

Del chontal al ladino

Hispanización de los indios de Antioquia según la visita
de Francisco de Herrera Campuzano, 1614-1616



**UNIVERSIDAD
DE ANTIOQUIA**

1 8 0 3

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS / HISTORIA
FONDO EDITORIAL FCSH

Del chontal al ladino

Hispanización de los indios de Antioquia según la visita
de Francisco de Herrera Campuzano, 1614-1616

MAURICIO ALEJANDRO GÓMEZ GÓMEZ

Gómez Gómez, Mauricio Alejandro

Del chontal al ladino : hispanización de los indios de Antioquia según la visita de Francisco de Herrera Campuzano, 1614-1616 [recurso electrónico] / Mauricio Alejandro Gómez Gómez. -- Medellín : Fondo Editorial FCSH, Facultad de Ciencias Humanas y Humanas de la Universidad de Antioquia, 2015.

192 páginas : ilustraciones, tablas (tamaño 300 kb). -
(FCSH Investigación)

Incluye índice analítico.

ISBN 978-958-8890-80-7

1. Herrera Campuzano, Francisco de 2. Colonialismo - Historia - Libros electrónicos 3. Indígenas - Historia - Antioquia (Colombia)

- Libros electrónicos 4. Colombia - Historia - Colonia, 1550-1810 - Libros electrónicos I. Tit. II. Serie.

LE980.986 cd 21 ed.

A1497946

CEP-Banco de la República-Biblioteca Luis Ángel Arango

El presente libro se publica gracias a la cofinanciación del Banco Universitario de Programas y Proyectos (BUPPE) de la Vicerrectoría de Extensión de la Universidad de Antioquia.

© Mauricio Alejandro Gómez Gómez

© Universidad de Antioquia, Fondo Editorial FCSH de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas

ISBN: 978-958-8890-81-4

ISBN E-book: 978-958-8890-80-7

Primera edición:

agosto de 2015

Imagen de cubierta:

Detalle del mapa de Willem Janszoon Blaeu, *Terra firma et Novum Regnum Granatense et Popayan* (Amstelodami: Guiljelmus Blaeuw excudit), c. 1640.

Por cortesía de la Mapoteca Digital de la Biblioteca Nacional de Colombia

Coordinación editorial:

Diana Patricia Carmona Hernández

Diseño de la colección:

Neftalí Vanegas Menguán

Corrección de texto e indización:

Mariela Orozco

Diagramación:

Luisa Fernanda Bernal Bernal,
Imprenta Universidad de Antioquia

Impresión y terminación:

Editorial L. Vieco. S.A.S.

Impreso y hecho en Medellín, Colombia/

Printed and made in Medellín, Colombia

Prohibida la reproducción total o parcial, por cualquier medio o con cualquier propósito, sin la autorización escrita del Fondo Editorial FCSH, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Antioquia

Fondo Editorial FCSH, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Universidad de Antioquia
Calle 67 No. 53-108, Bloque 9-355
Medellín, Colombia, Suramérica
Teléfono: (574) 2195756
Correo electrónico: fondoeditorialfcs@udea.edu.co

El contenido de la obra corresponde al derecho de expresión del autor y no compromete el pensamiento institucional de la Universidad de Antioquia ni desata su responsabilidad frente a terceros. El autor asume la responsabilidad por los derechos de autor y conexos

Este libro tuvo como origen un trabajo de grado presentado en la Maestría en Historia de la Universidad de Antioquia y calificado como aprobado con distinción meritoria por parte de los evaluadores. La investigación fue asesorada por el profesor Gregorio Saldarriaga y se desarrolló en el marco del proyecto “Vida cotidiana en los asentamientos españoles de la provincia de Antioquia, 1550-1630”, financiado por el Comité para el Desarrollo de la Investigación (CODI), en el Grupo de Investigación en Historia Social (GIHS) de la Universidad de Antioquia.

Contenido

AGRADECIMIENTOS [11]

INTRODUCCIÓN [13]

Mejor un cacique ladino que uno chontal [13]

La visita a la tierra como fuente de la historia social [18]

La provincia de Antioquia a principios del siglo xvii [24]

Las visitas a la tierra en la historiografía hispanoamericana [28]

**1. “TODOS LOS INDIOS, INDIAS Y MUCHACHOS, CHICOS Y GRANDES”.
DEMOGRAFÍA Y FAMILIA INDIA EN LA PROVINCIA DE ANTIOQUIA,
1614-1616** [35]

1.1 Encomiendas y encomenderos: el itinerario de la visita [36]

1.2 Descripción de la población indígena de Antioquia [49]

1.3 La familia indígena [54]

2. TRABAJO Y DOCTRINA: DOMINIO DEL CUERPO Y DEL ALMA [65]

2.1 Oro y maíz. “Por ser como lo son buenos mineros y labradores” [66]

2.2 La doctrina. “Conocimiento de la verdadera y católica religión” [80]

**3. CASTIGOS, SALUD Y ALIMENTACIÓN: INDIOS TRATADOS
COMO BESTIAS [101]**

- 3.1 Formas de curación. “Sin creer al demonio ni pedirle remedios para tener salud” [101]
- 3.2 “Beber y comer templadamente”. Hambre entre la abundancia [123]

**4. “TAN LADINOS COMO LOS ESPAÑOLES”. INDIOS QUE DEJARON
DE SERLO PARA HUIR DE LA ENCOMIENDA [133]**

- 4.1 Pablos Sastre: “Trabaja y tiene tienda en su casa en esta ciudad” [134]
- 4.2 Don Alonso y Beatriz: “Los dos indios marido y mujer” [147]
- 4.3 Los indios de Juan de Valdés: “Bastante bien vestidos y aprovechados” [158]

CONCLUSIONES [167]

BIBLIOGRAFÍA [173]

LISTA DE TABLAS [183]

LISTA DE MAPAS [185]

LISTA DE GRÁFICOS [185]

ÍNDICE ANALÍTICO [187]

A Bernardo y Marina,
mis padres

Agradecimientos

Este libro es producto de la tesis de maestría que presenté a la Universidad de Antioquia en 2011. Fue un proceso gratificante y lleno de aprendizajes, que fue posible culminar gracias al apoyo de diversas personas e instituciones.

En primer lugar, debo agradecer a Gregorio Saldarriaga Escobar, profesor y, para entonces, coordinador de la Maestría en Historia y del Grupo de Investigación en Historia Social, quien no solo dirigió este trabajo, sino que me ha brindado su constante y generoso respaldo hasta el día de hoy.

Expreso mis agradecimientos a los funcionarios del Archivo General de la Nación, Archivo Histórico de Antioquia y Laboratorio de Fuentes documentales de la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín. También agradezco a los integrantes del Grupo de Investigación en Historia Social de la Universidad de Antioquia por leer y comentar partes de este manuscrito.

Este trabajo se realizó gracias a la Vicerrectoría de Investigación de la Universidad de Antioquia, a través del Comité para el Desarrollo de la Investigación (CODI) y el Centro de Investigaciones Sociales y Humanas (CISH), entidades financiadoras del Proyecto de investigación de mediana cuantía “Vida cotidiana en los asentamientos españoles de la provincia de Antioquia, 1550-1630 (Consumo, religiosidad y civilidad)”.

Introducción

Mejor un cacique ladino que uno chontal

En febrero de 1616 Juan Burgueño del Castillo, defensor y protector general de los naturales de la ciudad de Antioquia, solicitó al oidor Francisco de Herrera Campuzano que reemplazara al indio Jerónimo Sagua en el cacicazgo de los indios guaracúes, por el indio Diego Numarra. La razón era que Sagua no sabía mandar a los indios, quienes no le obedecían ni respetaban por ser “chontal”. Según el protector, los indios querían que su capitán fuera Diego Numarra, pues era principal y “ladino”, los indios lo respetaban y querían mucho, por tanto tendría mayor capacidad para mandarlos y “estarán muy contentos y gozosos tendrán quién los gobierne y mande”.¹

La alta mortalidad indígena obligaba a reagrupar los sobrevivientes de varias encomiendas, por ello al repartimiento de los indios guaracúes, encomendados en Francisco Martínez Vibancos, habían llegado los catías y los taitaes, sumando en total 128 indios. Eso provocó que allí llegaran a convivir tres caciques: Jerónimo Sagua, de cincuenta y ocho años, casado con Constanza, cacique de los guaracúes; don Pedro, de cuarenta y cuatro años, cacique de los catías, casado con Juana con quien tenía una hija de diez años llamada Ana; el cacique de los taitaes era Diego Numarra de cuarenta años, con su esposa Isabel eran padres de Juana, de diez años, Salvador, de seis, y Gonzalo, de tres.

1. AGN, Bogotá, Colonia, Visitas a Antioquia (VA), Tomo II, Guaracúes, Taitaes y Catías, ff. 629v-631r.

Tres caciques eran demasiados para tan pocos indios. Tal vez pensando en una supremacía sobre los otros dos, don Pedro se afirmaba en su estirpe de caciques, reconocida por españoles y encomenderos, pues era hijo de don Diego Ajaragu de quien había heredado el lugar hacía dieciocho años. Acerca de Diego Numarra, ponía en duda su casta de cacique, porque apenas era sobrino de Queregama y, según don Pedro, en aquella tierra los cacicazgos se heredaban de padres a hijos. De Jerónimo Sagua le constaba ser de casta de caciques.²

Otro que estaba inconforme con el cacicazgo de Diego Numarra sobre los taitaes era el indio Juan Toné, pues era hijo del cacique Toné, que había muerto sin cristianizarse cuando era señor de los taitaes. El propio Juan Toné argüía que por derecho él debía ser el cacique, pero los indios no le obedecían y su puesto como mandador lo ocupaba Diego Numarra, elegido por Martínez Vibancos. Tampoco don Jerónimo Sagua era de casta de caciques y su lugar le pertenecía a Francisco, indio guaracú, por ser hijo de Ycona, antiguo cacique de los guaracúes.³

Diego Numarra debió ser puesto en el cargo de cacique por la petición de los indios guaracúes. Prevalció por tanto su carácter de ladino sobre la dudosa línea hereditaria de su cacicazgo.

Inicialmente, el nombre ladino designaba el romance o castellano antiguo. Esta lengua, escrita por los judíos de la Península (castellano con caracteres hebreos), con el tiempo pasó a designarlos a ellos mismos. Luego de la llegada de los españoles a América, este término fue empleado para nombrar a aquellos que aprendían castellano como segunda lengua. En el Nuevo Reino de Granada se empleó con los indios y pocas veces se aplicó a los esclavos y negros libres. Con el avance de la cristianización, desde mediados del siglo XVII era claro que al decir “ladino” se está designando a un indio cristiano que hablaba español. En última instancia, pasó a significar “solapado” y “malicioso”.⁴

2. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo II, Guaracúes, Taitaes y Catías, f. 715r.

3. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo II, Guaracúes, Taitaes y Catías, ff. 653v-654r.

4. Diana Luz Ceballos Gómez, *Hechicería, brujería e Inquisición en el Nuevo Reino de Granada. Un duelo de imaginarios* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1994), 24.

De acuerdo con Joanne Rappaport, el ladino era un camaleón, un ser que era imposible de catalogar.⁵ La autora recoge este término de Juan Esteban Lewin, para quien esta capacidad camaleónica de los ladinos para comportarse como blancos, indios o mestizos, según conviniera, logró desestabilizar la estructura de la sociedad.⁶ En opinión de Stuart Schwartz y Frank Salomon, la intervención española en la alfabetización, cristianización e imposición de costumbres hispánicas, produjo miles de personas llamadas “ladinos” o “nativos biculturales”. Los ladinos como “jugadores de juegos” culturales provocaban la desconfianza de las élites españolas y de los otros nativos, pues el uso de la palabra en el contexto de la época connotaba un feo tipo de astucia, así como una valiosa capacidad. Pese a ello, de la movilidad laboral de los indios ladinos dependían los españoles de las ciudades y las élites indígenas.⁷

Por el contrario, el término chontal, que le costó a Jerónimo Sagua la pérdida del cacicazgo de los indios guaracúes, designaba al indio que aún no había aprendido el castellano o no lo hablaba muy bien y, por lo tanto, no era cristiano. Para ser un cristiano a cabalidad, había que expresarse en una lengua cristiana de manera aceptable. Esto era decisivo, debido a que para poder jurar y obtener garantía del testimonio era imprescindible conocer el castellano, de lo contrario no se podía prestar juramento. Existía el caso de indios que conocían medianamente el español y estaban bautizados, y por la primera razón, no se les tomaba juramento y solo se les hacía prometer que “dirán verdad”, so pena de incurrir en un grave pecado, lo cual no tenía el mismo significado ni el mismo valor. En ocasiones se usaba el término gandul como sinónimo de chontal.⁸

5. Así lo expresa el escritor del siglo xvi, en una diálogo ficticio entre Barchilón, un español y el indio ladino Tito: “Barchilon: Di ya, Tito, que cierto admirado de tu habilidad y lengua, y como hablas la mía como si fuera la tuya propia, aunque según lo que has de tu vida contado, no es de maravillar, pero ¡qué disimulado andas entre nosotros con hábito de indio; quien pensara tal de ti si te ve entre otros indios!” Pedro de Quiroga, *Coloquios de la verdad*. Citado por: Joanne Rappaport, “¿Quién es mestizo? Descifrando la mezcla racial en el Nuevo Reino de Granada, siglos xvi y xvii”, *Varia Historia* 25.41 (2009): 58.

6. Juan Esteban Lewin, “A situaciones nuevas, ideas nuevas: el mestizo como camaleón”, *Historia Crítica* 26 (2003): 141.

7. Stuart Schwartz y Frank Salomon, “New Peoples and New Kinds of People: Adaptation, Readjustment, and Ethnogenesis in South American Indigenous Societies (Colonial Era)”, *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, vol. III, parte 2, eds. Frank Salomon y Stuart B. Schwartz (Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1999), 455.

8. Ceballos Gómez, *Hechicería, brujería e inquisición*, 24.

Esta anécdota muestra un avanzado proceso de hispanización de los indios de la provincia de Antioquia a principios del siglo xvii, en donde se aprecia que la ladinización no solo formaba parte de una política de la Corona española por hispanizar los indios, sino que también fue un proceso voluntario.

El objetivo de este libro es analizar aspectos de la vida indígena en los cuales la ladinización o hispanización de sus costumbres jugó un papel esencial en su supervivencia dentro de la sociedad antioqueña. Asimismo, manifestará partes de la cultura indígena que se resistieron a desaparecer y que fueron asumidas por los españoles, es decir, la asimilación de la cultura española no implicó la pérdida total de las tradiciones indígenas. Las razones para que se diera ese proceso de hispanización, ya fuera forzado o espontáneo, y las actividades que muestran sus matices, incluso del lado de los españoles, están incluidas en los cuatro capítulos que componen este trabajo.

Siguiendo a Jaime Valenzuela, las nociones de “ladino” y de “ladinización”, se toman aquí como propuesta de lectura de las formas culturales adaptativas asumidas por los indios de Antioquia de principios del siglo xvii, como sujetos subalternos, en sus formas de movilidad social. De acuerdo con este autor, la ladinización, dentro de la lógica de la hispanización y occidentalización, se entenderá en este texto como el proceso vivido por los pueblos indígenas desde la Conquista española para incorporar elementos europeos en sus formas de ser y entender el mundo. Así que, más que una imposición de las formas de cultura de los invasores, se aprecia la existencia, por parte de los indígenas, de una actitud proactiva que les permitió transformar culturalmente esos elementos y utilizarlos de forma consciente para adaptarse, movilizarse y obtener mejores condiciones de vida en los nuevos contextos de dominación española.⁹

En concordancia con Carmen Bernand y Serge Gruzinski, las formas de asimilar y emplear los elementos culturales españoles en la vida diaria de los indígenas, se entienden aquí dentro de la lógica de los mestizajes culturales. El encuentro de los europeos y las sociedades indias provocó una transformación de los

9. Jaime Valenzuela Márquez, “Indios urbanos: inmigraciones, alteridad y ladinización en Santiago de Chile (siglos xvi-xvii)”, *Historia Crítica* 53 (2014): 16.

modos de vida. Estos mestizajes culturales ya fueran espontáneos o forzados, nacieron de los choques surgidos por la Conquista, el temor, la incompreensión, el simple contacto o la curiosidad. De acuerdo con estos autores, luego del desorden inicial, con el tiempo se establecieron nuevas prácticas y creencias. Esas formas de mestizaje, ligadas a las necesidades de adaptación y de supervivencia, conformaron las culturas que aparecieron en el siglo xvi en el continente americano.¹⁰

Con esto tenemos que los mestizajes americanos fueron procesos irreversibles. Dentro de su dinámica no existía ya la opción de retornar al pasado indígena previo a la invasión española. Los aportes materiales de los europeos transformaron las sociedades indígenas, pues no solo involucraban lo material, sino que conllevaban nuevos valores por las ideas y efectos que significaban. Los animales domésticos europeos invadieron el medio natural y reemplazaron los hábitos de caza por la ganadería. Al dominar la abstracción del dinero, algunos indios prefirieron el trabajo asalariado que permanecer bajo el dominio del tributo y de la mita.¹¹

Como vemos, los mestizajes más allá de sus implicaciones biológicas, como resultado de la yuxtaposición, aleación o fusión, abarcan procesos diversos. Cada quien interpreta la cultura del otro de acuerdo con su conocimiento previo, creencias y necesidades. Esos mestizajes culturales se desencadenan por la búsqueda de analogías, pues se tiene la convicción, con frecuencia equivocada, de encontrar el reflejo de sí mismo. Por constituir procesos individuales, los mestizajes culturales no son uniformadores, pues dependen de diversas variantes y evolucionan de manera compleja.¹²

Los españoles del Nuevo Mundo también se indianizaron. Según lo afirma Solange Alberro, el proceso de mestizaje cultural no solo involucró a la población indígena. Aunque se tiene la idea de que solo el dominador desempeñó un papel dinámico, consistente en conducir al vencido hacia lo que se concibe

10. Carmen Bernand y Serge Gruzinski, *Historia del Nuevo Mundo*, tomo 2 (México: Fondo de Cultura Económica, 2005), 620-21.

11. Bernand y Gruzinski, *Historia del Nuevo Mundo*, 2: 621.

12. Bernand y Gruzinski, *Historia del Nuevo Mundo*, 2: 622.

como el progreso unívoco del género humano, ese vencedor en determinadas circunstancias sufrió la influencia efectiva del dominado.¹³ A este proceso contribuyó el que los españoles que integraron la migración al continente americano no tuvieran diferente procedencia geográfica y que la mayoría de ellos fueran analfabetos y buscadores de fortunas, pertenecientes a las culturas populares de la península.¹⁴

La visita a la tierra como fuente de la historia social

Dada la importancia de las visitas a la tierra como una fuente para la historia social, los expedientes de la visita del oidor Francisco de Herrera Campuzano constituyeron la fuente primordial para esta investigación.

Poco tiempo después de la conquista del Nuevo Mundo, la Corona española se preocupó por controlar y limitar el poder adquirido por los conquistadores, muchos de los cuales pasaron a ser encomenderos de indios en el territorio americano. Para la monarquía, era difícil tener un sometimiento efectivo de los oficiales reales, pues la lejanía entre la metrópoli y sus dominios hacía las comunicaciones lentas, difíciles y esporádicas. Esto conllevaba a una ausencia de control y al gozo de amplias atribuciones por parte de dichos oficiales. Los reyes católicos fundaron en las Indias tres instituciones jurídicas, aplicadas en los reinos ibéricos desde la Edad Media, encaminadas a fiscalizar la actuación de los organismos gubernativos y oficiales de la corona: la residencia, la pesquisa y la visita.¹⁵

Las visitas producían un gran acervo de información manuscrita que era archivada en las audiencias americanas y otras veces enviada a España. A través de los cientos de folios, las visitas dan cuenta de las vicisitudes acaecidas durante

13. Solange Alberro, *Del gachupín al criollo. O de cómo los españoles de México dejaron de serlo* (México: El Colegio de México, 2006), 14.

14. Solange Alberro, "La aculturación de los españoles en la América colonial", *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*, comp. Carmen Bernand (México: Fondo de Cultura Económica, 1994), 252.

15. Guillermo Céspedes del Castillo, "La visita como institución india", *Anuario de Estudios Americanos* 3 (1946): 984-85.

el desarrollo de la inspección, por lo que son una fuente inapreciable de la historia social: informan sobre la vida de la sociedad indígena (demografía, cargas tributarias, condiciones y contribuciones laborales, administración local, relación con otros grupos sociales, vida cotidiana, el papel de la mujer, religiosidad, educación), así como sobre la economía de un territorio rural (productos, rendimientos agrícolas, cabezas de ganado, límites de las propiedades, vías de comunicación.)¹⁶

En la visita a la tierra, el oidor debía recorrer los pueblos de indios para delimitar los linderos de las tierras. Según la *Recopilación de las Leyes de los Reynos de Indias* de 1680, los fines de estas visitas eran informar a los indios de la doctrina, de las tasas de tributos que debían pagar, del buen trato que debían recibir de sus encomenderos, pues ellos eran vasallos del rey, por tanto personas libres que podían disponer de los bienes de comunidad. En cada lugar, según las necesidades, estos objetivos eran desglosados en cuestionarios, que servían de guía al visitador durante los interrogatorios a indios y españoles.¹⁷

El cuestionario empleado estaba encaminado a recoger la información suficiente para tomar las medidas adecuadas. En cuanto a lo espiritual, el visitador preguntaba sobre la existencia de iglesia, la presencia de doctrinero y del cumplimiento de sus obligaciones pastorales y de su abstención de cobrar dinero o exigir servicios personales por la administración de sacramentos o por la enseñanza de la doctrina. También indagaba sobre la persistencia de idolatrías o “mohanerías” y sobre las molestias causadas a los naturales por el cobro de diezmos. Respecto a lo temporal, el visitador investigaba si el repartimiento estaba poblado en tierras suficientes y fértiles, y si los indios eran protegidos de quienes atentaban contra sus personas y bienes. Verificaba que vivieran separados de otros grupos étnicos que pudieran agraviarlos, moderaba los tributos exigidos y garantizaba el pago

16. Patricio Hidalgo Nuchera, “Visitas a la tierra durante los primeros tiempos de la colonización de las Filipinas, 1565-1608”, *Imperios y naciones en el Pacífico*, vol. I, eds. María Dolores Elizalde, Josep M. Fradera, Luis Alonso (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2001), 221-22.

17. Julián Bautista Ruiz Rivera, “Las visitas a la tierra en el siglo xvii como fuente de historia social”, *Estudios sobre política indigenista española en América*, vol. 1, ed. Jornadas Americanistas de la Universidad de Valladolid (Valladolid: Universidad de Valladolid, Seminario de historia de América, 1975), 198.

por sus trabajos. Por último, el oidor impartía castigos contra corregidores, encomenderos, capataces o mayordomos que maltrataran a los indios.¹⁸

La visita a la tierra era una institución protectora pero vigilante de la población indígena y sus encomenderos. En las pláticas que el oidor entablaba con los naturales, se advertía su preocupación por los avances del repartimiento en la cristianización y por su bienestar material. El visitador describía los predios del repartimiento y registraba el número de almas, divididas en tributarios o “útiles”, reservados (por enfermedad, edad o dignidad como los caciques), ausentes (en otras encomiendas o regiones) y “chusma” o “gente” (mujeres y menores de dieciocho años de uno y otro sexo.)¹⁹

En la historia administrativa del Nuevo Reino de Granada se destacan tres ciclos de visitas a la tierra. El primero se presenta a partir de la fundación de la Real Audiencia de Santafé (1550-1600). El segundo, a comienzos del siglo xvii y el tercero, en la segunda mitad del siglo xviii, dentro de las disposiciones de las reformas borbónicas. En su visita a Antioquia efectuada entre 1614 y 1616 durante el segundo ciclo, Francisco de Herrera Campuzano diligenció el reconocimiento de la provincia en tiempos en que el control administrativo era precario y se pretendía poner fin al ilimitado poder adquirido por algunos conquistadores vueltos encomenderos.²⁰

La visita de Antioquia se realizó tardíamente con respecto a otros territorios de la Audiencia de Santafé: Tomás López visitó las jurisdicciones de Tunja y Sogamoso en 1560, Juan López de Cepeda realizó una visita a Tunja entre 1571 y 1572, y Francisco Guillén Chaparro visitó la provincia de Muzo en 1584. Los pueblos de indios de las provincias de Tunja y Santafé se organizaron en las visitas efectuadas por los oidores Miguel de Ibarra en 1593-1595 (Santafé), Andrés Egas de Guzmán en 1596 (Tunja) y Luis Henríquez de 1599 a 1602 (Tunja y parte de Santafé.)²¹

18. Fernando Mayorga García, “Los indígenas en el período hispánico. Las ‘visitas a la tierra’, una institución ‘proteccionista’”, *Credencial Historia* 146 (2002): 8-9.

19. Mayorga García, “Los indígenas en el período hispánico”, 8-9.

20. William Jaramillo Mejía, *Antioquia bajo los Austrias*, vol. 1 (Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1998), 244.

21. Margarita González, *El Resguardo en el Nuevo Reino de Granada* (Bogotá: La Carreta, 1979), 39-41.

Entre las disposiciones del visitador estaba el establecimiento de pueblos de indios,²² para que estos vivieran separados de los españoles, quienes, en teoría, eran los habitantes exclusivos de ciudades y villas; así como de los mestizos y negros, pues se les tenía por corruptores de las costumbres indígenas. Sin embargo, en la visita a los repartimientos de la provincia de Antioquia, se puede ver que tal separación no estaba delimitada estrictamente: los españoles empleaban a los indios en oficios agrícolas, mineros, domésticos y en otros tipos de artes manuales. También existían uniones conyugales con mestizos y negros. Por otra parte, se les imponía la hispanización de sus costumbres, aprendizaje del español, doctrina cristiana y vivir en asentamientos permanentes.²³

El visitador Francisco de Herrera Campuzano es probable que haya nacido en la villa de Hita del Arzobispado de Toledo, pues allí poseía grandes propiedades, entre ellas varias casas principales, una en la plaza de la villa, además de tierras, huertas, viñas y olivares. Sus padres fueron Antonio de Herrera Campuzano y Juana Espinosa y Castillo. Estudió derecho en la Universidad de Salamanca, fue caballero de la Orden de Santiago, consultor del Santo Oficio de la Inquisición y teniente corregidor en la villa de Madrid.²⁴

Herrera Campuzano pasó a América al ser nombrado oidor de la Real Audiencia de Santafé en el Nuevo Reino de Granada, a donde llegó en junio de 1609, acompañado por un corto séquito que incluía a su primo Diego Calderón y su sobrino Antonio de Herrera. Antes de llegar a Santafé estuvo diez meses en Cartagena, en una visita a Francisco de Santander, “capitán y sargento mayor de

22. Para evitar la desaparición de la poca población india sobreviviente el oidor conformó varios pueblos de indios: Ormaná y Arate, en la jurisdicción de Cáceres (que no subsistieron), San Jerónimo, Sopetrán, San Antonio de Buriticá y San Lorenzo de Aburrá, en la de la ciudad de Antioquia, quedando así una gran extensión de tierras disponibles para los españoles y criollos.

23. Ruiz Rivera, “Las visitas a la tierra en el siglo xvii”, 205.

24. Francisco de Herrera Campuzano cumple con dos características comunes de los miembros de las audiencias americanas en el siglo xvii: era egresado de una de las universidades de Castilla, la de Salamanca, y pertenecía a una de las órdenes caballerescas, la de Santiago. Parece no cumplir con la tercera que era ser hijo de un antiguo juez o funcionario. Véase: Mark A. Burkholder y D. S. Chandler, *De la impotencia a la autoridad. La Corona Española y las audiencias de América, 1687-1808* (México: Fondo de Cultura Económica, 1984), 168-70.

ella y castellano del fuerte de San Matías”, a quien condenó a muerte. Su decisión fue revocada por una cédula real.²⁵

En enero de 1611, el oidor acompañó al presidente de la Real Audiencia, don Juan de Borja, a tomar asiento en las minas de oro y plata de la ciudad de Mariquita. Allí realizó la visita a los indios de mina, para desagrararlos de sus encomenderos e imponerles su carga tributaria. Para entonces iban siete años de guerra contra los indios pijaos que dificultaban la comunicación entre el Nuevo Reino y Popayán, pues habitaban una vasta extensión aledaña al río Magdalena.²⁶

El oidor estuvo en la provincia de Antioquia por provisión de la Audiencia, entre julio de 1614 y mayo de 1616, encargado de visitar a sus naturales, de quienes hizo la correspondiente descripción. En su carácter de visitador tenía facultades de mando.

En 1622 visitó las ciudades de La Palma y de Muzo, en busca de dinero para las arcas reales. Durante su estadía en Santafé formó parte del cuerpo de oficiales reales que acompañó al presidente Juan de Borja en su gobierno (1605-1628), entre los cuales estaba Juan de Villabona Zubiaurre, Antonio Villa Real y Leiva, Alonso Vázquez de Cisneros y Lesmes de Espinosa Saravia. Después de dieciséis años en la Audiencia de Santafé, en mayo de 1624 regresó a España con licencia del rey.²⁷

El oidor dejó en Santafé dos hijos naturales llamados Manuel Antonio y Francisca María, a quienes engendró con la viuda encomendera doña Antonia

25. “La ciudad de Cartagena procedió el oidor don Francisco de Herrera Campuzano en la visita que él tomó al capitán Santander y que estando condenado a muerte en más de 30,000 pesos llegó cédula de vuestra majestad en que le mandó restituir en sus oficios en cuya virtud el gobernador le volvió a meter en él de que la ciudad y sus vecinos recibieron gran tristeza por las vejaciones que han recibido del dicho capitán y suplican no se quede allí porque de no hacerse así muchos de los más poderosos de sus vecinos se irán de la ciudad”. AGI, Sevilla, Audiencia de Santa Fe, 62, N. 102, 4 de junio de 1609, f. 2v.

26. “Visité las dichas minas de las lajas de plata, hice pagar y satisfacer a los indios, visité y tomé residencia al alcalde mayor de las dichas minas y habiendo visto y considerado con toda atención las cosas y estado de aquellas minas se hicieron por el presidente las ordenanzas que para el buen gobierno de ellas y buen tratamiento y conservación de los indios que allí trabajan”. AGI, Sevilla, Audiencia de Santa Fe, 100, N. 6, 25 de junio de 1612.

27. “Su ausencia siente toda esta ciudad y Reino por carecer de un tan grande ministro y que también tenía entendidas las materias y cosas de él”. AGI, Sevilla, Audiencia de Santa Fe, 52, N. 181, 25 de mayo de 1624, f. 1r.

de Chaves, hija de Juan de Chaves y doña Eufrasia de Santiago. Doña Antonia, nacida en 1584, era hermana de Juan Clemente Chaves, alcalde ordinario de Santafé y alférez mayor y gobernador de la provincia de Antioquia. Fue la tercera esposa de Lope de Céspedes, quien al morir sin hijos le heredó las encomiendas de indios de Ubaque y Cáqueza. Antonia murió el 18 de octubre de 1660 en el convento de Villa de Leiva, del que fue benefactora.

La hija, doña Francisca María de Herrera se casó el 28 de abril de 1648 con don Nicolás Osorio Nieto de Paz (hijo de Francisco Osorio Nieto de Paz), teniente de corregidor en la ciudad de Los Remedios y en Santafé, y alcalde ordinario de esta ciudad entre 1664 y 1672. Herrera Campuzano dejó como herencia a su hija Francisca y a sus descendientes 450 ducados de renta al año en dos juros de Almojarifazgo Mayor de Indias.

El oidor se casó en Madrid en 1626 con doña Mariana de Frías y Ayala, hija del licenciado don Juan Frías, consejero de Felipe IV, y miembro de los Consejos de Guerra y de la Inquisición, y de doña Catalina Alemán y Ayala. Este hidalgo alcarreño acumuló una gran fortuna, representada en algunas casas y tierras en Hita y Guadalajara, rentas cuantiosas provenientes de juros y alcabalas; cuadros, tapices, vestidos, una notable biblioteca, objetos de plata y una enorme cantidad de joyas de oro y plata engastadas con perlas, diamantes y esmeraldas de las minas del Nuevo Reino.²⁸ Según Juan Flórez de Ocariz no se llevó bien con su mujer y no tuvo hijos legítimos. Volvió como oidor a México en 1627 y allí murió el 27 de diciembre de 1630.²⁹

28. El conjunto de joyas estaba compuesto por sortijas, gargantillas, cadenas, rosarios, cruces, relicarios, tabaqueras, cofres y botones de oro. Un enorme inventario de esmeraldas y perlas. Solo las joyas estaban valuadas en 3.456 ducados (Un ducado equivalente a once reales castellanos y a 375 maravedíes). Tres curiosas muestras de este tesoro eran una lagartija de oro con esmeraldas, envuelta en una cadena de oro que valía 280 reales de plata; un pez de oro esmaltado de colores que servía de mondadientes, avaluado en 390 reales de plata y otro mondadientes de oro con quince esmeraldas incrustadas que tenía un valor de 200 reales. Véase: José Luis Barrio Moya, “La colección de joyas y objetos de don Francisco de Herrera Campuzano, oidor de Nueva Granada (1626)”, *Wad-al-Hayara: Revista de estudios de Guadalajara* 11 (1984): 403-5.

29. Esta reseña biográfica se elaboró a partir de: Barrio Moya, “La colección de joyas”, 399-408; José María Bravo Betancur, dir., *Gobernantes de Antioquia* (Medellín: Gobernación de Antioquia, 2007); Juan Flórez de Ocariz, *Libro de las genealogías del Nuevo Reino de Granada* (Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1990); Juan David Montoya Guzmán y José Manuel González Jaramillo, *Visita a la provincia de Antioquia por Francisco de Herrera Campuzano, 1614-1616* (Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 2010).

Por su parte de Rodrigo Zapata de Lobera, escribano de la visita, se conocen menos datos. Se sabe que era natural de la villa de Zalamea de la Serena, de la orden de Alcántara en Extremadura, hijo legítimo de Diego y de Juana de Aldana Zapata. Escribano real y de las visitas de Indios del Nuevo Reino de Granada y en su Real Cancillería, escribano de cámara y gobernación. Estuvo casado con doña María de Mendoza y Arteaga. Sus hijos fueron Juan, doña Juana, fray Diego, fray Alonso y don Rodrigo Zapata, sucesor de su padre en el oficio de escribano de visitas.³⁰

La provincia de Antioquia a principios del siglo xvii

El espacio geográfico de este trabajo corresponde a la delimitación que tenía la provincia de Antioquia a principios del siglo xvii y las principales ciudades y villas que habían resistido las adversidades y estaban de pie. Ellas eran las ciudades de Santafé de Antioquia, Cáceres, Zaragoza y San Francisco de Guamocó, y la villa de San Jerónimo del Monte.³¹

Desde mediados del siglo xvi, la provincia de Antioquia se constituyó como frontera por su lejanía de los centros de poder y por la confrontación territorial de las gobernaciones de Popayán y Cartagena.³² Según Fernando Operé, la integración de los indios a los conquistadores españoles fue un lento proceso de asimilación, en especial en los territorios de fronteras, lugares donde se enfrentaron culturas distintas y el medio natural hizo más lento el proceso de conquista.³³

Para Antioquia son válidas las características de las provincias de frontera en Hispanoamérica propuestas por Clarence H. Haring. Los españoles que ocuparon provincias ubicadas en fronteras obtuvieron amplios beneficios consis-

30. Luis Vilar y Pascual, *Diccionario histórico, genealógico y heráldico de las familias ilustres de la monarquía española* (Madrid: Imprenta de D. F. Sánchez a cargo de Agustín Espinosa, 1859).

31. Pedro Simón, *Noticias Historiales de las conquistas de tierra firme en las Indias Occidentales*, vol. 4 (Bogotá: Biblioteca Banco Popular, 1981), 449-52.

32. Gregorio Saldarriaga Escobar, "La loma de los empalados y la tierra de nadie: frontera y guerra en la Provincia de Antioquia, 1540-1550", *Historia Crítica* 49 (2013): 11-33.

33. Fernando Operé, *Historias de la frontera. El cautiverio en la América hispánica* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001), 16.

tentes en tierras, indios y poderes locales, donde lograron vivir como grandes barones feudales al disponer del patrimonio real, y tan alejados en espacio y tiempo de los centros de poder monárquico que no tenían una interferencia efectiva.³⁴

En el MAPA 1 están consignados los asentamientos urbanos y la delimitación geográfica que tenía la provincia al momento de la visita de Francisco de Herrera Campuzano, así como los pueblos de indios mandados a conformar por este oidor.

El siguiente es un breve relato cronológico sobre las fundaciones españolas en el territorio estudiado. Jorge Robledo fundó la ciudad de Antioquia el 4 de diciembre de 1541 en la provincia de Ebéjico y en 1546, al tratar de consolidar el dominio español a orillas del Cauca, fundó la villa de Santafé. La ciudad de Antioquia y la villa de Santafé sirvieron de puntos de partida para conquistar la región. Las fundaciones de Robledo integraron el territorio conquistado a la jurisdicción de la Gobernación de Popayán. Luego de la muerte de Robledo, Gaspar de Rodas como teniente de gobernador se propuso el sometimiento militar de los indios de la región. Esto coadyuvó a la consolidación de una administración y gobierno que fue, por medio siglo, prácticamente autónoma.³⁵

En 1571 llegó Andrés de Valdivia a la ciudad de Antioquia y tomó posesión de la disposición de Felipe II, fechada el 24 de agosto de 1569, que ordenaba la primera delimitación geográfica, política y administrativa de la recién creada provincia “de entre los dos ríos”, segregada del territorio de la provincia de Popayán.³⁶ Como primer gobernador de Antioquia, Valdivia conquistó y pobló el territorio comprendido entre los ríos Cauca y Nechí. Para ello debió enfrentarse a los indios que habían resistido el sometimiento español.³⁷

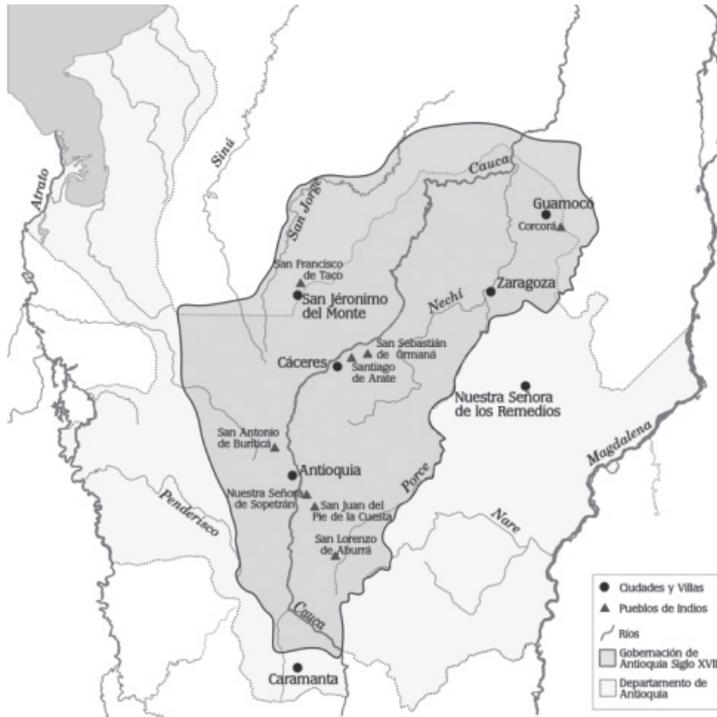
34. Clarence Henry Haring, *El imperio hispánico en América* (Buenos Aires: Solar, Hachette, 1966), 49-50.

35. Raúl Aguilar Rodas, *Fundación de la ciudad de Antioquia, 1541* (Medellín: Academia Antioqueña de Historia, 2001), 17-21.

36. AGI, Sevilla, Audiencia de Santa Fe, 539, L. 1, 14 de febrero de 1569, f. 7r.

37. Miguel Martínez, “La primera gobernación: Andrés de Valdivia”, *Quinientos años del pueblo antioqueño*, Coord. Academia Antioqueña de Historia (Medellín: Editorial Lealon, 1988), 79-84.

MAPA 1
 Provincia de Antioquia a principios del siglo XVII



Fuente: Adaptado a partir de Juan David Montoya Guzmán y José Manuel González Jaramillo, *Visita a la provincia de Antioquia por Francisco de Herrera Campuzano, 1614-1616* (Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 2010), 32.

Valdivia y más de sesenta de sus soldados murieron en esta guerra contra los indios en 1574. Gaspar de Rodas fue ratificado en el cargo de gobernador en 1578. Durante los primeros años de su gobierno, se intensificó la reducción de los indios y la fundación de ciudades como forma de sometimiento de estos y de colonizar los territorios que para entonces permanecían sin descubrir. Algunas ciudades desaparecieron por los continuos ataques de los indios, la escasez de oro y la dificultad para llevar bastimentos. Entre ellas figuran San Juan de Rodas, fundada por Rodas en 1570; y San Juan de Ubedá, fundación de Valdivia

de 1574. Más adelante Rodas fundó Cáceres (1576) y Zaragoza (1581), ciudades que pervivieron en parte debido al efectivo control militar logrado sobre el territorio en la década de 1580.³⁸

El origen de la villa de San Jerónimo del Monte se remonta a septiembre de 1570 cuando Gaspar de Rodas fundó la ciudad de San Juan de Rodas a dos leguas del río Cauca cerca del Nudo de Paramillo. En 1583, esta ciudad fue reedificada por el capitán Alonso de Rodas Carvajal. Después de ser asediada por los indios se fundó nuevamente en 1584 en otro lugar con el nombre de villa de San Jerónimo del Monte. Este emplazamiento estaba ubicado a dos días de camino del río Cauca y a cuatro de la ciudad de Cáceres. Debió ser reconstruida en 1600, cuando se la llamó “de la Limpia Concepción”, para finalmente desaparecer en el siglo xvii.³⁹

La ciudad de Antioquia, que había sido excluida de la gobernación, adscrita a Popayán por estar afuera de los dos ríos, fue incorporada en 1584 a la provincia.⁴⁰ Con ello se logró integrar la jurisdicción alrededor de una ciudad importante. Sin embargo, la decadencia minera y la hostilidad de los naturales, obligaron a sus vecinos a abandonarla e irse a vivir en la villa de Santafé. Para la década de 1590, los títulos de la ciudad se trasladaron a la villa, que pasó a ser conocida como la ciudad de Santafé de Antioquia. Unas tres décadas después se la llamó simplemente ciudad de Antioquia.⁴¹ Este traslado parece haber sido de hecho, pues no ha sido encontrado un documento en que se haga traslado de los títulos y escudo.⁴²

A finales del siglo xvii, los asentamientos españoles eran pocos. Consistían en ciudades mineras aledañas a los ríos Cauca y Nechí. La riqueza aurífera

38. Jorge Orlando Melo, “La conquista”, *Historia de Antioquia*, ed. Jorge Orlando Melo (Medellín: Suramericana, 1988), 48-52.

39. Jaramillo Mejía, *Antioquia bajo los Austrias*, 71-72.

40. “Conviene que la dicha villa sea de la gobernación de Antioquia y habiéndoseme concedido por los del Consejo de Indias lo he tenido y tengo por bien por ende por la presente declaro que quiero y es mi voluntad que de aquí adelante sea de la dicha gobernación de Antioquia la dicha villa de Santafé de Antioquia y en ella ejercite su jurisdicción el mi gobernador que es y por tiempo hiciere de la dicha provincia de Antiochia”. AGI, Sevilla, Audiencia de Santa Fe, 539, L. 1, 30 de octubre de 1584, f. 54r.

41. Juan David Montoya Guzmán y José Manuel González Jaramillo, *Indios, poblamiento y trabajo en la provincia de Antioquia, siglos XVI y XVII* (Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 2010), 32.

42. Jaramillo Mejía, *Antioquia bajo los Austrias*, 148.

encontrada en Santafé de Antioquia, Cáceres y Zaragoza contribuyó a que la población se concentrara en esas tres ciudades. No obstante, para esos años el proceso de expansión de la frontera seguía en auge, solo que las expediciones fracasaban y las ciudades fundadas desaparecían rápidamente. En la segunda década del siglo xvii, auspiciado la política expansionista del gobernador Bartolomé de Alarcón (1606-1614), Juan Pérez Garavito fundó en la provincia de Guamocó la ciudad de San Francisco de la Antigua, cuya población permaneció vigente casi todo el siglo.⁴³ Por fuera de estos centros mineros no hubo hasta mediados del siglo xvii ninguna concentración de población articulada al sistema político monárquico.⁴⁴

Las visitas a la tierra en la historiografía hispanoamericana

El primer estudio sobre las visitas a la tierra lo realizó el americanista Guillermo Céspedes del Castillo, quien en 1946 publicó en el *Anuario de Estudios Americanos* el artículo “La visita como institución indiana”.⁴⁵

Allí definió los conceptos de residencia, visita y pesquisa, que hasta el siglo xvii eran empleados indistintamente en documentos y textos legales. La residencia era un juicio público hecho a un oficial real al finalizar su período en el cargo. La visita tenía carácter de inspección. Era colectiva pues afectaba a organismos jurídicos con todo el personal que los integrara, no tenía periodicidad ni limitaciones de tiempo. Con la pesquisa se esclarecían presuntos actos delictivos de oficiales sobre quienes había quejas.

Céspedes clasificó las visitas en generales y específicas. Las generales abarcaban un virreinato, una capitanía general o una audiencia, el visitador tenía

43. Las labores mineras en Guamocó fueron abandonadas alrededor de 1675, con ellas sus vecinos dejaron esta floreciente ciudad, levantada con el auge minero. El 4 de septiembre de 1675, los oficiales reales de la ciudad de Guamocó se expresaban diciendo: “Estando ya casi despoblada y en misero estado, por el año pasado dimos de todo cuenta”. Véase: Ivonne Suárez Pinzón, *Oro y sociedad colonial en Antioquia, 1575-1700* (Medellín: Secretaría de Educación y Cultura, 1993), 146-47.

44. Álvaro López Toro, *Migración y cambio social en Antioquia durante el siglo xix* (Medellín: Hombre Nuevo, 1979), 27.

45. Céspedes del Castillo, “La visita como institución indiana”, 984-1025.

poder para intervenir en la administración y el gobierno. El virrey era la única autoridad que escapaba al poder del visitador general. Las visitas específicas se limitaban a una menor extensión territorial: personal de las armadas y flotas de Indias, castillos y fortalezas militares, universidades, estancias, obrajes e ingenios, cajas reales y las visitas a la tierra. Estas últimas eran realizadas por un oidor en una parte del territorio de su audiencia, en compañía de un escribano y algunos criados. El visitador no podía ir acompañado por soldados pues el viaje era de paz, ni llevar su familia para no ocasionar gastos a la hacienda.

En 1946 Leopoldo Zumalacárregui publicó un artículo que ejemplificaba la arbitrariedad en el uso de los términos visita y residencia en el siglo xvi. En 1543 el licenciado Gregorio López fue comisionado para verificar las acciones de Juan Gutiérrez Calderón, escribano de la Casa de Contratación. El escribano, descontento con la sentencia, intentó aminorar los efectos al argumentar que se le había practicado una residencia y no una visita, pues la residencia no afectaba el prestigio de ninguna autoridad.⁴⁶

Años después, en 1975 Julián Bautista Ruiz Rivera resaltó la importancia de las visitas a la tierra como una fuente clave para el estudio de la historia social en Hispanoamérica en el siglo xvii. Según este historiador, la documentación de las visitas a la tierra además se había estudiado en su parte cuantitativa (demografía y tributo), mientras que la parte más importante de esta fuente, es decir su aspecto social, había sido el menos atendido por los historiadores.⁴⁷

En 2002 Fernando Mayorga García publicó un artículo que tenía por fin difundir la idea de que la visita a la tierra era una institución que protegía al indígena. Este punto de vista contrasta con el de otros autores que han considerado la visita a la tierra como una forma de afianzar el sometimiento, por medio de la tasación y la doctrina.⁴⁸

46. Leopoldo Zumalacárregui, "Visitas y residencias en el siglo xvi. Unos textos para su distinción", *Revista de Indias* 7.26 (1946): 917-21.

47. Ruiz Rivera, "Las visitas a la tierra en el siglo xvii", 197-214.

48. Mayorga García, "Los indígenas en el período hispánico", 8-9.

Los anteriores estudios fueron llamados de atención para sobre las posibilidades ofrecidas por esta fuente. Un tipo de publicación común en el estudio de las visitas a la tierra es el que presenta la transcripción total o parcial del documento, con una introducción donde se explica la visita y su contexto, por lo regular con una reseña biográfica del oidor que la realizó.

Berta Ares Queija publicó dos obras sobre la visita a la tierra efectuada por el oidor Tomás López Medel en la gobernación de Popayán entre 1558 y 1559. Inicialmente hizo un estudio del personaje de López Medel y una transcripción de la visita. El segundo libro estuvo más enfocado en la persona de este visitador como representante del Imperio Español.⁴⁹ En la colección *Relaciones y visitas a los Andes*, que empezó a publicar en 1992, Hermes Tovar Pinzón siguió el esquema de hacer una introducción y a continuación publicar las transcripciones. El cuarto tomo está dedicado a las visitas de la región del alto Magdalena, contiene las visitas de la Provincia de Mariquita (1559), Natagaima (1562) y Chapayma (1563).⁵⁰

Otro libro que sigue este modelo fue publicado en México en 2000. Consta de tres visitas a la tierra hechas a los indios de Nueva Galicia entre 1606 y 1616. Thomas Calvo trabajó la visita de Juan de Paz Vallecillo en 1606. Jean-Pierre Berthe estudió la visita de Gaspar de la Fuente entre 1608 y 1609. Y Águeda Jiménez Pelayo, la visita del oidor Juan Dávalos y Toledo en 1616. Cada autor hizo un esbozo biográfico del oidor y una reseña de la visita como preámbulo de cada transcripción.⁵¹

En 1993 Luis Fernando Molina Londoño transcribió la síntesis de la visita de Francisco de Herrera Campuzano a Antioquia, hecha por el escribano Rodrigo Zapata de Lobera, donde registró los beneficios de la visita a petición de la Real Audiencia de Santafé consolidados en número de encomiendas, indios

49. Berta Ares Queija, *Tomás López Medel. Visita a la Gobernación de Popayán. Libro de tributos (1558-1559)* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1989); Berta Ares Queija, *Tomás López Medel. Trayectoria de un clérigo oidor ante el Nuevo Mundo* (Guadalajara: Institución Provincial de Cultura Marqués de Santillana, 1993).

50. Hermes Tovar Pinzón, *Relaciones y visitas a los Andes*, tomo 4 (Bogotá: Colcultura-Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1995).

51. Jean-Pierre Berthe, Thomas Calvo, Águeda Jiménez Pelayo, *Sociedades en construcción. La Nueva Galicia según las visitas de oidores (1606-1616)* (Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2000).

y pago de tributos. El documento está precedido por una reseña biográfica del oidor y la definición de las visitas a la tierra o de indios.⁵²

En 2010, los historiadores Juan David Montoya y José Manuel González publicaron una selección de los documentos más relevantes de los expedientes disponibles de la visita de Herrera Campuzano. La primera parte de su libro contiene una descripción de la conformación del territorio antioqueño, su sociedad y su geografía, así como una reseña biográfica del oidor.⁵³

El aspecto cuantitativo de las visitas a la tierra ha sido uno de los más estudiados, en especial por los historiadores económicos. En Colombia la primera obra que utilizó las visitas a la tierra como fuente fue la de Germán Colmenares *La Provincia de Tunja en el Nuevo Reino de Granada. Ensayo de historia social (1539-1800)*, escrita a finales de la década de 1960. Luego de haberse instalado la Audiencia en el territorio del Nuevo Reino de Granada, la primera visita de la tierra se hizo en la provincia de Tunja, dada su importante población. A partir de entonces, las visitas fueron frecuentes. Colmenares contó con un importante acervo documental que le permitió, por un lado, estudiar los cambios de la organización social indígena a lo largo del tiempo y, por el otro lado, analizar la disminución poblacional, las formas de dominación y los conflictos por las tierras de los indios.⁵⁴

Antoinette da Prato-Perelli realizó en 1990 un estudio demográfico de las encomiendas del oriente de Venezuela, visitadas en 1688 por el oidor Fernando de la Riva Agüero a las encomiendas del oriente venezolano.⁵⁵ De igual forma, en 2004 Mariángeles Mingarro Arnandis analizó la demografía de las encomiendas de Tunja de acuerdo con los informes de visitantes y evidenció la destrucción de la familia y la catástrofe demográfica de los indios de Tunja.⁵⁶

52. Luis Fernando Molina Londoño, "Visita del oidor Francisco de Herrera Campuzano a los indios de la provincia de Antioquia (1614-1616)", *Estudios Sociales* 6.1 (1993): 137-77.

53. Montoya Guzmán y González Jaramillo, *Visita a la provincia de Antioquia*.

54. Germán Colmenares, *La Provincia de Tunja en el Nuevo Reino de Granada. Ensayo de historia social (1539-1800)* (Tunja: Publicaciones de la Academia Boyacense de Historia, 1984).

55. Antoinette da Prato-Perelli, *Las encomiendas de Nueva Andalucía en el siglo xvii. Visita hecha por don Fernando de la Riva Agüero oidor de la Audiencia de Santo Domingo. 1688*, vol. 1 (Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1990).

56. Mariángeles Mingarro Arnandis, *Tributo y familia en Nueva Granada: la provincia de Tunja en los siglos xvii y xviii* (Castellón de la Plana: Universitat Jaume I, 2004).

Por su parte, Montserrat Domínguez Ortega estudió la producción agraria de las encomiendas de Tunja a finales del siglo XVIII, cuando se llegaba a la desaparición de los pueblos de indios y la ocupación de sus territorios por parte de españoles y blancos.⁵⁷

De acuerdo con el llamado de Ruiz Rivera, la visita también ha sido empleada como fuente para la historia social y cultural de los grupos indígenas. Para el caso colombiano existen dos trabajos de la década de 1980. María del Carmen Borrego Plá empleó la visita de Martín Camacho a los indios bogas de la gobernación de Santa Marta entre 1597 y 1598. La autora realizó una detallada descripción de la situación laboral de los indios como bogas en el río Magdalena y de la legislación sobre su trabajo.⁵⁸ Carl Henrik Langebaek utilizó las visitas tempranas del Nuevo Reino de Granada para mostrar, en los indios conquistados por los españoles, las permanencias culturales de sus antepasados, entre ellas el carácter autosuficiente de la economía muisca y su patrón de poblamiento disperso y móvil.⁵⁹

En 1990, la antropóloga Martha B. Anders estudió a los indígenas mitimaes, quienes en el Imperio Inca eran enviados a lugares lejanos para cumplir una tarea específica. El estudio lo hizo a partir de tres visitas a la tierra en la región de Huánuco en el Perú. En este caso la visita a la tierra (las visitas de Juan de Mori y Hernando Alonso Malpartida en 1549, Diego Álvarez en 1557 e Íñigo Ortiz de Zúñiga en 1562) es una valiosa fuente de información etnográfica e histórica sobre los pueblos andinos del siglo XVI. Anders analizó en la estructura de las visitas aspectos como el cuestionario y los intereses que movían a los visitantes. Así, pudo estudiar la jerarquía sociopolítica, organización económica, tributos, redes sociales y de parentesco de los mitimaes. Las tres visitas permitieron a la autora analizar la evolución de la institución de los mitimaes en esos años.⁶⁰

57. Montserrat Domínguez Ortega, "Política agraria y control del territorio en el virreinato de la Nueva Granada: Las visitas de tierras", *Boletín de Historia y Antigüedades* 95.840 (2008): 47-83.

58. María del Carmen Borrego Plá, "Visita de Martín Camacho a los indios bogas de la gobernación de Santa Marta", *Anuario de Estudios Americanos* 38.1 (1981): 271-303.

59. Carl Henrik Langebaek, *Mercados, poblamiento e integración étnica entre los muiscas. Siglo XVI* (Bogotá: Banco de la República, 1987).

60. Martha B. Anders, *Historia y etnografía: los Mitmaq de Huánuco en las visitas de 1549, 1557 y 1562* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1990).

En 1993 María Rostworowski de Díez Canseco estudió el mundo andino peruano en los siglos XVI y XVII. La autora llamó la atención sobre la importancia de las visitas como fuente histórica que, dado su volumen y contenido, constituyen importantes “minas de información”. Sobre estos registros del ejercicio burocrático español, la autora arroja una sombra de duda sobre la veracidad de los testimonios, pues los jefes étnicos de mayor edad ya habían fallecido y los jóvenes no podían o no querían contestar ciertas preguntas para no perjudicarse.⁶¹

Patricio Hidalgo Nuchera, en su trabajo de 2001, explica las particularidades de las visitas a la tierra en las islas Filipinas. Entre sus conclusiones afirma que las visitas solo fueron eficaces durante el tiempo de su realización, mientras los oficiales reales estaban presentes, pues una vez terminada la visita los opresores de los indios permanecían en el lugar, por lo que su resultado a largo plazo era muy cuestionable.⁶²

61. María Rostworowski, *Ensayos de Historia Andina. Elites, etnias, recursos* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1993).

62. Hidalgo Nuchera, “Visitas a la tierra”, 207-25.

1. “Todos los indios, indias y muchachos, chicos y grandes”. Demografía y familia india en la provincia de Antioquia, 1614-1616

Dentro de esta hispanización y cristianización de la vida, la familia indígena sufrió cambios que afectaron el tamaño de la población de naturales. El análisis de la composición demográfica de los pueblos de indios de la provincia de Antioquia repartidos a los encomenderos de Guamocó, Cáceres, San Jerónimo del Monte y Santafé de Antioquia, permite ver los efectos que produjo sobre los naturales la alteración de su forma de vida y de reproducción, con la imposición del matrimonio monogámico católico y la disminución del grupo indio por causa de la mortalidad y el mestizaje. El propósito de este primer capítulo es responder cómo estaba compuesta la familia indígena que el oidor de la Real Audiencia del Nuevo Reino de Granada, Francisco de Herrera Campuzano, encontró en su visita a Antioquia entre 1614 y 1616.

A partir de la lista y descripción de los indios de cada repartimiento, hecha por el escribano de visitas Rodrigo Zapata de Lobera, se pueden apreciar aspectos de la composición familiar determinados por los españoles, así como costumbres previas al momento de su reducción, consideradas para ese tiempo como transgresiones a la norma, entre ellas las uniones sin matrimonio católico y la poligamia. Estas expresiones dan cuenta de niveles de asimilación de la

cultura española y, en ocasiones, de apatía por apropiarse de aspectos extraños a sus necesidades. Según Virginia Gutiérrez de Pineda, la Iglesia comprendía que los indios se valían de recursos para eludir las tareas de hispanización familiar, concentrada principalmente en volverlos monógamos. Por ello, la conversión religiosa del nativo debía ser integral, de lo contrario el indio estaría consciente de la imposición de un nuevo sistema lleno de desventajas.¹

1.1 Encomiendas y encomenderos: el itinerario de la visita

En la TABLA 1, se encuentra un resumen numérico de los indios que Francisco de Herrera Campuzano contabilizó en su visita a las jurisdicciones de la provincia de Antioquia.

TABLE 1
Total de indios de la provincia de Antioquia, 1614-1616

Jurisdicción	Encomenderos	Tributarios	Mujeres e hijos	Reservados	Total indios
Guamocó	8	24	106	0	130
Cáceres	18	341	753	43	1.137
San Jerónimo del Monte	8	90	236	10	336
Antioquia	19	409	1.082	85	1.576
Totales	53	864	2.177	138	3.179

Fuente: Elaboración propia a partir de AGN, Bogotá, Colonia, VA Tomo II, Beneficios de la visita del oidor visitador Francisco de Herrera Campuzano a la provincia de Antioquia, 1616, ff. 385-393.

1. Virginia Gutiérrez de Pineda, *La familia en Colombia. Trasfondo histórico* (Medellín: Ministerio de Cultura/Universidad de Antioquia, 1997), 231.

De acuerdo con estos datos, en la provincia de Antioquia para aquel momento habría una población total de 3.179 indios, de ellos 864 eran tributarios, llamados también “útiles” por ser hombres cabeza de familia y mayores de dieciséis años. Esa población indígena estaba encomendada en cincuenta y tres españoles y sus descendientes, es decir, habría alrededor de sesenta indios en promedio por repartimiento. Este bajo número de indios por encomienda denota que la importancia de esa institución en Antioquia recaía en el prestigio que otorgaba ser encomendero, pues constituía un premio ganado por los conquistadores de las provincias de indios, quienes merecían el honor de convertirse en encomenderos y lucrarse de la producción de las tierras de los indios y del rentable trabajo de estos en las minas. La encomienda era, entonces, la realización de las aspiraciones señoriales del conquistador, con ella obtenía relevancia social, se destacaba dentro del reducido grupo de vecinos y podía aspirar a participar políticamente en la ciudad o villa y en la región.² No hay que olvidar que para la mayoría el tributo indio era un complemento de la minería, principal actividad económica de la provincia en esa época, en la que invertían en la compra de mano de obra esclava.³

La visita del oidor Francisco de Herrera Campuzano, que duró un año y medio, se inició en Zaragoza, a donde llegó en agosto de 1614. Llegó a Antioquia por orden de la Real Audiencia, con el fin administrar el patrimonio dejado por Domingo de Alzate, vecino de Zaragoza y el minero más rico del Nuevo Reino de Granada, quien contaba al momento de fallecer con 300 esclavos negros y una fortuna calculada en cien mil pesos, equivalentes a 150.000 ducados. El oidor se encargó de pagar las deudas de Alzate que ascendían a 70.000 pesos de oro y al terminar esa diligencia fue designado como visitador de la provincia de Antioquia. En ese momento, tuvo la misión de hacer las tasas sobre los

2. Ana María Presta, “Encomienda, familia y redes en Charcas colonial: los Almendras, 1540-1600”, *Revista de Indias* 57.209 (1997): 23.

3. Por aquellos años existía en la provincia una gran población esclava. Según el presidente de la Real Audiencia de Santafé, Francisco de Sande en 1598 en Zaragoza trabajaban en la minería tres mil esclavos y en toda Antioquia había seis mil. Es decir, que la población negra era más numerosa que la indígena. Véase: Germán Colmenares, *Historia económica y social de Colombia I, 1537-1719* (Bogotá: Tercer Mundo Editores/Universidad del Valle/ Banco de la República/Colciencias, 1997), 305-6.

tributos de los indios, corregir a los encomenderos y poblar a los naturales en pueblos.⁴

En Zaragoza, ciudad minera a orillas del río Nechí, el oidor no encontró indios. El grueso de la población lo conformaban alrededor de dos mil esclavos negros, dedicados a extraer el oro de las playas del río, al mando de algunos españoles. Por tanto, la agricultura, actividad más propia de los indígenas, debía ser escasa para cubrir, en parte, la alimentación de los esclavos. Pese a ello, la riqueza de las minas de aluvión, durante ese primer ciclo de esplendor aurífero, permitía traer de acarreto desde Santafé, Tunja y otros lugares los bastimentos para españoles y negros.

De acuerdo con una descripción de 1608, en solo veintisiete años de fundada Zaragoza, de sus minas ya se habían extraído más de seis millones de pesos de oro. Se decía que su clima candente no era muy benigno para los españoles, aunque sí para los negros quienes por sus características físicas tendían a adaptarse mejor al calor. No obstante, los documentos de la época registran altas mortalidades de la población esclava. La gran riqueza del oro no incentivaba el desarrollo de la agricultura pero sí el consumo de alimentos de alto costo por parte de sus mineros: “Doscientos moradores, tierra áspera, montuosa, que lo más no se puede andar a caballo, es de buen temple, mucho oro y pocos naturales, no hay legumbres y frutas o ningunas, no porque no se darán sino que con la saca de oro se han descuidado y no los mercaderes en llevarle muchas cosas por quitárselo que de Santafé y Tunja les llevan harina, bizcocho, vino, jamones, quesos, mantas, lienzos, sombreros, alpargates y otras cosas. El trato de ellas a todos necesario”.⁵

A propósito de este comercio, la descripción de Tunja de 1610 reseña los alimentos producidos en su suelo y los lugares de destino, desperdigados por el Nuevo Reino. “De ella hay sacas de harina para Santafé y Mariquita; bájase por el río grande con bizcochos, quesos, jamones, mantas, lienzos, alpargatas, sayal,

4. Juan David Montoya Guzmán y José Manuel González Jaramillo, *Visita a la provincia de Antioquia por Francisco de Herrera Campuzano, 1614-1616* (Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 2010), 24-25.

5. Hermes Tovar Pinzón, *Relaciones y visitas a los Andes*, tomo 3 (Bogotá: Colcultura-Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1995), 499-500.

frisas, frazadas y otras muchas cosas a Mompo, Zaragoza, Remedios, Cáceres, Cartagena, Santa Marta, Tenerife, Antioquia, Gobernación de Popayán, Mérida y otras muchas partes”⁶

En 1610, Bartolomé de Alarcón, quien vivió la mayor parte de su período como gobernador de la provincia (1608-1614) radicado en Zaragoza, pues allí era encomendero y se lucraba de la producción minera, ordenó al capitán Juan Pérez Garavito la conquista y reducción de las provincias del Guamocó, localizadas a medio camino entre los ríos Nechí y Magdalena. Allí habían encontrado nuevas riquezas de oro y se habían repartido entre ocho encomenderos los escasos indios encontrados. El gobernador Alarcón relataba ese episodio en 1611 de la siguiente forma:

Envié al capitán Juan Pérez Garavito a que poblase la provincia de los indios llamados guamocós de distrito de esta gobernación y llevando soldados y gente y lo necesario ha poblado en nombre de V. Maj. la ciudad de San Francisco del Antigua y tiene de paz y amistad la mayor parte de los caciques e indios que ha acudido con muy gran demostración de recibir la policía cristiana y con solos medios suaves y blandos y también ha descubierto minas de oro de muy gran riqueza que las ha empezado a laborar y los indios muy adornados de joyas de oro es demostración de ser la tierra muy rica aunque es la gente poca será de consideración está población.⁷

En la ciudad de Zaragoza, el 12 de septiembre de 1614, el mulato Pedro Manuel declaró que hacía cuatro años había participado como soldado del capitán Juan Pérez Garavito en la pacificación de los indios del Guamocó. Allí encontraron alrededor de cuarenta indios gandules o chontales con sus mujeres, hijos y chusma, que vivían en cuatro o cinco bohíos muy distantes entre sí. Cuando los indios se percataron de la presencia de los españoles huyeron hacia la otra banda del río de Itigüi en dirección al río de la Magdalena, a donde los persiguieron. Fueron hallados en otros tres o cuatro bohíos. Luego de que los españoles les hubieron “dado la paz”, regresaron a sus asientos originales, en donde

6. Citado por Luis Ospina Vásquez, *Industria y Protección en Colombia 1810-1930* (Bogotá: Oveja Negra, 1974), 91.

7. AGI, Sevilla, Audiencia de Santa Fe, 51, R. 1, N. 12, 12 de junio de 1611, f. 1r.

el capitán Juan Pérez Garavito los apuntó y repartió en ocho encomiendas: al gobernador Bartolomé de Alarcón le correspondió el cacique Oquenda y su gente; al capitán Garavito, el cacique Ciguaná; A Sebastián Garavito, su sobrino, el capitán Guarime; A Juan de Encio, el principal y cacique Yabe; A Francisco Ortiz Chiquillo, un capitán llamado Camasa; al capitán Pedro Zatorre, un indio llamado Yaguare; a Hernando Díaz de Campos, otro indio llamado Orosu y al capitán Francisco Corral, un indio capitán llamado Ypia, “con los demás indios e indias y chusma que se le apuntó”. Según Pedro Manuel, por haber sido repartidos en ocho encomiendas las familias quedaron desintegradas: “dividieron los padres de los hijos y hermanos de hermanos”. Además los indios se quejaron por servir a tantos amos, separados de dos a tres leguas unos de otros. Por eso “quedaron muy desconsolados”.⁸

Según fray Pedro Simón, contemporáneo de los hechos, Guamocó fue trasladada del lugar donde la fundó Pérez Garavito a otro terreno cercano. En su descripción escrita hacia 1626, dice: “Pienso estuvo en otra parte, no lejos de donde está ahora mejorada en sitio, esta ciudad de San Francisco de Guamocó”.⁹

Los vecinos de Zaragoza advirtieron al oidor Herrera Campuzano de la fragosidad de los caminos que conducían a San Francisco de la Antigua, fundada por los españoles en las provincias del Guamocó, que hacían imposible el tránsito a caballo. Ellos preferían hacer ese viaje a pie aunque tuvieran la mayor parte del tiempo el agua a la rodilla. Además, existían otros peligros como las fieras salvajes y el mal temple de esas tierras. Es posible que estas advertencias respondieran al escaso interés de los encomenderos por testimoniar ante el oidor su riqueza minera. Así que, atendiendo sus llamados, debió realizar la visita al Guamocó desde Zaragoza, donde los testigos hicieron relación de los 135 indios de aquellas provincias.¹⁰

Fray Pedro Simón describió la entrada desde Zaragoza a las provincias del Guamocó de la siguiente manera:

8. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo III, Zaragoza y Guamocó, ff. 335v-338r.

9. Pedro Simón, *Noticias Historiales de las conquistas de tierra firme en las Indias Occidentales*, vol. 4 (Bogotá: Biblioteca Banco Popular, 1981), 451.

10. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo III, Zaragoza y Guamocó, ff. 189r-438v.

Entrase a ella desde Zaragoza por el real de minas que llaman de San Agustín, cuatro leguas de esta ciudad, y desde este, catorce o diez y seis a la del Guamocó que, caminando con cargas, se llega en seis días holgando uno a la mitad, para poder sufrir las cabalgaduras el trabajo e incomodidad del camino, por no haber hierba ni ningún otro pasto que coman más que maíz que se lleva para el efecto. Es el camino fragoso y áspero, de colgadas y peinadas cuestras, forzosas a subir-las y bajarlas, raíces entretejidas unas con otras, y no lo hacen menos penoso los ríos y quebradas harto caudalosas, rápidas y peligrosas, que se pasan el agua a la cinta y cuando menos a la rodilla. Y así, los españoles tienen por más seguro y de menos peligro caminar por allí a pie con alpargatas, si bien dan con esto en otro mayor riesgo y bien notorio de la vida, de las picaduras de venenosas culebras de que abundan todos aquellos países. Que considerando los muchos tigres que también hay podemos decir los puso Dios por defensa de aquella tierra tan rica, para moderar la avaricia humana.¹¹

En Guamocó ocho encomenderos se beneficiaban de los veintinueve indios tributarios que quedaban de los cuarenta gandules encontrados apenas cuatro años atrás (ver TABLA 2). Para esta población, la mortalidad había sido alta a partir del momento en que fueron reducidos; en esos pocos años habían muerto treinta y nueve de los 161 naturales encontrados, es decir casi una cuarta parte de ellos.¹²

El señor oidor estuvo enfermo de “fiebres” (tal vez contrajo paludismo o dengue) durante algunos meses en Zaragoza. Allí, le practicaron sangrías para su curación.¹³ Su delicado estado de salud no le impidió que tomara severas medidas en contra de los encomenderos y los mayordomos que abusaban de los indios de los repartimientos del Guamocó. Así registró Rodrigo Zapata, escribano de la visita, la terapéutica de la época inspirada en la teoría hipocrática de los cuatro humores. En el informe final de su visita, el escribano consignaba:

11. Simón, *Noticias Historiales*, 451.

12. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo III, Zaragoza y Guamocó, ff. 244r-248v.

13. En un texto del *Corpus Hipocraticus* (De la naturaleza humana) se expone la teoría de los humores (*kymos*), identificados por Polibo (201-120 a.C.) como sangre, bilis amarilla, bilis negra y flegma, originados en el corazón, hígado, cerebro y bazo, respectivamente y de cuyas alteraciones se producían las enfermedades. A partir de esta interpretación la sangría fue considerada un acto terapéutico racional con el que se busca recuperar el equilibrio humoral perdido. Jorge Manrique, “La sangría: del mito al logos y del rito a la técnica”, *Médicos y medicinas en la historia* 1.3 (2002): 6-7.

Y así mismo certifico que el dicho señor oidor en la dicha ciudad de Zaragoza estuvo enfermo con calentura. Y fue sangrado muchas veces. Y con peligro y riesgo según dijeron los médicos, así mismo después de haber venido el dicho señor oidor a la dicha ciudad de Antioquia dentro de un mes, de cómo llegó a ella volvió a enfermar de calenturas. Y se le continuaron todo el tiempo, que desde entonces estuvo en la dicha ciudad hasta que salió de ella, fueron nueve meses, que todavía lo estaba. Y en ella le sangraron veinte veces. Y le purgaron muchas veces y sin embargo de las dichas enfermedades, sangrías y purgas, asistía y asistió ordinariamente al despacho de la dicha visita, y a ordenar, juzgar y determinar todo lo en ella contenido, y en las dichas comisiones que llevó a su cargo sin que por las dichas enfermedades se parase el despacho.¹⁴

TABLA 2
Tributarios de Guamocó, 1614-1616

	Encomendero	Número de tributarios
1	Alarcón, Bartolomé de. (Gobernador)	8
2	Pérez Garavito, Juan (Capitán)	5
3	Corral de Esquivel, Francisco	4
4	Díez Campos, Hernando	3
5	Garavito, Sebastián	3
6	Encio, Juan de	2
7	Zatorre, Pedro (Capitán)	2
8	Ortiz Chiquillo, Francisco	2
	Total de tributarios	29

Fuente: Elaboración propia a partir de Rodrigo Zapata de Lobera, “Encomiendas, encomenderos e indígenas tributarios del Nuevo Reino de Granada en la primera mitad del siglo xvii”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 2 (1964): 520-23.

14. AGN, Bogotá, Colonia, va, Tomo II, Resumen, ff. 392r-392v.

El visitador quitó a los encomenderos de Zaragoza el servicio personal que recaía en los indios de Guamocó, mandó a concentrarlos en un sitio sano, cómodo y fértil, pues se hallaban dispersos por la región. Allí debían tener doctrina todo el año con un sacerdote al que se le debía pagar un estipendio de 300 pesos de oro de veinte quilates, prorratedos entre los encomenderos para su sustento y mantenimiento.¹⁵

El oidor Herrera Campuzano llegó a Cáceres el 11 de noviembre de 1614 y permaneció hasta principios de mayo de 1615. Allí se encontró con una presencia más grande de población indígena, que además había adquirido las costumbres y prácticas impuestas por los españoles en mayor medida que los indios del Guamocó.

De acuerdo con la descripción de Popayán de 1583, la ciudad de Cáceres y su jurisdicción eran descritas así: “Es tierra nueva y de montaña, pocos naturales y hay gran falta de comida, tierra rica de mucho oro y se saca mucho porque lo hay mucho en la tierra. Vase por allí a Cartagena por un río abajo, tienen allí la fundición y es de la gobernación de Rodas, hay 150 negros sacando oro, es tierra de muchos ríos y quebradas. La tierra muy áspera de montañas, tierra de poca fruta, no hay cría de ganados”.¹⁶

Entre los encomenderos de Cáceres informados en la TABLA 3 estaba el encomendero más importante de ese momento en Antioquia, Alonso de Rodas Carvajal, quien detentaba un gran poder político y económico en la provincia.¹⁷ La presencia de tres mujeres encomenderas en la ciudad de Cáceres, Mencia

15. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo II, Resumen, ff. 385r-385v.

16. Hermes Tovar Pinzón, *Relaciones y visitas a los Andes*, tomo 1 (Bogotá: Colcultura-Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1995), 453.

17. Alonso de Rodas Carvajal era el hijo mestizo de Gaspar de Rodas. Aunque se prohibía que los mestizos fueran encomenderos, este poseía cinco de las más importantes encomiendas de Cáceres, San Jerónimo del Monte y Antioquia. Llegó a disponer de 139 indios tributarios, del total de 864 tributarios de la provincia. Tenía tierras en los valles de Aburrá y San Nicolás, con hatos de ganado mayor, que le permitieron monopolizar el abasto de ganado en la provincia. El principal elemento que influía en la concepción negativa del mestizo era su ilegitimidad. En Hispanoamérica, fueron raras las uniones legítimas entre españoles e indios en los siglos XVI y XVII. Al indio se le asignó una naturaleza vil, de siervo y derrotado; mientras que los españoles eran cristianos e hidalgos. El matrimonio, como cuestión de estatus social y económico, debía hacerse entre similares: para el español, casarse con una india es una aberración. Véase: Jean-Paul Zúñiga, *Espagnols d'outre-mer. Émigration, métissage et reproduction sociale à Santiago du Chili, au 17e siècle* (Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2002), 174.

de Olarte y Vargas, María de Herrera y Catalina Alférez, demuestra el papel trascendental que jugaron las mujeres dentro de la sociedad hispánica. Mujeres viudas y solteras administraron encomiendas, minas y estancias y fueron el centro de la vida familiar.

TABLA 3
Tributarios de Cáceres, 1614-1616

	Encomendero	Encomienda	Número de tributarios
1	Valdés Meléndez, Juan de	Sabaneta, Taubina, Taquiburi y Acabru	50
2	Rodas, Alonso de. (Capitán)	San Andrés y Ciritave, Quebrada de Santa María y Loma de los aguacates	42
3	Fernández de las Heras, Paulo	Quinabo y Uribo	31
4	Alfaro, Pedro	Valle de San Andrés	27
5	Rivera, Esteban de	Carime	27
6	Heredia Valenzuela, Francisco de	Ormaná y Soama	23
7	Durán Soltiño, Martín	Tacu	17
8	Betancur, Lucas de	La Mosca	16
9	Pinto Vellorino, Juan	Quirquinsi	15
10	Fernández, Sotomayor, Luis (Alférez)	Urri	14
11	Olarte y Vargas, Mencia de	Noaba	14
12	Cañizares, Pedro de	Querquia	11
13	Rodríguez Villamizar, Alonso	Arate	10
14	Herrera, María de	Quirquinsi	9
15	Ramírez Ortiz, Luis	Omaga	7
16	Alférez, Catalina	Cacami	4
	Total de tributarios		317

Fuente: Elaboración propia a partir de Rodrigo Zapata de Lobera, “Encomiendas, encomenderos e indígenas tributarios del Nuevo Reino de Granada en la primera mitad del siglo xvii”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 2 (1964): 520-23.

Doña Mencia de Olarte, encomendera de los indios de Noaba, era hija de don Luis Céspedes y Vargas y de doña Isabel Archuleta de Aguilera. Heredó la encomienda de su padre en 1599. Y Catalina Alférez, encomendera de Cacami en Cáceres, casada con Bartolomé Garcés, quedó como administradora de los indios de la encomienda de su marido, que se ausentó de Cáceres en 1582 y no volvió quizá por haber muerto.¹⁸ Estas dos mujeres son ejemplo de que las hijas transmitían la importancia social del padre español y la escasez de mujeres les permitía vincularse mediante el matrimonio con encomenderos. Esto les confería poder.¹⁹

En Cáceres había 1.137 indios en manos de dieciséis encomenderos, que recibían los frutos del trabajo de 341 varones tributarios o útiles. Las mujeres también aportaban su trabajo en la casa del encomendero, en las rozas de maíz y en las minas.

En Arate, encomienda de Alonso Rodríguez de Villamizar, había trabajado, como cocinera y panadera, la india Constanza, casada con Martín, indio destinado a las labores mineras. Por tal motivo, Rodríguez periódicamente le obsequiaba una manta de algodón. Mientras tanto la madre de este encomendero, doña María de Cañizares, había tenido en su casa de la ciudad Cáceres a Elena, Constanza, Bárbara como cocineras y panaderas, Francisca y Beatriz en el oficio de labranderas, y Teresa y Jerónima china, sirviendo en su casa.²⁰ Según el indio Pedro Toriba, las mujeres solían trabajar al lado de los hombres, en el acarreo de cargas de maíz, plátanos, yucas, batatas, auyamas, ají, yuyos, arracachas, rascaderas y otros tubérculos para el sustento de casa. Estos fardos los traían desde las estancias de Arate y de Tacotora, ubicadas a media legua de camino, hasta la casa del encomendero y de doña María de Cañizares.²¹

18. William Jaramillo Mejía, *Antioquia bajo los Austrias*, vol. 2 (Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1998), 270 y 315.

19. Las esposas de los encomenderos eran las mujeres más importantes e influyentes del Perú, con una posición tan destacada como las de sus maridos. Eran las cabezas de grandes casas de dependientes, sirvientes y esclavos. Con frecuencia quedaban a cargo de las encomiendas y los asuntos de sus maridos. Aunque no se esperaba de ellas un óptimo desempeño en esa función, las mujeres de los encomenderos, lograron una continuidad social y económica aún después de la muerte del encomendero. James Lockhart, *El Mundo Hispanoperuano, 1532-1560* (México: Fondo de Cultura Económica, 1982), 201-2.

20. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo I, Arate, ff. 316v-317r.

21. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo I, Arate, f. 336v.

En San Jerónimo del Monte, ocho encomenderos tenían bajo su mando a 336 indios grandes y chicos, noventa de ellos varones tributarios (ver TABLA 4).

TABLA 4
Tributarios de San Jerónimo del Monte, 1614-1616

	Encomendero	Encomienda	Número de tributarios
1	Rodas, Gaspar de	Ure	21
2	Rodas, Alonso de. (Capitán)	Guirava	17
3	Lorenza de [...]	Agracabal y Taquemari	13
4	Díaz Jara, Francisco	Tugamíes y Ocimitíes	12
5	Valdivia, Andrés de	Motocoes	8
6	Sarmiento, Pedro Pablo	Totama	8
7	Bolívar, Sebastián de	Yguanca	7
8	Vivas, Diego	Ure	4
	Total de tributarios		90

Fuente: Elaboración propia a partir de Rodrigo Zapata de Lobera, “Encomiendas, encomenderos e indígenas tributarios del Nuevo Reino de Granada en la primera mitad del siglo xvii”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 2 (1964): 520-23.

No se dispone de los documentos de esta parte de la visita, pero la lista incluye a los descendientes de los primeros gobernadores de la provincia, Andrés de Valdivia y Gaspar de Rodas, ejerciendo su influencia en esa villa.

A la jurisdicción de la ciudad de Santafé de Antioquia llegó el oidor en mayo de 1615. En ese entonces disponía de una extensión territorial más amplia, de de el río Cauca hasta el valle de Rionegro, y desde las provincias de los urraos en el occidente, hasta los tahamíes en el este y los véjicos y titiribíes en el sur.

La *Relación de Popayán y del Nuevo Reino* de 1559-1560 dice que en la villa de Santafé habría cinco o seis mil indios “de mala desistión y están de mala paz, y a esta causa el licenciado Tomás López ni los visitó ni tasó”. Según esta relación, los indios eran gente desnuda que comía carne humana, no tenían señores ni caciques pues todo era behetría. También se enumeran once vecinos que

llevaban a las minas 115 indios. Los vecinos de la villa eran: Juan Taborda, Gaspar de Rodas, Bartolomé Sánchez, Francisco de Magallanes, Francisco Moreno, Luis de Avilés, Diego de Maqueda, Juan de Zabala, Juan de Aldana, Francisco de Guzmán y Gil López.²²

De acuerdo con la obra de Juan López de Velasco, recopilada entre 1571 y 1574, la villa de Santafé de Antioquia estaba situada doce o catorce leguas al sur del lugar donde antiguamente se había poblado la ciudad de Antioquia, cerca de las minas de Buriticá. Era pueblo de once o doce vecinos, todos encomenderos, que contaban aproximadamente con cinco o seis mil indios tributarios. Allí residía un teniente de gobernador, dos alcaldes ordinarios y los demás oficiales del concejo. En lo temporal esta villa pertenecía al distrito de la Audiencia de Nuevo Reino, y en lo espiritual de la diócesis del obispado de Popayán. Para López de Velasco el temple o clima de Antioquia era “más caliente que frío”, sus campos eran los adecuados para criar ganado por las buenas dehesas y cabañas de que disponía. También era rica en minas de oro ubicadas generalmente en arroyos y quebradas. Este cronista afirmaba que, para la segunda mitad del siglo XVI, los indios de Antioquia no habían sido descritos ni tasados, pues estaban mal pacificados. Era gente desnuda que comía carne humana y rescataban indios de otras provincias para sacrificarlos y comérselos.²³

En la ciudad de Antioquia, el oidor Herrera Campuzano encontró apenas una cuarta parte de la población, correspondiente a seis mil indios descritos cuarenta años atrás por Juan López de Velasco. En la jurisdicción de la capital de la provincia había diecisiete encomenderos que tenían en total 1.576 indios y de estos 409 eran tributarios, según el informe hecho por el oidor en 1616; o 370 de acuerdo con las listas redactadas por Rodrigo Zapata en 1653 (ver TABLA 5).²⁴

22. “Relación de Popayán y del Nuevo Reino 1559-1560”, *Cespedesía* 45-46 (1983): 50-51.

23. Juan López de Velasco, *Geografía y descripción universal de las Indias* (Madrid: Ediciones Atlas, 1971), 209.

24. No se dispone de la totalidad de listas y descripciones de las encomiendas de esta jurisdicción, sin embargo, la diferencia entre los dos totales es tan solo de treinta y nueve indios varones, cantidad que no afecta los objetivos de este ejercicio. Véase: Luis Fernando Molina Londoño, “Visita del oidor Francisco de Herrera Campuzano a los indios de la provincia de Antioquia (1614-1616)”, *Estudios Sociales* 6.1 (1993): 137-77; Rodrigo Zapata de Lobera, “Encomiendas, encomenderos e indígenas tributarios del Nuevo Reino de Granada en la primera mitad del siglo XVII”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 2 (1964): 520-23.

TABLA 5
Tributarios de Santafé de Antioquia, 1614-1616

	Encomendero	Encomienda	Número de tributarios
1	Rodas, Alonso de. (Capitán)	Peques y Véjicos	55
2	Urnietta, Miguel de. (Capitán)	Noques, Urraos, Guaraquíes	42
3	Martínez, Francisco (Capitán)	Guaracúes, Catías y Taitaes	36
4	Rodas, Alonso de. (Capitán)	Aburrá y Amicías	25
5	Daza, Miguel	Peque y Agua de la Sal	20
6	Rúa, Bartolomé de la	Peque	20
7	López, Manuel (el menor)	Pencos y Carautas	19
8	Arce, Francisco de	Peque	18
9	Luna, Antonio de	Loma de la Fragua	17
10	Rodas, Alonso de. (Capitán)	Guaracúes	17
11	Silva, Pedro de	Titiribíes y Véjicos	15
12	Alférez, Francisco	Uramas y San Matías	15
13	León del Castillo, Juan	Manías y Amicías	14
14	Machado, Antonio. (Capitán)	Toyubanos y Agua de la Sal	14
15	Márquez, Melchor	Bruto	11
16	Guzmán, Francisco de. Capitán	Penderisco	9
17	Miranda, Diego de	Sirima y La Sal	9
18	Gómez, Gaspar	Sisquiarco	8
19	Ruiz de la Cámara, Diego	Tahamí y Véjicos	6
	Total de tributarios		370

Fuente: Elaboración propia a partir de Rodrigo Zapata de Lobera, “Encomiendas, encomenderos e indígenas tributarios del Nuevo Reino de Granada en la primera mitad del siglo xvii”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 2 (1964): 520-23.

Algunos aspectos enunciados en la descripción de las encomiendas de Guamocó, Cáceres y Santafé de Antioquia denotan en parte la catástrofe demográfica que significó para la población indígena la presencia española en el territorio. La descripción demográfica y los cambios en la composición familiar de los indios permiten ver la transformación de dicha población bajo el sistema de la encomienda.

1.2 Descripción de la población indígena de Antioquia

El análisis que sigue sobre la composición por género y por edad se elaboró a partir de los datos de 1.482 indios de los 3.179 que registraron el oidor y su escribano de visita. Ellos corresponden al 42,6% del total. Comprende veinticinco de las algo más de cincuenta encomiendas visitadas (cincuenta y tres según el informe de 1616 y cincuenta y uno de acuerdo con el de 1653). Aunque la población no esté completa, el porcentaje trabajado permite tener una idea sobre la composición demográfica de esta sociedad.²⁵

En cuanto a la composición por géneros, de los 1.482 indios, las mujeres (744) y hombres (738) tenían una proporción muy similar (ver TABLA 6). Por tanto el índice de masculinidad, que equivale al número de hombres existente por cada cien mujeres, es muy cercano a cien (99.2). La igualdad de géneros puede deberse a la influencia de la práctica católica de fomentar la familia patriarcal viviendo unida en repartimientos, así que la mayor parte del crecimiento demográfico era resultado de la reproducción natural vegetativa de la población, pues no hubo migraciones en masa. También se debe a la existencia de trabajos diferentes en la misma localidad: los hombres se dedicaban a la minería y la agricultura, y las mujeres a oficios del hogar y a trabajar en casas de encomenderos, por tanto no prevalecía un género en respuesta a una actividad económica determinada.

25. El cuerpo de la visita trabajado se encuentra en los tres tomos de Visitas a Antioquia y en el tomo VI de Miscelánea. La lista y descripción del repartimiento de Urri del alférez Luis Fernández de Sotomayor en Cáceres está en un pleito de 1615 entre este encomendero y Francisco de Heredia Valenzuela. AGN, Bogotá, Colonia, CI, Tomo 39, doc 16, ff. 409-522.

TABLA 6
Población india de Antioquia según género y edad, 1614-1616

Rango de edad	Hombres	%	Mujeres	%	Total	%
1 a 5	141	22,9	160	26,5	301	24,7
6 a 10	105	17,1	68	11,3	173	14,2
11 a 15	58	9,4	35	5,8	93	7,6
16 a 20	52	8,5	77	12,7	129	10,6
21 a 25	45	7,3	47	7,8	92	7,5
26 a 30	79	12,8	93	15,4	172	14,1
31 a 35	36	5,9	25	4,1	61	5,0
36 a 40	88	14,3	105	17,4	193	15,8
41 a 45	25	4,1	13	2,2	38	3,1
46 a 50	29	4,7	40	6,6	69	5,7
51 a 55	14	2,3	3	0,5	17	1,4
56 a 60	38	6,2	29	4,8	67	5,5
61 y más	11	1,8	6	1,0	17	1,4
Total	721	50,70	701	49,3	1.422	100

Fuente: Elaboración propia a partir de AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomos I, II y III. AGN, Bogotá, Colonia, MISC, Tomo VI. Repartimientos de Cáceres: Ormaná y Soama, Sabaneta y Taubina, Ciritave, Taco, Arate y Urri. Repartimientos de Antioquia: Pencos y Carautas, Loma de la Fragua y Véjicos, Peques, Véjicos y sus anexidades, Bruto, Loma de la Fragua, Titiribíes y Véjicos, Norisco, Guaracús y Catías, Peque y Agua de la Sal, Noques y Sirima.

El cálculo de la edad de las personas se hacía a juicio del escribano, el oidor y los testigos presentes al momento de hacer la lista, pues por lo regular los indios desconocían su edad. Por ello es común encontrar expresiones como “al parecer de treinta años de edad” o “más de cuarenta y cinco años”, en ocasiones se describía a los indios que no habían asistido a la elaboración de la lista, por estar enfermos o ausentes en otros lugares, como “mozo” si era un indio joven y si era de mayor edad. Los presentes informaban que se trataba de un indio “viejo” o “muy viejo”.

Con los porcentajes de edades de las poblaciones masculina y femenina, se hizo una pirámide poblacional (GRÁFICO 1), que permite comparar los datos de cada rango.

En primer lugar, la base de esta pirámide muestra que la población se estaba reproduciendo. Pese a ello, esta es una pirámide atípica, pues no hay una tendencia marcada de disminución del número de individuos a medida que aumenta la edad. De acuerdo con los análisis de Julián B. Ruiz Rivera para la población de las encomiendas de Tunja, donde encontró pirámides poblacionales similares, esta pirámide presenta las características de una población en decadencia. A pesar de contar con una gran proporción de población menor de cinco años, la mortalidad durante los primeros años de vida era muy alta, como se ve en el descenso del rango de seis a diez años.²⁶

Los niños de uno a cinco años representaban el mayor porcentaje (24,7%) de la población. La mortalidad durante la infancia de las niñas era mayor que la masculina, pues aunque nacían más mujeres, los hombres tenían más posibilidades de sobrevivir. Las niñas de seis a diez años solo llegaban a componer el 11,3% de la población. Esto indica que los años inferiores no eran nada prometedores en términos demográficos, pues no se esperaban suficientes tributarios para reemplazar los mayores.

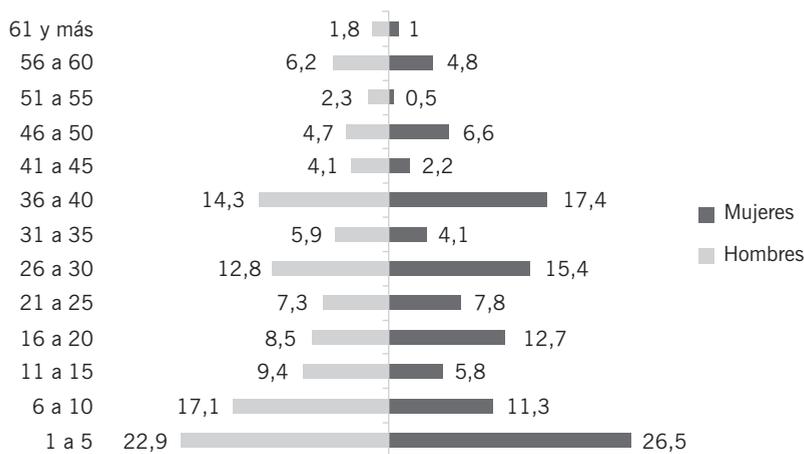
La pirámide de edades deja ver la existencia de una seria disminución entre la población que iba de los once a los veinticinco años, tal vez producto de una epidemia. Noble David Cook señala que para la América Andina se dieron brotes epidémicos importantes: entre 1585 y 1591 hubo epidemias de tifus, viruela y sarampión. En 1597 una epidemia de sarampión. En 1606 atacó la difteria, y entre 1611 y 1614 la población indígena se vio disminuida al padecer sarampión, tifus y difteria. En el Nuevo Reino de Granada hubo una grave epidemia de viruela de 1588 a 1589. Después de la visita de una de sarampión entre 1617 y 1618.²⁷

26. Julián Bautista Ruiz Rivera, *Encomienda y mita en Nueva Granada en el siglo xvii* (Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1975), 112-13.

27. Noble David Cook, “Epidemias y dinámica geográfica”, *Historia General de América Latina*, tomo 2, coords. Frank Moya Pons y Franklin Pease García-Yrigoyen (Madrid, Unesco-Trotta, 1999), 301-18.

GRÁFICO 1

Pirámide de edades en la provincia de Antioquia, 1614-1616



Fuente: Elaboración propia a partir de AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomos I, II y III. AGN, Bogotá, Colonia, MISC, Tomo VI.

La mayor parte de la población de esta sociedad estaba compuesta por personas adultas entre los veinte y cuarenta años. En la edad juvenil comprendida entre los dieciséis y veinticinco años, etapa de mayor productividad laboral y reproductiva, había una disminución de la población. Lo más grave de la escasa población juvenil femenina era que en un futuro se vería representado en menor cantidad de hijos.

Se presenta una saliente en hombres y mujeres en el rango que va de treinta y seis a cuarenta años (15,85%), es decir, que gran parte de la población en ese momento era adulta y muy cercana a llegar al promedio de esperanza de vida.

Los indígenas de esta población no tenían una vida muy larga, apenas el 17,1% de la población tenía más de cuarenta años de edad. De los 1.482 indios estudiados tan solo 149 tenían cincuenta años o más (ochenta hombres y sesenta y nueve mujeres). Aparte de estos, en la lista no se especificó la edad de otros veintitrés indios mayores que se encontraban ausentes en sus repartimientos. Por tanto fueron catalogados como “viejos” o “muy viejos” (cinco hombres y diecio-

cho mujeres), por lo que es de presumir que también tendrían más de cincuenta años. Sin embargo, del indio Luis Acocota de la encomienda de Ciritave de Alonso de Rodas, dijeron que era “muy viejo” y que luego se presentaría con su mujer ante el señor oidor. Lo particular es que cuando se presentó se supo que solo tenía cuarenta y cuatro años. Esto ofrece cierta idea de la edad asociada a la senectud de un individuo y pone en evidencia la esperanza de vida de aquella población.

De igual forma, aunque el término “mozo” alude a un hombre joven que no ha contraído matrimonio, dos indios de la encomienda de Juan Valdés Meléndez, cuyas edades no se precisaron, fueron descritos como mozos. Sin embargo Antón Meto, quien andaba monteando, estaba casado con Lucía Anteba de cuarenta años, y Pedro Uche, cuya esposa era María, de veintiséis años, ya tenía dos hijos. El estado civil y la edad de las esposas de Antón y Pedro, dan a entender que no eran tan jóvenes como afirmaron los testigos. Así que la exactitud en el registro de la edad fallaba cuando se empleaban términos genéricos como mozos y viejos.

La persona de mayor edad encontrada en los registros fue Hernando, cacique de la Loma de la Fragua, encomendado en Alonso de Rodas, quien tenía ochenta años. Las dos mujeres de mayor edad tenían setenta años: Felipa de los titiribíes, casada con Pedro Oribe, indio forastero natural de Cartago, e Isabel de los catías, madre del capitán don Pedro Cacique. Posiblemente, la longevidad de estos se debía a una vida más cómoda gracias a su relación con el cacicazgo.

Según la gráfica se trata de una población en decadencia, con gran parte de personas adultas pero con una baja edad de esperanza de vida, así que tenía escasas posibilidades de crecer en un futuro cercano por la disminución de población joven. La población de indígenas de la provincia de Antioquia estuvo expuesta a las enfermedades traídas por los conquistadores como viruela, sarampión, influenza y tuberculosis, que provocaban altos índices de mortalidad en personas de quince a cuarenta años, es decir, los que cargaban con la responsabilidad del resto de la población, así que muchos de los que sobrevivían a las enfermedades, al ser descuidados morían a causa de complicaciones o de hambre. El organismo de los indios carecía de defensas contra esas enfermedades nuevas, que con frecuencia atacaban juntas, elevando las tasas de mortalidad; así las sociedades desaparecían. Las epidemias se difundían con rapidez pues

no se hacían cuarentenas y las personas que parecían sanas huían de sus sitios contagiando otras comunidades.²⁸

1.3 La familia indígena

La TABLA 7 presenta una clasificación por tipos de las 406 familias encontradas en las veinticinco encomiendas estudiadas, de acuerdo con el personaje cabeza de familia de ellas y la existencia o falta del sacramento del matrimonio entre las parejas de los padres.

Es posible observar que sobre esta célula de la sociedad indígena ya recaía el peso de la doctrina cristiana que estaba modificando las costumbres familiares prehispánicas, pues 282 de esos núcleos estaban conformados por una figura patriarcal y una madre unidos por el matrimonio católico. Es posible ver matices diferentes de esta realidad, como sucedía en las encomiendas del Guamocó donde el proceso de hispanización de los indios solo llevaba cuatro años.

El principal cambio que sufrió la familia prehispánica impuesto por la Iglesia fue la monogamia. La familia americana era poligínica (varias esposas), costumbre que confería prestigio a las clases altas. Esta poliginia era jerárquica, por tanto los señores o caciques gozaban de un estatus más alto según la presencia de esposas, quienes constituían unidades económicas que daban respaldo al marido común. La mujer, atareada en las faenas de producción, era fértil dentro de la comunidad configurada por el hombre, bajo un tipo poligínico de familia compacta.²⁹

Pese al efectivo ejercicio de la doctrina cristiana sobre la población, era común encontrar la presencia de hijos extramatrimoniales o nacidos de enlaces anteriores, como el caso del indio Pedro, de cuarenta años, casado con Ana de cuarenta y seis, quienes vivían en la Loma de la Fragua, en la encomienda de Antonio de Luna, y tenían tres hijos: Diego de veinte años, Lucía de ocho y Baltasar de tres, además, vivía con ellos Bárbara de catorce años hija de Pedro y de otra india.

28. Elinor G. K. Melville, *Plaga de ovejas. Consecuencias ambientales de la conquista de México* (México: Fondo de Cultura Económica, 1999), 19-20.

29. Gutiérrez de Pineda, *La familia en Colombia*, 221.

TABLA 7
Familia india en la provincia de Antioquia, 1614-1616

Tipo de familia	Número de casos	%
Padre-madre. Matrimonio católico	282	69,5
Padre-madre sin casarse	20	4,9
India casada con anacona	30	7,4
Madre sola sin casarse	41	10,1
Viuda	23	5,7
Viudo	7	1,7
Hermano mayor a cargo	3	0,7
Total	406	100,0

Fuente: Elaboración propia a partir de AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomos I, II y III. AGN, Bogotá, Colonia, MISC, Tomo VI.

Las veinte familias encabezadas por padre y madre sin casarse vivían en el Guamocó. Teniendo en cuenta que la conquista de estas provincias se había hecho hacía cuatro años, la doctrina que allí se impartía era apenas incipiente. Varios aspectos denotan que la hispanización de estos indios estaba comenzando: los naturales que comparecieron como testigos en Zaragoza ante el oidor y su escribano necesitaron de los indios Pedro y Juan, que ejercieron como lenguas o intérpretes para rendir su declaración. Muchos conservaban la designación original que tenían en la tribu como apellido y en ocasiones las combinaban con nombres cristianos, por ejemplo Oya, Ayape y Chupa quienes respondían a los nombres cristianos de María, Catalina y Jerónima respectivamente. Y tres de sus caciques empleaban el patronímico indígena: Juan Yabe, Vicente Orosu y Antonio Camasa.

Precisamente, estos caciques representaban la continuidad del mundo prehispánico, por lo general apoyados por los conquistadores españoles, quienes los utilizaban como puente para establecer el contacto y la dominación de los demás indios. De acuerdo con Jorge Augusto Gamboa, los encomenderos vieron la necesidad de actuar como jefes generosos y recompensar a los caciques

por sus servicios y su lealtad, pues eran conscientes de que dependían de su intermediación, por tanto trataban de agradarlos y mantener con ellos buenas relaciones, pues eran ellos quienes conocían los recursos naturales y humanos de cada región y tenían la autoridad para movilizar los indios para el trabajo.³⁰ Esto denota que no hubo una imposición inmediata de la lengua y la doctrina. Los españoles tendían a preservar las estructuras existentes antes de la conquista para obtener de los indios el beneficio económico de su trabajo.

Por su posición social en cada repartimiento, los caciques practicaban la poligamia, por tanto el matrimonio y otras prácticas de la doctrina cristiana todavía no se habían institucionalizado en los indios del Guamocó, quienes en su totalidad seguían solteros. Tal vez el rendimiento de las minas aún era extraordinario y no hacía falta que los doctrineros obligaran a los indios a casarse para obtener mayores entradas, por otra parte, las condiciones de ingreso a las provincias del Guamocó eran difíciles y muchos de los clérigos eran hombres de avanzada edad que no se aventuraban a hacer ese viaje.

La conformación de las familias de algunos caciques del Guamocó puede ilustrar este proceso. En los ocho repartimientos que se encontraron allí, había 135 personas, de ellas 111 eran mujeres y chicos exentos de tributar, llamados “gente”, y veinticuatro indios varones, llamados “útiles”. De estos, siete eran caciques. Cuatro de ellos tenían más de una mujer.

Juan Yabe de cincuenta y cinco años, el principal de todos los caciques, encomendado en Juan de Encio, convivía con Antonia Ycoque de treinta y cinco años y Francisca Caripe también de treinta y cinco. La primera era madre de cuatro niños: Catalina de doce años, Mariquilla de ocho, Periquillo de cinco y Feliciano de tres meses. Los hijos de Francisca eran: Bartolomé de diez años y Antonio de ocho. Cuatro años atrás, cuando los conquistadores llegaron al Guamocó, Juan Yabe tenía cinco mujeres, las otras tres eran: Nisiru y Nupiri, que

30. Jorge Augusto Gamboa Mendoza, “Los caciques muisca y la transición al régimen colonial en el altiplano cundiboyacense durante el siglo xvi (1537-1560)”, *Muisca: Representaciones, cartografías y etnopolíticas de la memoria*, ed. Ana María Gómez Londoño (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005), 57.

ya habían muerto, e Iquisi perteneciente a la encomienda del gobernador, de la cual ya estaba separado.³¹

Por su parte, Vicente Orosu de cuarenta y cuatro años, cacique del encomendero Hernando Díaz de Campos, tenía tres mujeres: Catalina Upia de treinta y cinco años, Mencia Supeachiquira de cuarenta y Juanica Sarpe de veinticuatro. De ellas Catalina era la única que tenía hijos: Bartolomé Temana de once años, Francisco de siete y Gregorio de cinco. Al parecer, Mencia era la más reciente de sus mujeres, pues hacía cuatro años, cuando este cacique pasó a ser encomendado a Díaz Campos, tenía cuatro mujeres: Ampí, quien había muerto con sus dos hijos varones; Upia, Sarpe y Turape. Esta última pasó a ser mujer del indio Aquirma, que ya vivía con otras dos mujeres: Quimbe y Nurquia.³²

Otro caso de poliginia era el de Martín Maquate, gandul de treinta años que, sin ser cacique, tenía dos mujeres: Leonorica Carape de veinte años con quien tenía dos niños y Beatricica de apenas doce años y sin hijos. Es decir, la poligamia no solo era un asunto de jerarquía social, sino también de posibilidades económicas de cada indio para mantener una familia más numerosa.

Pocos años después de la conquista, la posición política que ostentaban los caciques cambió completamente. A finales del siglo XVI se produjo una gran transformación. Para entonces cuando aún estaba viva la generación que había sido testigo de la llegada de los españoles en su niñez o juventud, estos recordaban que en un principio los caciques fueron fundamentales. Ellos establecieron contacto con la administración española como jerarquía indígena privilegiada. Este fue el caso de Juan Pérez Garavito quien repartió la mano de obra indígena por caciques, uno a cada conquistador del Guamocó, suponiendo que el grupo de gente que obedecía a un determinado cacique entraba bajo el dominio de un encomendero. Los esfuerzos de los españoles para cristianizar y “españolizar” a los indios se concentraron primero en sus caciques.³³

31. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo III, Zaragoza y Guamocó, f. 248r.

32. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo III, Zaragoza y Guamocó, f. 246r.

33. Carl Henrik Langebaek, “Resistencia indígena y transformaciones ideológicas entre los muisca de los siglos XVI y XVII”, *Muisca: Representaciones, cartografías y etnopolíticas de la memoria*, ed. Ana María Gómez Londoño (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005), 34-35.

La figura del cacique no tenía mucho poder en la provincia de Antioquia debido a que la población indígena era escasa y las comunidades eran pequeñas, como lo dejan ver la mayoría de las declaraciones de los indios. Tampoco existía una jerarquización social muy desarrollada entre la población indígena, pues estos no reconocían una autoridad fija. Era común que los grupos se unieran y se separaran. Esta inestabilidad la facilitaba su movilidad por ríos y quebradas, valles y profundos cañones, lo cual los hacía ingobernables, según las normas españolas. Antes de estar reducidos al dominio español, los indios no pagaban tributos a sus caciques. Sin embargo, pertenecer a la estirpe de los antiguos caciques concedía honor a quienes eran herederos o descendientes. En cada repartimiento existía un cacique, cuya presencia era una forma de dar identidad y cohesión a cada grupo de indios. De acuerdo con su conveniencia, los españoles respetaban la línea hereditaria del cacicazgo o ponían como representante de los indios a otro cualquiera de su elección.

Otro tipo de familia era el compuesto por una madre casada con un indio anacona, forastero o perteneciente a otro encomendero.³⁴ En las encomiendas estudiadas, había treinta uniones de este tipo. Por ejemplo, en la encomienda de la Loma de la Fragua de Rodrigo Carvajal, vivía Isabel que estaba recién casada con Cristóbal, indio forastero, natural de Cartago de la parte de Carrapa. Así mismo, Angelina Titiribí de treinta y cuatro años, de la encomienda de Pedro Silva, estaba

34. Anaconas o yanaconas eran indios de servidumbre, provenientes de otras regiones del Nuevo Reino de Granada, por lo que también se les llamaba forasteros. De acuerdo con Escobari, la categoría *yana*, persona de servicio doméstico o *yanacona*, que es el plural de *yana*, ha sido estudiado por varios historiadores. Según Murra, Wachtel, Rostworowski, Pease, el término *yana* en la época hispánica significaba “criado del rey”, “criado de baja condición” o “criado de condición elevada”, “servidor perpetuo de caciques”, “gente importante” y “trabajador de la tierra”. Véase: Laura Escobari de Querejaza, *Caciques, yanaconas y extravagantes. La sociedad colonial en Charcas, siglos XVI-XVIII* (La Paz: IFEA/Plural Editores, 2001), 226. Según John Murra, en el Perú se les llamaba *aclla* a las mujeres sacadas de la jurisdicción étnica con fines estatales y *yana* a los varones de la misma condición. Los *yana* física y socialmente eran separados de los suyos, borrados de las listas de prestaciones rotativas, de baja condición y utilizados para fines estatales. Los *yana* constituían el grupo social más alejado del campesino andino clásico. Cieza definió a los *yana* como “criados perpetuos”. Para Garcilaso era un hombre “que tiene obligación de hacer oficio de criado”, en otro lugar los llamó “indios criados”. Santillán describió sus funciones diciendo que el Inca “los ocupaba en las cosas de su servicio”. Cieza también nos dice que los “anaconas” eran bastante numerosos “que bastaban para labrar sus heredades y sus casas y sembrar tanto mantenimiento que bastase”. En el último cuarto del siglo XVI los *yana* o *yanaconas* eran un grupo social aparte, empleados como criados para trabajo de las chacaras. Véase: John V. Murra, *La organización económica del Estado Inca* (México: Siglo XXI Editores, 1978), 230, 233-34.

casada con Antón de sesenta años, con quien tenía tres hijos, este indio Colima era natural de La Palma en el Nuevo Reino. Por su parte, en la encomienda de los indios guaracúes, perteneciente a Francisco Martínez, vivía la india Micaela de treinta años quien estaba casada con Pedro, indio forastero proveniente de Tunja. Igualmente había indias forasteras casadas con naturales de Antioquia, como Antón Guaya de treinta y ocho años, perteneciente a la encomienda de los Guaracúes, quien estaba casado con una india natural de Cartago.

Este hecho indica que indios de muchos lugares habían sido trasladados a la región antioqueña. Este traslado de población fue posibilitado por la puesta en práctica en el Nuevo Reino de Granada a partir de 1590 de formas de repartimiento forzoso de trabajadores como el concierto agrario o la mita minera.³⁵ Estas nuevas formas de reclutar y distribuir trabajadores indígenas sustituyeron al monopolio de la mano de obra indígena por parte de los encomenderos.³⁶

En el caso de los enlaces matrimoniales entre indios de dos encomiendas, la pareja se iba a vivir en el repartimiento del marido, pues este era el tributario, aunque la india seguía perteneciendo a su encomienda de origen. Por ejemplo, Isabel india de Penco de Manuel López estaba casada con Lucas, indio de la encomienda de Francisco Martínez. A su vez, Constanza de Loma de la Fragua, del encomendero Rodrigo de Carvajal, era la esposa de Sebastián, natural de la encomienda de Alonso de Rodas.

A los encomenderos no les agradaba que sus indias se casaran con indios de otras encomiendas, pues perdían su mando de obra. Prueba de esto, es que el indio Domingo del repartimiento de Penco, declaró que su encomendero, el capitán Manuel López el menor, impedía a las indias de su encomienda casarse con indios de afuera. En una ocasión tuvo un pleito con Antonio de Luna, pues Angelina india de su encomienda se casó con un indio de la Loma de la Fragua de Luna y la había perdido al irse a vivir con su marido.³⁷

35. Colmenares, *Historia económica*, 161-97.

36. Enrique Florescano, “La formación de los trabajadores en la época colonial, 1521-1750”, *La clase obrera en la historia de México*, tomo 1 (México: Siglo XXI Editores, Instituto de Investigaciones Sociales UNAM, 1996), 41-45.

37. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo I, Pencos y Carautas, f. 199r.

Debido a que lo acostumbrado por la población indígena no fuera la monogamia sino la poligamia, era corriente que muchas madres no estuvieran casadas. El hecho de que apenas existieran treinta y nueve familias cuya cabeza era una madre que no se había casado da cuenta de que la cristianización de los indios estaba surtiendo efectos. Además, era una buena fuente de ingresos para los curas doctrineros, quienes obligaban a casarse a las parejas indígenas que vivían juntas sin el sacramento del matrimonio, a cambio de unos buenos pesos de oro y comida para su sustento.

Algunas de esas mujeres eran: Ana de treinta y dos años perteneciente a la encomienda de Bartolomé de la Rúa en Peque, quien tenía cuatro hijos entre los seis y los diez años. Otra madre soltera era Elena de treinta años que vivía en Ciritave, encomienda de Alonso de Rodas, con sus hijos Pablo de catorce años, Pedro de diez, Francisco de seis y María de uno. La india María de Ormaná y Soama, encomienda de Francisco Heredia Valenzuela, había engendrado sin estar casada a Juan que tenía nueve años y Pedro de dos, ambos fueron registrados como mestizos, hijos de algún capataz español. Es posible que otros de los hijos fueran mestizos.

Los viudos formaban parte de aquella población cabeza de familia. Como en todas las poblaciones humanas, en esta las mujeres enviudaban con mayor frecuencia que los hombres, lo que puede atribuirse a las actividades más riesgosas y agotadoras a las que se dedicaban los hombres y a que las mujeres, por lo regular, se casaban con hombres mucho más mayores, que tendían a morir primero que sus esposas. En la población de las tres jurisdicciones estudiadas se encontraron treinta y cuatro viudas (73,9%) y solo doce viudos (26,1%). De acuerdo con las listas, las personas cuya edad superaba los cincuenta años, más las descritas como “viejos y “muy viejos”, eran ochenta y cinco hombres y ochenta y siete mujeres. Esto muestra paridad o igualdad de sexos en el número de las personas de mayor edad de esta población. También ayuda a pensar que la viudez no dependía de la edad.

La viuda más joven pertenecía a los Guaracúes de Francisco Martínez y tan solo contaba con veintidós años. Sus hijos eran Ana de cinco años y Juan de uno y medio. Los hombres también enviudaban jóvenes. Ese fue el caso de Pedro de

treinta años de Soama, que había quedado solo con su hija Bartola de tres años, y Francisco Alférez viudo de treinta años de la encomienda Sabaneta de Juan Valdés Meléndez.

Los viudos comúnmente volvían a casarse. Los hombres por lo general elegían para ello mujeres mucho más jóvenes, como lo demuestra el siguiente caso ocurrido entre los indios guaracúes de Francisco Martínez. En dicha encomienda vivía Susana de dieciocho años, hija de Jorge, de treinta y ocho años, y Angelina de cuarenta, quien había engendrado sin casarse a Pablo, de un año de edad, con Juan indio viudo de treinta y ocho años, quien había manifestado su deseo de contraer nupcias con Susana.

De los cuarenta y seis viudos registrados, treinta eran cabeza de familia, de ellos veintitrés mujeres (76,7%) y siete hombres (23,3%). De los dieciséis restantes, unos vivían bajo la protección de sus hijos y diez de ellos vivían solos, como el caso de Diego de sesenta años, del repartimiento de Bruto de Melchor Márquez, quien estaba reservado de pagar tributo por su avanzada edad.

En algunas de las 406 familias mencionadas, ambos padres habían muerto y a los huérfanos mayores les tocaba hacerse cargo del cuidado de sus hermanos menores. Era el caso de tres indios solteros de veinte años: Bartolomé de Norisco, encomienda de Alonso de Rodas, vivía con su hermano Sebastián de dieciocho años. Gonzalo Guaracú, natural de la encomienda de Francisco Martínez, solo tenía por compañía a su hermano Pedro, de quince años, y Francisco Taqui de Ciritave, encomienda de Alonso de Rodas, estaba a cargo de su hermano Sebastián, de seis años.

Prueba de que la república de los indios no estaba del todo separada de la de los españoles, son las relaciones íntimas que sostenían entre ellos, en las que se engendraban hijos. Como el caso de la ya mencionada María de Ormaná, quien tenía dos hijos mestizos. Estas uniones interétnicas permitían, en ocasiones, a los indios adoptar maneras de comportamiento de los españoles y separarse del repartimiento al que pertenecían. Por ejemplo, Pablos de treinta y cinco años, según la lista, que ejercía el oficio de sastre y estaba casado con la mestiza Catalina de Palacios, con quien tenía tres hijos, logró demostrar que no pertenecía a la encomienda de Guaracúes de Francisco Martínez. Argumentó que su madre

Luisa era una india forastera que venía de Anserma. Además de esto, su matrimonio con una mestiza y su oficio ayudaron a su ascenso social.

Otro caso especial era el de Baltasar de cuarenta años, indio de la encomienda de Noques, Urraos y Guaracúes del capitán Miguel de Urnieta, quien estaba casado con una mestiza, hija de un español y una india de la encomienda de Pedro de Sarmiento, por eso los hijos de dicho matrimonio no se registraron en la lista.

También había matrimonios entre indios y negras. Por ejemplo, Mateo Tiritiribí estaba casado con una esclava negra del capitán Fernando de Caicedo. Con este enlace, Mateo se inclinó por adoptar la forma de vida de los negros y dedicarse a la minería. Por ello, estaba ausente en Zaragoza desde hacía más de doce años.

En la TABLA 8 se presenta la clasificación de las familias indígenas de Santafé de Antioquia, Cáceres y Guamocó de acuerdo con el número de hijos de cada una.

TABLA 8

Tamaño de la familia india en la provincia de Antioquia, 1614-161

Hijos por familia	Número de familias	%	Total de hijos
0	127	31,7	0
1	121	30,2	121
2	69	17,2	138
3	39	9,7	117
4	26	6,5	104
5	8	2,0	40
6	8	2,0	48
7	3	0,7	21
Total	401	100,0	589

Fuente: Elaboración propia a partir de AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomos I, II y III. AGN, Bogotá, Colonia, MISC, Tomo VI.

Se observa que cuatro quintas partes de las familias tenían dos hijos o menos. Había 127 parejas sin hijos que equivalían a casi la tercera parte. Debe aclararse que, en muchos casos, se trataba de matrimonios muy adultos cuyos hijos ya habían formado nuevas familias y en el caso opuesto parejas muy jóvenes que todavía no los engendraban. Sin duda, la tabla da una idea de la catástrofe demográfica que había afectado la reproducción vegetativa de la población indígena. El promedio de número de hijos por familia era de 1.5. Este promedio bajo significa que cada pareja no alcanzaba a reproducirse a sí misma, esto es propio de una sociedad que se reproduce lentamente, por tanto no habría una nueva generación suficiente para reemplazar la mayor.

El estado de la población indígena al momento de la visita de Francisco de Herrera Campuzano permite ver que la conquista española fue nefasta para las provincias indígenas de Antioquia. Los indios que habitaban las encomiendas de esta gobernación representaban una escasa contribución económica para sus encomenderos, cuya principal fuente de riqueza era la minería de oro de aluvión, ejercida en Santafé de Antioquia, Cáceres, Zaragoza y Guamocó, a orillas de los ríos Cauca y Nechí, y otras quebradas como Amacerí e Itigüi.

La población indígena estaba en desventaja con respecto a la creciente y bien valorada población de esclavos negros. La esperanza de vida no era muy buena bajo el dominio de los españoles. Ellos se percataron de que era una sociedad en decadencia, que dejaba territorios libres a medida que huían o morían.

La imposición de formas de hispanización de la vida indígena, sumada a la desaparición de gran parte de la población, alteró la demografía de su sociedad. Las prácticas de reproducción indígenas fueron desintegradas al proscribirse la poliginia, lo que se manifestó en poco tiempo en un reducido número de hijos por familia. Con todas las transformaciones de su sociedad, para los indios adquirir y asimilar el modo de vida español significaba una alternativa de sobrevivencia.

2. Trabajo y doctrina: dominio del cuerpo y del alma

La extracción del oro en forma sistemática, la producción agrícola en grandes proporciones y el aprendizaje de la religión cristiana, determinaron el sometimiento de los indios en Hispanoamérica al dominio español. Este capítulo abordará algunos aspectos del trabajo indígena bajo el régimen de la encomienda y de la evangelización de dicha población en la provincia de Antioquia a comienzos del siglo xvii. El trabajo y la doctrina fueron las formas de control más efectivas para incorporar los naturales a la comunidad de los españoles, es decir la del cristianismo.¹

La minería aurífera y el cultivo de productos autóctonos, en especial el maíz, eran prácticas indígenas previas a la conquista del territorio, que los españoles encuadraron en sus modelos de producción y consumo europeos. La cristianización de los naturales, a su vez, fue posible gracias a la superposición de la nueva fe sobre las creencias e “idolatrías” que tenían los naturales, reforzada por una presencia continua de sacerdotes doctrineros y la cristianización de las costumbres del tiempo de la “infidelidad”.

1. La evangelización, proyecto de la Corona y la Iglesia, sirvió como argumento para modificar la vida de las comunidades indígenas, reorganizando sus espacios, jerarquías, colonizando lo doméstico, el mundo del trabajo, lo social y lo familiar. Véase: Mercedes López, *Tiempos para rezar y tiempos para trabajar. Cristianización de las comunidades muiscas durante el siglo xvi* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2001), 10.

2.1 Oro y maíz. “Por ser como lo son buenos mineros y labradores”

Desde cuando Francisco de Herrera Campuzano llegó como oidor a la Real Audiencia de Santafé en 1609, estuvo dedicado a hacer las visitas de indios en el Nuevo Reino. Según lo precisaban las cédulas de 1549, 1560, 1563 y 1604, la periodicidad de las visitas debía ser anual; la corona pretendía que saliera un oidor a visitar una parte del distrito de la Audiencia y que vuelto este, saliera otro a otra parte, con lo que en todo momento al menos un oidor debía estar visitando un pueblo. El escaso número de oidores y la extensión del territorio impidieron que esto se cumpliera.²

En la visita a Antioquia, este oidor se percató de que la vida en los asentamientos españoles y en las encomiendas de esta zona era diferente a lo que conocía en Tunja y Santafé. En las encomiendas del altiplano, las comunidades indígenas pagaban sus tasas de tributos cultivando para sus encomenderos labranzas de maíz, trigo, cebada y papas.³ Mientras que en Antioquia la escasa población de naturales existente estaba dedicada a la minería del oro y en menor medida a la agricultura, principalmente el cultivo del maíz.

En agosto de 1614, después de remontar los ríos Magdalena, Cauca y Nechí, llegó a Zaragoza, primera ciudad de su visita por estas tierras. La alta producción de oro y la riqueza de los vecinos era indiscutible, allí no había indios dedicados a la agricultura, pues la mayor parte de los alimentos eran traídos de afuera. El oidor siguió adelante con su visita cuyo propósito era la defensa de los naturales.

De acuerdo con la Real Cédula de Felipe III, el visitador estaba encargado de proteger a los indios de los abusos cometidos por sus encomenderos. Por el bienestar de los naturales era fundamental incentivar la agricultura, para su alimentación y ganar algunos pesos con su venta. Además no todos los españoles disponían de los mismos recursos económicos que los vecinos de Zaragoza, por tanto el oidor quiso promover el abasto de las ciudades con productos de la tierra

2. Fernando Mayorga García, *La Audiencia de Santafé en los siglos XVI y XVII* (Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1991), 135.

3. López, *Tiempos para rezar*, 95.

como maíz, tubérculos (yucas, turmas, arracachas, batatas) y plátano; y con carne de animales originarios del Viejo Mundo como las reses, cerdos y gallinas.⁴

La visita de Herrera Campuzano no agradó mucho a los vecinos de la ciudad de Cáceres, porque además de quedar al descubierto el maltrato que propinaban a los naturales, les traería pérdidas a su economía, pues los indios participaban en la producción minera y agrícola.

A su llegada en noviembre de 1614, los encomenderos de Cáceres adujeron que la ciudad era “muy remota, estéril y apartada del comercio”, que solo estaba poblada porque sus conquistadores habían soportado innumerables trabajos y arriesgado su vida, por el oro que los indios sacaban, pues no había otras formas de subsistencia como hatos ganaderos ni otros frutos considerables. Por tanto, gracias a la minería aurífera ejercida por los indios, los españoles habían podido sustentarse económicamente y permanecer en Cáceres.⁵ Así que el interés por el oro era la única motivación para vivir en una tierra “tan apartada, agria y fragosa y tan mal proveída”, donde los españoles habían padecido necesidades de abastecimientos. Por esa misma razón los sacerdotes asistían a aquella provincia a adoctrinar los indios, pues si estos no sacaran oro no hubieran sido cristianizados y la tierra aún estaría despoblada. Del oro que se producía en esta ciudad, seis mil pesos de oro de veinte quilates estaban destinados a pagar el quinto.⁶

Los encomenderos valoraban la experiencia de los indios como mineros, pues con su conocimiento del territorio abrían los montes y los arcabucos, descubrían minas, hacían los mampuestos y desempeñaban con destreza los oficios propios de la minería. Los naturales también enseñaban el oficio a los negros, considerados por los encomenderos como torpes y poco entendidos en labores mineras, al

4. En su plática a los indios de cada repartimiento, el oidor les recordaba la importancia del trabajo agrícola: “ser buenos labradores y sembrar mucho maíz criar muchos puercos y haber frutas y otras semillas para vender y sustentarse y nutrirse así y sus mujeres y sus hijos y tener para prepararse y curarse andar bien vestidos y sustentados como los españoles mismos”. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo I, Pencos y Carautas, f. 180r.

5. Durante los quinquenios de 1610-1614 y 1615-1619 la producción de oro en Cáceres todavía era elevada, aunque mucho menor que en los quince años anteriores. Véase: Germán Colmenares, *Historia económica y social de Colombia I, 1537-1719* (Bogotá: Tercer Mundo Editores/Universidad del Valle/ Banco de la República/Colciencias, 1997), 31.

6. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo I, Antioquia y Cáceres, ff. 138r-138vr.

tiempo que el contacto de los indios con los esclavos ayudaba a mantener controlada la mano de obra negra, pues los indios, que además se les tenía por grandes rastreadores, evitaban que los esclavos huyeran. Como lo aseguraban los encomenderos de Cáceres, la base de la economía y la sociedad dependía del trabajo indígena en las minas, por tanto los españoles creían que si los indios no ejercían la minería no tendrían ingresos, como ya se estaba viviendo, pues en los casi cinco meses que llevaba la visita en Cáceres los naturales no habían asistido a las minas. Otra parte de los indios estaba dedicada a la agricultura, principalmente a cultivar rozas de maíz. Como el énfasis del trabajo estaba puesto en la minería, la producción agrícola no era suficiente para abastecer las casas de los encomenderos. Debido a esta escasez de maíz algunos vecinos afirmaban que la tierra de Cáceres era estéril. También aseguraban, quejándose a la vez del tiempo tan largo dedicado a la visita, que así hubiera maíz de sobra nadie lo podría comprar, por la carencia de oro que padecía la población.⁷

Las quejas de los encomenderos de Cáceres por la visita de Herrera Campuzano permiten entender la importancia que tenía la encomienda a principios del siglo xvii en el Nuevo Reino de Granada. Según la definió Guillermo Hernández, la encomienda fue una institución social y económica característica de la América Hispánica, compuesta de un núcleo de indios, que era obligado como grupo primero y más tarde por individuo a pagar temporalmente a un español, que había obtenido por sus méritos la encomienda de esos indios, un tributo fijado por los oficiales de la Corona española, como cesión de la carga fiscal debida al rey. A su vez el beneficiario o encomendero debía catequizar y adoctrinar a los naturales.⁸

Aunque no lo parezca, por la descripción del recargo de trabajo a que sometían los encomenderos de Cáceres a sus indios, en principio legal, de acuerdo con Charles Gibson la encomienda era una institución benigna para la hispanización de los naturales, quienes a pesar de estar sujetos a las demandas de tributo y trabajo durante el período en que la otorgación estaba vigente, eran considerados como libres pues no eran propiedad de los encomenderos.

7. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo I, Antioquia y Cáceres, ff. 138v-139r.

8. Guillermo Hernández Rodríguez, *De los chibchas a la colonia y a la república. Del clan a la encomienda y al latifundio en Colombia* (Bogotá: Ediciones Internacionales, 1978), 203.

Su libertad establecía una distinción legal entre encomienda y esclavitud. Una otorgación de encomienda no confería propiedad sobre la tierra, jurisdicción judicial, dominio o señorío. Confiaba a cada encomendero el bienestar cristiano de un número designado de indios. La encomienda era una posesión, no una propiedad, y era por sí misma inalienable y no heredable, excepto cuando pudieran permitirlo los términos de donaciones particulares. Una encomienda vacante (sin poseedor) volvía al monarca, que podía retener a sus indios.⁹

Las encomiendas de las ciudades de Cáceres y Zaragoza, y de las provincias del Guamocó fueron resultado de un proceso de conquista más tardío que el de la jurisdicción de la ciudad de Antioquia. De acuerdo con Margarita González, la encomienda era la institución por excelencia de la conquista guerrera, pues con ella se lograba la sujeción de la población indígena para su explotación mediante el trabajo y a la vez se tomaba posesión a nombre del rey de los nuevos territorios conquistados.¹⁰ Como lo afirma Jorge Gamboa, la institución de la encomienda era una mezcla de elementos feudales y de las nuevas situaciones que los españoles enfrentaban en América, por tanto, se convirtió en la principal fuente de poder de los conquistadores que llegaron a ser encomenderos.¹¹ Con este antecedente, la visita de Herrera Campuzano a las encomiendas de Antioquia coincide con el momento de un ilimitado poder que habían acumulado los primeros encomenderos de esta provincia, luego de haber participado en la conquista del territorio y acceder como españoles meritorios al reparto de encomiendas. Algunos ya habían muerto, por ello varias encomiendas de la provincia estaban en “segunda vida”.

La posición privilegiada de los encomenderos no agradaba a los reyes, pues en esa época se estaban esforzando por suprimir los antiguos privilegios feudales y de vasallaje. Los monarcas estaban obligados a gobernar un imperio enorme a gran distancia y lo que menos querían era enfrentarse con dirigentes regionales autónomos en el Nuevo Mundo. La disminución de la población in-

9. Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)* (México: Siglo XXI Editores, 1967), 63.

10. Margarita González, *El Resguardo en el Nuevo Reino de Granada* (Bogotá: La Carreta, 1979), 23.

11. Jorge Augusto Gamboa Mendoza, “La conquista del Nuevo Reino de Granada en el contexto americano”, *Encomienda, identidad y poder: La construcción de la identidad de los conquistadores y encomenderos del Nuevo Reino de Granada, vista a través de las Probanzas de mérito y servicios (1550-1650)*, ed. Jorge Augusto Gamboa Mendoza (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2002), 13.

dígena que, entre finales del siglo xvi y principios del xvii, superó el setenta por ciento, contribuyó al éxito de la política monárquica, pues muchos tributarios murieron y los encomenderos perdieron sus ingresos.¹² De acuerdo con Germán Colmenares, hacia 1575 las encomiendas de las tierras calientes del Nuevo Reino, ubicadas en el alto Magdalena, habían perdido su valor por la disminución de los indios. Por tanto la Corona quería recuperar una fuente de ingresos a la que había renunciado para recompensar a los conquistadores, aunque sus descendientes no querían perder lo que juzgaban una herencia legítima.¹³

La falta de un efectivo control sobre el sistema encomendero permitió que los indios continuaran siendo explotados. La obligación de trabajo forzoso bajo la modalidad de los “servicios personales” representaba una forma de servidumbre nada alejada de la esclavitud. Solo cuando la encomienda estaba perdiendo su importancia como institución económica y política, se introdujeron algunas reformas al sistema, entre ellas la abolición del servicio personal por medio las Leyes Nuevas de 1542. Con ellas se determinó que los indios nada más pagaran un tributo a sus encomenderos, de acuerdo con las posibilidades económicas de cada comunidad. El encomendero debía pagar un salario justo a cambio de los servicios indígenas.¹⁴

Con las Leyes Nuevas, la Corona pretendió imponer un sistema de control que anulaba el poderío local de los encomenderos sobre los indios. Por ello fueron decisivos los esfuerzos por hacer tasaciones de los indios para obtener uniformidad en el pago de tributo en todas las partes del Imperio. Dicha uniformidad responde a varios factores, entre ellos la consolidación y la firmeza de la burocracia indiana, la disminución acelerada de la población indígena y el rápido aumento de la importancia de la minería, circunstancia de interés vital para la Corona y un grupo numeroso de mineros, mercaderes y ganaderos. Bajo la presión de dichos intereses, el grupo privilegiado de encomende-

12. Arij Ouweneel y Rik Hoekstra, *Las tierras de los pueblos de indios en el altiplano de México, 1560-1920. Una aportación teórica interpretativa* (Amsterdam: Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos, 2001), 10.

13. Colmenares, *Historia económica*, 125.

14. Gamboa Mendoza, “La conquista del Nuevo Reino”, 13-14.

ros no podía sostener su monopolio sobre la mano de obra indígena. En estas condiciones se instituyó el sistema de tributos pagaderos en dinero o en algún producto de la tierra. En los pueblos de indios incorporados a la Corona la recaudación del tributo era de la responsabilidad de los corregidores, los alcaldes, caciques u otros funcionarios indígenas asumieron la responsabilidad de su recolección.¹⁵

Era sabido por las autoridades españolas que la población indígena de Antioquia era escasa pero muy explotada en la minería, por eso la protección de los naturales era una de las prioridades de la visita de Francisco de Herrera Campuzano y para hacerlo de una forma efectiva era necesaria la conformación de pueblos de indios.¹⁶

La declaración de Diego Cirquima, indio de mina del repartimiento de Taita, permite ver que el trabajo en las minas, base de la economía de la provincia de Antioquia, era tan agotador para los indios, que ellos preferían dedicarse a la agricultura esperando tener una vida más saludable.

Según Diego, cuando Francisco de Zavala fue su encomendero, los mayordomos eran Francisco Taborda, y un “Fulano” de Espinosa que era portugués. En una ocasión Espinosa dio de palos a Juan Gómez y a su mujer Bartola por rehusarse a ir a las minas de Buriticá. Luego Francisco Martínez llegó como encomendero, y sus mayordomos eran Francisco Sarmiento, mulato y Francisco de Guzmán, de quienes no tenían queja, aunque en solo dos años habían muerto tres indios de mina llamados Martín, Francisco y Martín Guaracú. Por tanto, Diego y otros indios le pidieron al oidor que los dejara quedar en su repartimiento, donde tendrían sus casas y sus rozas, pagarían sus tributos y demoras,

15. Magnus Mörner, *La Corona española y los foráneos en los pueblos de indios en América* (Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, 1999), 144-45.

16. La comisión de visita ordenaba: “Y porque soy informado que los indios de la dicha gobernación de Antiochia son demasíadamente trabajados y maltratados de los calpixques, mayordomos, pasajeros, mestizos, mulatos, indios ladinos, negros y otras personas y se sirven de ellos haciéndoles grandes agravios y perjuicios, por ser perniciosos y molestos entre ellos, averiguada la verdad, pondréis el remedio más efectivo y conveniente al bien y conservación de los dichos naturales para que los tales no se sirvan de ellos ni están ni habiten entre los dichos indios ni en sus pueblos so las penas que les pusiéredes y procedáis contra ello conforme a derecho castigando los culpados”. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo 1, Antioquia y Cáceres, f. 7v.

en lugar de ir a sacar oro a las minas, dando a su encomendero de jornal tres pesos por semana como los negros esclavos.¹⁷

Las súplicas de Diego permiten ver además que sobre los indios encomendados pesaban varias obligaciones tributarias, entre ellas la “demora”. Los indios pagaban estos tributos en dos partes o “tercios”, la de San Juan a mitad de año y la de Navidad en diciembre. El término demora tenía un sentido general y abarcaba las cargas de distinta índole que recaían sobre el núcleo de indios encomendados, que integraban el tributo para el encomendero, pensiones a particulares, quinto para el rey, estipendio para los curas doctrineros, sueldo para los corregidores, entre otras.¹⁸

Tan importante como el oro era el maíz, principal fuente de alimento de indios y españoles.¹⁹ El alférez real y procurador general de Cáceres, Luis Fernández de Sotomayor, encargado de velar por los asuntos de la ciudad, presentó su testimonio ante el oidor “por lo que toca al bien común de los vecinos y moradores y conservación de ella”. Según Fernández, para el mes de enero de 1615 las rozas de maíz, que eran el sustento de vecinos y naturales estaban “secas, sazonadas y para coger” y si se dejaba pasar el tiempo de su cosecha se pudrirían, ocasionando hambre en la ciudad, minas y haciendas. Era importante aprovechar la primera estación de verano del año para cosechar, rozar, quemar y sembrar de nuevo las sementeras, pues a finales de marzo empezaba el invierno y si se dejaba pasar el tiempo no habría una segunda cosecha, que era la principal del año, causando hambre en la población. Además urgía “coger, encerrar, rozar y sembrar”, pues esta cosecha venía de la segunda siembra del año anterior que era “de arrojado”,

17. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo II, Guaracús, Taitaes y Catías, ff. 607v-609r.

18. Hernández Rodríguez, *De los chibchas a la colonia*, 231-32.

19. Los indios sembraban el maíz en pequeña escala, con un palo puntiagudo que hacía los agujeros en los que se depositaba el grano. Para siembras más grandes utilizaba un aparejo de madera con el que removía la tierra y trazaba surcos. La evolución de la sementera de maíz depende de la variedad sembrada y de las condiciones de la atmósfera y el suelo. Desde el nacimiento a la muerte la planta dura noventa días, en especies precoces y hasta seis meses en las de desarrollo más lento. El maíz se siembra a una profundidad de tres a siete centímetros. Con tres centímetros de profundidad es suficiente, pues las temperaturas elevadas de la superficie favorecen la germinación y crecimiento vigoroso (germina: 12-13°C, florece 19°C, madura 22-23°C). Una mazorca tiene doce hileras de cuarenta y seis granos cada una, es decir 552 granos por mazorca. Dos mazorcas por planta: 1.104 granos por cada grano sembrado. Véase: Constancio C. Vigil, *El maíz. Fabuloso tesoro* (Buenos Aires: Atlántida, 1944), 43-44.

es decir sembrado al voleo, que producía poco fruto y en ocasiones ni siquiera alcanzaba a recogerse semilla para primera siembra del año, que era a estaca. Por tanto, el procurador pedía que los indios volvieran a las sementeras a ocuparse de tales oficios, a favor de la “probidad, utilidad de todos y bien común”. La ausencia de los indios de su trabajo agrícola era perjudicial para la supervivencia de los españoles, pues durante ese tiempo los indios tenían descuidadas sus sementeras y cosechas, y era posible llegar a padecer hambre.²⁰

El maíz facilitó la colonización española del Nuevo Mundo. Además de estar adaptado a los terrenos y climas, los españoles se beneficiaron de las técnicas desarrolladas por los nativos durante generaciones: los indios conocían la hibridación de especies de maíz, combinaban su cultivo con el de fríjol y auyama, los tallos de la auyama se tendían al pie del maíz, el fríjol se enroscaba en los tallos del maíz buscando el sol, a cambio de esto las leguminosas por medio de sus raíces incorporaban nitrógeno al suelo. Los indios también habían comprendido la técnica trienal de cultivos, necesaria para conservar la calidad del suelo y para fertilizarlo. Además, idearon el almacenamiento en silos erguidos y ventilados. Aunque inicialmente a los conquistadores el maíz les pareció impropio para la alimentación humana y más adecuada para los caballos, no les quedó más opción que apropiarse de este cereal que daba fruto en tres meses. Aprendieron entonces los métodos de cultivo y los mejoraron en beneficio propio.²¹

Al igual que en la minería, se mantuvieron en la agricultura las prácticas indígenas, pues los españoles escatimaron al comienzo sus aportes. Hubo cambios en las herramientas. Elaboradas con madera o piedra, pasaron a integrar el hierro y el acero. En cuanto a las técnicas de cultivo, los peninsulares las incorporaron a sus sistemas de referencia. Por ejemplo, la primera siembra del año que se hacía entre enero y marzo, se cosechaba a mitad de año y era llamada por los españoles de “San Juan”. La segunda se sembraba en el veranillo de julio y se recolectaba en diciembre y se le denominaba de Navidad.²²

20. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo I, Antioquia y Cáceres, ff. 52r-52v.

21. Maguelonne Toussaint-Samat, *Historia natural y moral de los alimentos*, tomo 3 (Madrid: Alianza, 1991), 134-35.

22. Gregorio Saldarriaga Escobar, “La inserción del maíz en el gusto de la sociedad colonial del Nuevo Reino de Granada”, *Historia y Sociedad* 6 (1999): 103-4.

La declaración del indio Gaspar del repartimiento de Taco de Martín Durán, deja ver que los encomenderos utilizaban a los indios en labores agrícolas, mineras, artesanales y de construcción, sin darles pago alguno. Este indio describió cómo era la vida de los indios de una encomienda y cómo era la relación entre producción de oro y de maíz sustentada por el trabajo indígena.

De acuerdo con su testimonio los indios hacían a su encomendero una roza al año “cortando los palos y monte en arcabucos bravos y en rastrojos”. En el beneficio de las rozas trabajaba toda la población de indios, viejos y mozos, indias e hijos. Sembraban ocho a diez fanegas de maíz arrojado y otra roza de una a dos fanegas de maíz sembrado a estaca. El método de sembrar maíz arrojado propiciaba el desperdicio del grano, mientras que sembrando a estaca aumentaba la posibilidad de que cada semilla llegara a ser una mata de maíz, pero implicaba más trabajo para los indios. Luego seguía el proceso de coger, encerrar, cargando a cuestras en catabres al bohío, fabricado por los indios en medio de la roza. Allí desgranaban las mazorcas aporreándolas con palos y por último transportaban el maíz en mulas hasta la ciudad de Cáceres, a la casa del encomendero. Los encomenderos tenían minas en lugares apartados, por eso a los indios les tocaba llevar maíz a las minas del páramo de Anorí, ubicadas a cinco días de camino. También iban a las minas de Caná y Nitiniti junto a los ríos de Porce y Anorí, a donde tardaban diez a once días de camino, cargando “como mulas” con sus matalotajes de maíz, yucas y plátanos. En las minas los indios eran empleados construyendo mampuestos y acequias. Las bateas para la labor de las minas eran fabricadas por un indio llamado Bartolomé del mismo repartimiento y el indio Fabián era ocupado en hacer los catabres que servían para cargar los frutos a cuestras. Los indios de Taco habían hecho en la ciudad de Cáceres dos casas de bahareque cubiertas de palma, también habían fabricado las tapias para otras casas y tres cocinas. Para ello cortaban las maderas, guaduas y cañas, y las traían a cuestras desde dos leguas de camino. Por todos estos trabajos el encomendero le daba a cada indio un almud de maíz de ración por semana. En muchas veces la comida no era suficiente y, según cuentan los testimonios acopiados, habían padecido hambre.²³

23. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo I, Taco, ff. 520r-525r.

Según el padre carmelita fray Pedro de Cota, doctrinero del repartimiento de Ormaná, en la jurisdicción de Cáceres, el maíz en esta ciudad valía tres pesos de veinte quilates la fanega. El rendimiento de cada fanega de maíz sembrado a estaca era de veinte a veintidós fanegas de maíz recogido, mientras que el rendimiento cuando se sembraba el maíz arrojado era menor pues solían recoger la tercera parte de lo que se cosechaba cuando se sembraba a estaca, es decir solo siete. Por lo regular cada año se sembraban dos sementeras de maíz, una de arrojado y otra de estaca. La de arrojado se rozaba y sembraba por los meses de septiembre y octubre. Era necesario proteger el cultivo por espacio de un mes hasta que el choclo estuviera seco y los pájaros no se lo pudieran comer. En enero o febrero se hacía la cosecha. La siguiente siembra a estaca se hacía en marzo, al mes y medio de la siembra se debía desherbar, pues a mediados de junio la planta comenzaba a granar, entonces debía ocultarse el choclo de los pájaros otro mes, hasta que estuviera listo para cogerse, en agosto se hacía la cosecha. Las indias ayudaban a sembrar, desherbar y coger el maíz.²⁴

La ganadería era otra actividad en la que debían trabajar los indios en las estancias. Para entonces la cría de ganado se afianzaba en la provincia, utilizando tierras del Valle de Aburrá y del valles de Rionegro en el oriente, donde la ya disminuida población indígena había terminado por abandonar sus territorios, refugiándose en lugares semi selváticos y libres de la apetencia de los españoles.²⁵ Por tanto, mientras los asentamientos urbanos se ubicaban en zonas bajas y cálidas aledañas a los yacimientos auríferos, la ganadería se ejercía en tierras altas y frías donde no se habían hecho fundaciones importantes.²⁶

Dos indios viejos naturales del Agua de la Sal en términos de la ciudad de Santafé de Antioquia, llamados Pedro Iramán y Gonzalo Nitare, manifestaron al señor oidor que vivían allí desde hacía más de cincuenta años, donde tenían

24. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo I, Antioquia y Cáceres, f. 126r-127r.

25. Víctor Álvarez, "La formación de la estructura agraria en Antioquia", *Revista Antioqueña de Economía* 10 (1983): 112.

26. Los primeros ganados llegaron al territorio antioqueño con las huestes de Vadillo y de Belalcázar. Posteriormente Jorge Robledo, Miguel Díaz de Armendáriz, Gaspar de Rodas y Andrés de Valdivia introdujeron cerdos, caballos, vacas y novillos. Véase: Yoe Javier Castaño Pareja, "De bestias y de hombres: la introducción de la actividad ganadera en el Occidente Neogranadino", *Historia y sociedad* 12 (2006): 274.

sus casas, tierras, labranzas y estancia “y allí las han siempre tenido nuestros antepasados cuyos legítimos herederos somos”.²⁷ Pero desde hacía dos años el gobernador Bartolomé de Alarcón le había otorgado a Tomás Monte, vecino de Antioquia, una estancia para ganado mayor y para sementeras al lado de las propiedades de estos indios. Esto les permitió meter allí su ganado vacuno, porcino y ovejuno, con lo que se perjudicaban las propiedades de Iramán y Nitare, pues el ganado se pasaba y se comía sus sementeras. Estos indios estaban informados de que Monte iba a traer más de cincuenta cabezas de ganado del Valle de Aburrá, con lo que serían más perjudicados aún, por ello pedían al oidor que lo evitara. Además, los esclavos negros de Montes les cortaban las arboledas sacando leña y se comían sus frisoles. Después de presentar su queja el gobernador mandó que Tomás Monte solo tuviera seis vacas lecheras con lo que tendría leche suficiente para alimentar su familia.²⁸

Debido a lo anterior a Tomás Monte se le suspendió el permiso para establecer su estancia de ganado mayor en “el río de Tonusco Arriba donde llaman el Agua de la Sal”. Tiempo después solicitó al gobernador Bartolomé de Alarcón, que en virtud del título otorgado le diera licencia para continuar la posesión de sus tierras pues era “sin perjuicio de los naturales”.²⁹

El Valle de Aburrá se había constituido desde hacía años en la despensa ganadera de la provincia de Antioquia, como lo deja ver el relato de los indios Pedro y Gonzalo, gracias a la labor de Gaspar de Rodas quien fue el primero en establecer haciendas ganaderas en dicho valle. Rodas, que había servido a Pascual de Andagoya y luego estuvo bajo el mando de Sebastián de Belalcázar, retomó el proyecto colonizador de Valdivia luego de su muerte en 1571. En sus expediciones llevaba ganado para establecer la crianza en sus fundaciones. Tenía claro que implantar la ganadería no era solo incorporar una forma segura de sustento, sino también una manera de racionalizar el espacio, sacralizar un territorio pagano y establecer “cristianos cimientos” en tierra de bárbaros. En

27. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo I, Pencos y Carautas, f. 228r.

28. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo I, Pencos y Carautas, ff. 228r-228v.

29. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo I, Pencos y Carautas, f. 230r.

sus campañas de pacificación de los indios de Antioquia llevaba de 400 a 500 reses e igual número de cerdos. En el largo recorrido hacia los valles de Ebéjico, Norisco e Ituango “gastadores y macheteros” abrían el camino para los hombres y el ganado. Al llegar a tales lugares los ganados vacuno y porcino pastaban en los pajonales que allí crecían.³⁰

En los valles de Aburrá y de Rionegro no se habían hecho hasta ese momento poblados españoles y los indios que lo habitaban eran pocos. Gaspar de Rodas, su hijo Alonso y más adelante su yerno Bartolomé de Alarcón, aprovecharon las posibilidades que brindaban estas poco habitadas tierras, pertenecientes a la jurisdicción de la ciudad de Antioquia.³¹

El 14 de marzo de 1613, Bartolomé de Alarcón, gobernador y capitán general de Antioquia, en su hacienda del Valle de Aburrá, términos de la ciudad de Antioquia, dio una provisión a Pedro de Aldana para que posesionara al capitán Alonso de Rodas de una encomienda en el valle de Rionegro donde estaban los ejidos de aquella ciudad.

Al día siguiente, Alonso de Rodas llevó ante Pedro de Aldana un indio llamado Sebastián, natural de las provincias de Norisco y Besta, sujeto al cacique Vayaquima, luego lo tomó de la mano y lo entregó a Alonso de Rodas, quien se paseó con él de la mano “y le puso un sombrero en la cabeza y se lo volvió a quitar y le mandó sentar en un banco y se sentó y le mandó se levantara y se levantó”, con lo que Rodas tomó posesión del cacique e indios de la encomienda ante Andrés de Piedrahita y Bartolomé Carvallo, testigos y estantes en aquel valle.³²

El valle medio y templado de Aburrá (1.500 m.s.n.m.) y el alto y frío de Rionegro (2.000 m.s.n.m.) abastecían de carne las zonas cálidas y mineras del

30. Castaño Pareja, “De bestias y de hombres”, 276-77.

31. En el Valle de Aburrá no se hicieron fundaciones españolas. Gaspar de Rodas apreciando sus posibilidades agropecuarias tuvo allí, desde mediados del siglo XVI, su encomienda de indios y en 1574 el cabildo de Antioquia le concedió tres leguas de tierra en el suroccidente del valle (actual Guayabal), que ocupó con hatos de ganado y cultivos. En 1592 Rodas hizo merced a su yerno Bartolomé de Alarcón, casado con María de Rodas Carvajal, de una estancia de tierras en el norte del Valle de Aburrá, donde Alarcón estableció su hato de ganado mayor, que por haber sido uno de los primeros se llamó Hatoviejo. Véase: Julio César García, “Medellín”, *Repertorio Histórico* 38.251 (1988): 86-87.

32. AGN, Bogotá, Colonia, MISC, Tomo VI, Norisco, ff. 439v-440r.

norte de la provincia. El indio Esteban, “ladino y bien entendido”, natural de Norisco de la encomienda de Alonso de Rodas, el mozo, declaró que su encomendero se servía de un indio llamado Alonso para hacer viajes con ganado de novillos y puercos a los Remedios y Zaragoza, y por este servicio le dio ruán para camisas, dos yeguas, una vaca mansa y mantas para vestirse, que el indio cambió por otras dos yeguas. Esteban relató que cerca del hato de ganado vacuno del capitán Alonso de Rodas, en la quebrada Honda, vivían indios forasteros y concertados como vaqueros. Estos indios hacían viajes llevando y trayendo ganado. En una ocasión fueron a Zaragoza. Allí tardaron un mes vendiendo las reses. En otro viaje a Cali, donde compraron ganado, permanecieron casi un año. Mientras tanto los indios que habían quedado en el hato recogían los animales los sábados y hacían rodeo del ganado en el hato, hasta que volvió el capitán Alonso de Rodas trayendo más cabezas desde Cali.³³

El relato de Esteban demuestra la apropiación de los indios de la dinámica de la ganadería en la provincia de Antioquia. En este caso el comercio de novillos, puercos y yeguas, nos muestra una avanzada hispanización en cuanto a la producción de ganado europeo y el fin de las prácticas de cacería, racionalizando el espacio arrebatado a las comunidades indígenas con el establecimiento de hatos y conectando lugares de producción y consumo por medio de rutas de comercio de ganado. Todo sin mencionar la incorporación de una mayor cantidad de proteína a la dieta, transformando la alimentación del indígena. También apareció un oficio inexistente en el período prehispánico que era el indio vaquero, que a su vez conocía la abstracción del dinero y hacía intercambios comerciales con animales y prendas de vestir.

Aunque el trabajo de los indios resultaba extenuante, sus encomenderos y mayordomos no dejaban de ocuparlos en diversas actividades para el beneficio propio o de las autoridades reales. Tal fue el caso del indio Gaspar Titiribí, quien describió la carga de trabajo que les imponía su encomendero Pedro de Silva sin recibir pago alguno. Además de las labores agrícolas, los había puesto a tapiar las casas que estaba haciendo en la plaza de la ciudad de Antioquia, le cubrieron con

33. AGN, Bogotá, Colonia, MISC, Tomo VI, Norisco, ff. 461r.bis-462r.

paja las casas donde vivía, así como las de Diego Durango y Juan Espinosa en la misma ciudad y otra más en el ható de Francisco Martínez. Para ello, los indios debieron cargar la paja y la madera a cuestras. Los indios le fabricaban canoas y eran enviados al monte a cortar tablas, soleras y cañas gordas, que ellos traían por el río abajo de Cauca hasta el puerto y desde donde lo acarreaban con bestias hasta esta ciudad para vender. También los ocupaba en cavar sepulturas y entierros de “indios antiguos” para sacar oro y lo que encontraban era para su encomendero. Hacían barras y bateas para cavar la tierra. Tantos oficios les restaban tiempo para hacer sus labranzas y sementeras, actividades necesarias para obtener la comida, el vestuario y el sustento de sí mismos y de sus familias.³⁴

En la ciudad de Antioquia el 21 de mayo de 1615, el encomendero Pedro de Silva confesó haber aprovechado sus indios para descubrir tesoros enterrados, aunque ello estuviera explícitamente prohibido por reales provisiones. Silva se había enterado por Francisco de Guzmán de la existencia de un tesoro a orillas de la quebrada de Noque, situada a dos leguas de la ciudad de Antioquia. Según se lo contaron, allí había enterrada una gran cantidad de oro perteneciente a un antiguo cacique de la encomienda de Penderisco: dos múcuras, una donde estaban enterrados veinticinco indios cautivos, que llevaban chagualas o pendientes de oro en las narices; y la otra múcura contenía joyas de los indios, entre ellas caracolés y dos coronas de oro. Los métodos que empleó Pedro de Silva para poner a sus indios a buscar tales guacas, basados en las creencias prehispánicas, que incluían hierbas alucinógenas, le valieron que el oidor remitiera su caso al Santo Oficio de la Inquisición, donde debía ser castigado.³⁵

Alonso Taqui, llamado “Culebra”, del repartimiento de Iquanza encomendado a Sebastián de Bolívar menor, fue obligado por Pedro de Obeso Ayala, teniente de gobernador en la villa de San Jerónimo del Monte y administrador de los indios de Iquanza, a buscar oro de unas sepulturas halladas en la cabecera del río San Jorge, junto a la loma del río San Pedro en el sitio de Perita. En una ocasión Obeso le quitó a Alonso Culebra cuarenta pesos de oro en canutillos y chagualas de oro bajo y fino que encontró en las guacas. Tiempo después mandó de nuevo

34. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo III, Titiribíes y Véjicos, ff. 48r-49r.

35. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo III, Titiribíes y Véjicos, f. 88v.

a Culebra a extraer más tesoros y, amenazando con ahorcarlo y ahogarlo, le quitó un puñado de joyas, entre ellas unas con forma de caracolés, sapillos, pajaritos, canutillos, canutos y dos fotutos como trompetas de un jeme de largo, joyas todas de oro fino con un valor de 200 a 300 pesos. Un testigo llegó a asegurar que valían 600 pesos. En este caso, aunque el oro contenido en las sepulturas había tenido un significado de ritual funerario antes de la Conquista, para estos tiempos hispánicos había cobrado solo un valor monetario, esto se refleja en la reacción de Alonso quien aseguraba haber quedado muy triste por dos razones: por una parte con el oro pensaba contratar con indios y españoles a cambio de ropa, mantas y puercos capados; además Pedro de Obeso, temiendo ser castigado en la visita del oidor Herrera Campuzano, había huido con su esposa a Mompo, llevándose como paje a Esteban, el hijo de Alonso, quien apenas tenía catorce años.³⁶

Aunque la población indígena de la provincia de Antioquia se encontraba en franca decadencia al momento de la visita del oidor Francisco de Herrera Campuzano, ese grupo social, sometido al régimen de la encomienda, contribuía a sostener la economía de toda la región mediante la minería y la agricultura. El oro que ya había perdido el valor simbólico del tiempo prehispánico, les brindaba riqueza para adquirir bienes y pagar tributos. Y el maíz, principal producto agrícola, ahora producido en mayor cantidad, aseguraba su sustento y evitaba el padecimiento del hambre. Ambas actividades económicas, basadas en los principales productos autóctonos del territorio, propiciaron la conformación de una sociedad desigual, inspirada en modelos económicos y sociales hispánicos, en esta región de frontera donde, según los españoles, solo contaban con condiciones adversas para su vida.

2.2 La doctrina. “Conocimiento de la verdadera y católica religión”

Junto con la encomienda, la religión fue un efectivo instrumento para someter a los indios. Con las armas de conquista, los españoles también trajeron el evangelio. Los sacerdotes se dedicaron a convertir en creyentes cristianos

36. AGN, Bogotá, Colonia, MISC Tomo VI, ff. 413r-425v.

a los nativos del Nuevo Mundo. Al tiempo de la dominación militar, política y económica de los indios, se inició la organización de un aparato religioso-administrativo que facilitara los medios necesarios para el cumplimiento del propósito doctrinal. No bastaba que los indios se convirtieran en cristianos, pues era común que al salir de las misas volvieran a sus “idolatrías”. Para que el indio fuera un verdadero cristiano era necesario que conociera de veras las creencias que estaba asumiendo. Por tanto, la doctrina tenía como propósito que la conversión echara raíces y que los indios abandonaran sus costumbres.³⁷

En la comisión general de visita de la provincia de Antioquia, al oidor se le ordenó regular la doctrina cristiana impartida a los indios. Al llegar a cada repartimiento debía informarse si los naturales habían tenido doctrina “entera o qué tiempo del año les ha faltado”, si los sacerdotes doctrineros les habían administrado los santos sacramentos y si habían sido presentados conforme al Patronazgo Real.³⁸

El oidor también debía comprobar que los pueblos de indios tuvieran iglesias “suficientes y decentes” con ornamentos para celebrar la misa y administrar los sacramentos. De no existir tenía autoridad para apremiar con todo rigor a los encomenderos para que construyeran iglesias y adquirieran los ornamentos para los pueblos de su encomienda, como era su obligación. De encontrarse con que los indios no estaban aprendiendo el evangelio, el oidor haría instaurar sus clases, señalando para cada pueblo el tiempo de doctrina de acuerdo con el número de indios, la capacidad económica del pueblo y la disponibilidad de tierras, de manera que los curas doctrineros contaran con un estipendio suficiente. Dicho estipendio debía ser pagado por el encomendero de acuerdo con el número de indios del repartimiento, por tanto los sacerdotes tenían prohibido cobrar a los naturales ninguna suma por la administración de sacramentos.³⁹

37. Luis Enrique Rodríguez Baquero, *Encomienda y vida diaria entre los indios de Muzo (1550-1620)* (Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1995), 56.

38. A la Corona española le pertenecía el derecho del patronazgo eclesiástico en todo el Estado de las Indias por haber descubierto y adquirido el Nuevo Mundo, edificado en él iglesias y monasterios a su costa y por haber sido concedido por bulas de los sumos pontífices para su conservación y justicia. Véase: *Recopilación de leyes de los Reinos de las Indias*, tomo 1 (Madrid: Boix, 1841), 24.

39. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo I, Antioquia y Cáceres, ff. 6v.

La cristianización de las costumbres no solo estaba dirigida a imponer un cuerpo de creencias, de devociones y de ritos entre los indígenas, sino que incluía un esfuerzo sistemático por enseñar la policía cristiana, entendida como la imposición, por medio de diversas técnicas de poder, de nuevas relaciones sociales entre individuos y comunidades, enmarcadas en un contexto jerarquizado, propio del sistema de Antiguo Régimen.⁴⁰ De acuerdo con la “plática” que impartía el oidor a los indios de cada repartimiento al inicio de su visita, su objetivo primordial era procurar su bien espiritual. La vida en policía solo estaría garantizada, luego de conformar pueblos de indios, donde estarían reunidos para impartirles la doctrina, con lo que olvidarían sus ritos y prácticas del tiempo de su “infidelidad”, que los españoles consideraban necesario erradicar, entre ellas la poligamia, la curación con hierbas y otras creencias antiguas.⁴¹

La conquista española fue justificada como una misión religiosa, que destruía una civilización pagana para convertirla en una sociedad cristiana. Con el Patronato Regio todos los aspectos de la colonización hispánica fueron interpretados por medio de dicha religión. Sin embargo, dentro de la Iglesia del Nuevo Mundo, los frailes mendicantes regulares y el clero secular fueron dos grupos poderosos enfrentados. Al clero regular, que significa vivir de acuerdo con la regla (regula), pertenecían los jesuitas, franciscanos, dominicos y agustinos, quienes tenían poderes parroquiales y sacramentales con funciones misioneras. El clero secular, que significa vivir en el mundo o en el siglo (saeculum) en vez de vivir en un retiro monástico, estaba constituido por los clérigos de la jerarquía episcopal, que veían el control parroquial por el clero regular como una intrusión no autorizada. Aunque existían monasterios bajo la dirección de las órdenes mendicantes, los frailes no vivían en retiro o reclusión. Por el contrario, y en especial durante los primeros años de la colonización, promovieron en gran medida la conversión de los indios.⁴²

40. López, *Tiempos para rezar*, 96.

41. “Es necesario acabar de desarraigar entre ellos sus ritos y abusos antiguos del tiempo de su infidelidad, en que se entiende perseveran algunos, mayormente los caciques y capitanes, teniendo en sus casas muchas mujeres por mancebas y mezclarse con sus parientas, y otros vicios y delitos semejantes”. AGN, Bogotá, Colonia, vA, Tomo 1, Antioquia y Cáceres, f. 10r.

42. Gibson, *Los aztecas*, 101.

De acuerdo con las declaraciones de los testigos de la visita, en las encomiendas estudiadas en la provincia de Antioquia, estuvieron cincuenta y tres sacerdotes encargados de enseñar el evangelio en los repartimientos. De ellos, dieciocho pertenecían al clero regular, específicamente a las órdenes de los franciscanos, carmelitas, dominicos y agustinos. Según lo afirma Charles Gibson, los primeros mendicantes fueron misioneros viajeros, que carecían de iglesias, dedicados a la tarea de bautizar al mayor número posible de conversos. Sin embargo, los bautismos en masa fueron cuestionados por su superficialidad, pues se requería una conversión más significativa de los indios. Para ello los sacerdotes debían tener sedes eclesiásticas fijas.⁴³

Fray Juan de Daza pertenecía a la orden de San Francisco y según los testigos había adoctrinado los indios de cinco encomiendas (Loma de la Fragua; Toyubanos y Agua de la Sal; Guaracúes; Pencos y Carautas, y Titiribíes). Fray Martín de la orden de San Francisco había enseñado a rezar a los indios titiribíes y véjicos de Pedro de Silva. Fray Pedro de Cota de la orden de Nuestra Señora del Carmen había prestado sus servicios en Arate, Ormaná y Soama, Sabaneta y Taco. También fray Alonso de Quesada pertenecía a la orden de Nuestra Señora del Carmen. Fray Antonio de Manrique formaba parte de la orden de Santo Domingo. A la orden de hábitos blancos de San Agustín pertenecían los frailes Jerónimo, Matías de Silva Viana, Luis Márquez y Andrés Sánchez. Otros frailes de los que los testigos desconocían su orden de procedencia eran los padres Lorenzo de Rufas, Diego Velásquez, Antonio Coria, Jerónimo de Gayán, Antonio Lobo, Juan de Vaca y el padre Solís. Como en Antioquia no había conventos de esas órdenes en ese momento, estos frailes debieron estar por cortas temporadas.

Estos frailes que habían pasado por la provincia entre fines del siglo xvi y comienzos del xvii pertenecían al clero regular, aquel que está sujeto a ciertas reglas como vestir un traje distintivo, llamado hábito, y vivir en comunidad en monasterios y conventos, además de practicar votos de pobreza, humildad y caridad.⁴⁴ De acuerdo con los relatos de los testigos de la visita, los padres dedi-

43. Gibson, *Los aztecas*, 101.

44. En Europa los frailes eran predicadores muy populares, cuyas enseñanzas estaban dirigidas a los no instruidos, teniendo por lo general una gran audiencia. Los monjes predicaban en un estilo coloquial ins-

cados a la obra misionera, siguiendo sus votos religiosos enseñaban el evangelio y transmitían a los indios formas de vida y conocimientos europeos. A su vez, los indios les demostraban todo su aprecio, como lo relató el indio Jorge Obtoja del Agua de la Sal acerca de un fraile que había conocido en Peque “de hábitos blancos que doctrinaba a estos indios que le llamaban a este padre santo por ser buen padre que lo querían mucho estos indios el cual los enseñaba a rezar y les decía misa”.⁴⁵

Por el contrario, algunos indios se quejaron del trato que les daban los clérigos de la jerarquía episcopal, entre ellos el padre Luis de Monsalve. De acuerdo con el mismo Jorge Obtoja, los indios habían “querido bien a los dichos padres porque eran buenos y no les hacían mal”, excepto al padre Monsalve, quien le había quitado caballos por la fuerza a algunos indios, entre ellos el caballo alazán de Jorge.⁴⁶

Otra queja contra el mismo padre la presentó don Pedro, cacique del repartimiento de Nogosco de los indios catías encomendados a Francisco Martínez. De acuerdo con don Pedro, después del padre Andrés Fernández llegó como doctrinero el padre Monsalve, quien instaló la doctrina en el hato de Antonio Machado en la Quebrada Seca a tres leguas de su encomienda y hasta allí debían ir los indios guaracús, quienes estaban poblados río arriba en las cabeceras de Guaca, pues el padre no podía subir hasta allí porque estaba enfermo y cojo. Después de esa vez no volvieron a tener doctrina y el padre Monsalve regresó a su casa, donde según el cacique don Pedro “ha estado enfermo y es muy viejo y cojo y dicen que está sin juicio”.⁴⁷

Era costumbre que los sacerdotes estuvieran por cortas temporadas en cada repartimiento, pues así podían devengar un estipendio completo de un año.

.....
pirado en la cultura oral de su tiempo dejando siempre una moraleja a sus oyentes. Hacían uso de juegos de palabras, rimas y aliteraciones, gritando y gesticulando, utilizando los cuentos populares para ilustrar su mensaje o componiendo canciones para que sus feligreses las cantaran. Véase: Peter Burke, *La cultura popular en la Europa moderna* (Madrid: Alianza, 1991), 120-21.

45. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo II, Véjicos y sus anexidades, f. 468v.

46. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo II, Véjicos y sus anexidades, f. 469v-470r.

47. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo II, Guaracús, Taitaes y Catías, f. 620r-620v.

Además, el trabajo continuo de los indios en las minas y rocerías impedía que tuvieran evangelizaciones de más de dos meses al año. Según lo recordaban los testigos, en la encomienda de los indios guaracúes, perteneciente a Francisco Martínez, habían estado diecinueve curas doctrineros. Ellos fueron el vicario Jerónimo Méndez de Abaunza⁴⁸ y el comisario Andrés Fernández Crespo. También figuraban los padres Luis de Monsalve, Pedro de Esquivel, Juan Sánchez de los Herreros, Alonso Gómez de Miranda, Gonzalo Mejía y cuatro padres conocidos por sus apellidos: Chica, Corzo, Durán y Jiménez; dos padres de quienes solo se recordaba su nombre: Jorge y Bartolomé. Los frailes Juan de Daza, Diego Velásquez, Antonio Lobo, Solís, Juan y Martín habían adoctrinado los indios guaracúes.

De acuerdo con los testigos, Juan de Valdés había tenido quince clérigos en su encomienda. Antonio de Luna y Alonso Rodríguez de Villamizar doce cada uno; Pedro de Silva, nueve padres; Manuel López y Antonio Machado, de a ocho; Francisco de Heredia Valenzuela, siete; Martín Durán Soltiño, cinco; Bartolomé de la Rúa y Alonso de Rodas, cuatro; y Pedro Zatorre, que para el momento de la visita apenas tenía cuatro indios en Guamocó, había tenido como doctrineros a los padres Bartolomé Ramírez, Juan García Delgado y fray Antonio Coria.

Si las encomiendas habían contado con la esporádica presencia de numerosos doctrineros, asimismo algunos de ellos tenían en su haber el paso por varios repartimientos. El vicario Jerónimo Méndez de Abaunza impartió la doctrina, por cortos períodos, en siete de las encomiendas estudiadas. Estuvo en el repartimiento de Arate, del encomendero Alonso Rodríguez de Villamizar; en la Loma de la Fragua, de Antonio de Luna; en Ormaná y Soama, de Francisco de Heredia Valenzuela; en la encomienda de los indios guaracúes, de Francisco Martínez; en Sabaneta, de Juan de Valdés; en Taco, de Martín Durán Soltiño y con los indios titiribíes y véjicos, de la encomienda de Pedro de Silva.

48. Jerónimo Méndez de Abaunza había sido visitador de Costa Rica. En Santafé de Antioquia fue juez eclesiástico y vicario. En 1597 Gaspar de Rodas le encargó la doctrina de Noque, Nogosco, Aburrá y sus anexos, en donde se recogieron 120 "indios pobres y miserables", para lo cual se le señaló como estipendio anual 400 pesos de buen oro de veinte quilates, repartidos entre los vecinos que tuvieran indios de encomienda en aquellas doctrinas. AGI, Sevilla, Audiencia de Santa Fe, 240, 18 de enero de 1609, ff. 17r-18v.

Así mismo, el padre Luis de Monsalve estuvo, según testigos, en al menos seis de las encomiendas. Estas fueron Loma de la Fragua de Antonio de Luna, Toyubanos y Agua de la Sal de Antonio Machado, Peque de Bartolomé de la Rúa, Guaracúes de Francisco Martínez, Pencos y Carautas de Manuel López y Titiribíes y Véjicos de Pedro de Silva.

En el lado opuesto de los casos especiales de los padres Méndez de Abaunza y Monsalve, se aprecia que del total de los curas estudiados (cincuenta y tres), la mayoría de ellos (cuarenta) apenas hicieron presencia en una o dos encomiendas. Dentro de estos últimos, es curioso ver que los dieciocho frailes pertenecientes al clero regular que componían el 34% de los clérigos registrados tuvieron una presencia constante en la provincia aunque estuvieron por cortos períodos de tiempo: de los diez padres que enseñaron en dos encomiendas, seis eran frailes y de los treinta que solo pasaron por una encomienda, diez fueron frailes. Esto confirma que la falta de conventos del clero regular en Antioquia no favorecía la permanencia de frailes por mucho tiempo. Los frailes Juan Daza y Pedro de Cota constituyeron la excepción. El primero estuvo en cinco encomiendas y el segundo impartió la doctrina en cuatro de ellas.

Es evidente la forma diferente como se enseñaba el evangelio en las encomiendas de la provincia. Posiblemente en las de mayor riqueza y población indígena los curas doctrineros permanecían gran parte del año, mientras que en las más pobres y apartadas tenían una escasa presencia clerical.

El indio Domingo, natural de Penco, encomienda de Manuel López menor, dijo que en su repartimiento no habían sido doctrinados. Cuando vivía el capitán Manuel López, su primer encomendero, el repartimiento era lejano y su ingreso era peligroso, pues por allí vivía “gente de guerra”, es decir indios sin reducir. Por tanto, nunca llegó un clérigo doctrinero, tampoco tuvieron iglesia y el único acercamiento al evangelio era cuando eran mandados a trabajar a la ciudad de Antioquia y allí podían oír misa. En otras ocasiones asistían a misa en Peque, cuando allí había clérigos. Para el momento de la visita vivían en la Loma de la Fragua, desde que estaban encomendados a Manuel López menor, donde tenían “iglesia cubierta de paja y cercada alrededor de cañas”. Allí tenían imágenes que compró el padre Pedro de Esquivel ya fallecido, después de este

padre apenas tuvieron tres semanas de doctrina por año con los padres fray Juan Daza y Andrés Crespo.⁴⁹

El indio Bartolomé natural de Taco, del encomendero Martín Durán Soltiniño, dijo que su encomendero cada año hacía una ramada chica que servía de iglesia. Allí no había imágenes, pues el clérigo las llevaba cada vez que iba, un mes al año. Cuando estaba allí, el padre decía misa los domingos pero muchos indios no podían acudir, pues andaban ocupados trabajando para ellos y para el encomendero. En esas temporadas, el padre les enseñaba a rezar, pero por la brevedad de la doctrina lo olvidaban rápidamente. Entre los sacerdotes que habían estado allí, figuran los padres Cota, Abaunza, Baptista y otros que no sabían la lengua de los indios. Por lo tanto, la enseñanza se hacía aún más difícil. Como los padres iban a la encomienda por temporadas esporádicas, era común que los indios murieran sin confesión, entre ellos Alonso, Pablico, Martín, Dieguito, Cristóbal, Lorencico, Constanza, a quienes sus parientes los enterraron en los montes y arcabucos y en las minas del encomendero, sin la ceremonia cristiana.⁵⁰

Aunque por reales cédulas estaba mandado que los religiosos encargados de la evangelización de los indios en el Nuevo Mundo debían saber la lengua de los indios, esto no siempre se cumplía.⁵¹ En la provincia de Antioquia, para el momento de la visita de Herrera Campuzano, la mayoría de los indios hablaba español, como lo prueba el hecho de que durante los interrogatorios estos no requirieran de intérprete o “lengua” y que sus nombres en muchas ocasiones iban seguidos del apelativo de “ladinos”. Sin embargo, a los indios que aún conservaban su lengua, a quienes se les llamaba “chontales”, se les hacía difícil entender la nueva religión.

Julián Quiatute, indio natural de Arate, relató que los padres doctrineros que habían ido a su repartimiento eran fray Juan de la Cueva, Pedro Serrano,

49. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo I, Pencos y Carautas, ff. 193r-193v.

50. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo I, Taco, ff. 543-544r.

51. Las cédulas se encuentran en el Título VI, Ley xxx de la *Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias*, 30-31.

Juan Bautista de Castro y Jerónimo Méndez de Abaunza, entre otros, cuyos nombres no recordaba, escasamente habían tenido dos meses de doctrina al año, por tanto los indios no sabían rezar, excepto el indio Andrés que había aprendido las oraciones. Julián también dijo que dichos padres doctrineros no sabían la lengua de los indios, por ello “cuando a algún indio chontal le querían decir alguna cosa era mediante una lengua intérprete”⁵²

Sebastián, cacique de Penco, encomienda de Antonio de Luna, dijo que entre los padres que habían impartido la doctrina en su repartimiento estaban Juan Sánchez, Pedro de Esquivel, fray Tomás, fray Jerónimo y el padre Mesanza, quienes habían permanecido nada más tres o cuatro semanas en todo un año. Los indios permanecieron entonces dos años sin doctrina. Pero, como vivían cerca del real de minas de Buriticá, acudían allí a misa, a confesarse y a bautizar a sus hijos. Los padres que habían estado en su repartimiento eran Luis de Monsalve, fray Juan Daza, Baltasar Urrego Pereira y Rodrigo de Santander, “clérigos los cuales dichos padres sacerdotes no han sabido la lengua de los dichos indios para entenderlos bien y ser entendidos de ellos”⁵³

El indio Gaspar, hijo de Umaga del repartimiento de Taco, declaró que su encomendero Martín Durán Soltiño había hecho una ramada que hacía las veces de iglesia, a donde los padres iban a decir misa los domingos y algunos festivos, cuando estaban en la encomienda, que era uno o dos meses por año. En esas temporadas, el clérigo rezaba las oraciones a los indios adultos que acudían allí los domingos y a los jóvenes les enseñaban todos los días de la semana. Como doctrineros, habían tenido a Jerónimo Méndez de Abaunza y a Juan Bautista de Castro. Los indios ladinos se confesaban directamente con los padres, mientras que para confesar a los indios viejos que no hablaban el español se requería que los padres llamaran a un indio ladino que les servía de intérprete “y esto lo hacía el padre Bautista clérigo y encargaba el secreto al indio ladino para que no dijese a nadie el pecado que confesaban y de esta manera los confesaba y el padre Abaunza tampoco no sabía la lengua de los

52. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo I, Arate, f. 342r.

53. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo I, Loma de la Fragua, ff. 425v-426r.

indios y confesaba a los indios viejos y hablándoles Yanga (Alonso Yanga era el intérprete) ellos debían decir que sí y sin lengua los confesaba”.⁵⁴

Era un inconveniente para la confesión que el cristiano y el sacerdote hablaran idiomas diferentes, pues el discurso del pecado no podía hacerse efectivo y el sacramento no se celebraba con idoneidad. No era posible saber si era verdadera la contrición del penitente, porque no entendía las penas del infierno que lo movían a aborrecer el pecado. Era recomendable, entonces, hacer la confesión mediante un intérprete. Este era seleccionado con cuidado entre los indios, el más virtuoso y sin tacha de beodez. Preferiblemente, se escogía un varón en lugar de una mujer. El clérigo advertía al intérprete la obligación que tenía de guardar secreto, bajo pena de pecado mortal, pues era una ofensa a Dios. Si llegaba a divulgarlo sería castigado azotándolo o trasquilándolo en público.⁵⁵

De acuerdo con Juan Carlos Estenssoro, los doctrineros lograron que los indios sintieran la confesión como una necesidad. Para ello, debieron hacer que los naturales asimilaran la noción de pecado. Los clérigos individualizaron el pecado y le dieron vida: pasó de ser una realidad abstracta a transformarse en una realidad material concreta que les facilitaba cuantificar la culpa. Los curas hicieron del pecado un principio activo capaz de actuar en el cuerpo del pecador, es decir volver el pecado un ser vivo. La confesión era explicada como el rito que lograba expulsar los pecados, esos animales, demonios y alimañas que invadían el cuerpo del pecador, y que si no los confesaba todos, volverían a apoderarse de sus cuerpos.⁵⁶

En parte por el trabajo de los indios y por la relativa escasez de clérigos, los períodos de cristianización por cada repartimiento eran cortos. La tasación de la doctrina del padre Jerónimo Méndez de Abaunza en Cáceres demuestra que este clérigo se repartía en varios lugares en el año, por tanto, la enseñanza del evan-

54. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo I, Taco, ff. 514r-515r.

55. Francisco de Paula Solano Pérez-Lila, “El intérprete: uno de los ejes de la aculturación”, *Estudios sobre política indigenista española en América*, vol. 1, ed. Jornadas Americanistas de la Universidad de Valladolid (Valladolid: Universidad de Valladolid/Seminario de Historia de América, 1975), 275-76.

56. Juan Carlos Estenssoro, “El simio de Dios. Los indígenas y la Iglesia frente a la evangelización del Perú, siglos XVI-XVII”, *Bulletin de l'Institut français d'études andines* 30.3 (2001): 466.

gelio a los indios no era constante. Este padre impartió once meses de doctrina y recibió como pago un peso por cada mes. En la Sabaneta, de Juan de Valdés Meléndez, estuvo cinco meses. En la mina de ese mismo encomendero, dos meses y medio. En la Gomera, repartimiento del capitán Juan Fernández de Erazo, dos meses y un mes en su mina. Y donde doña María de Herrera estuvo tan solo quince días.⁵⁷

El nombrado padre Abaunza y los demás sacerdotes que estaban desperdigados por toda la región, recibían de estipendio del encomendero veinticinco pesos de oro de veinte quilates cuando el encomendero les daba de comer, además del vino y la cera para la misa. Si el sacerdote ponía la comida, el vino y la cera, el encomendero les daba cada mes treinta y seis pesos, pues la comida valía ocho pesos, y el vino y cera tres pesos mensualmente. Además, para la alimentación del religioso cada semana le daban cuatro almudes de maíz.⁵⁸

En la siguiente carta de pago puede verse que fray Matías de Silva había recibido de su encomendero el pago completo pues el padre había costado su alimentación:

Digo yo el padre fray Matías de Silva sacerdote de la orden de mi padre San Agustín que es verdad que recibí del señor capitán Pedro Pinto Vellorino treinta y seis pesos y medio por razón del estipendio que monta un mes de doctrina que por su merced hice en el repartimiento de Omaga y Ciritave y vino y cera. Y por verdad lo firmé de mi nombre entrando la comida en la cuenta. Fecho en nueve de febrero de mil y seiscientos y nueve años.

Fray Matías de Silva Viana⁵⁹

La carga de la doctrina conllevaba proveer de doctrineros a todos los pueblos de indios a costa de sus tributos. Si el encomendero llegaba a incumplir este precepto estaba obligado a restituir a las cajas reales lo que había debido pagar por la doctrina, cuando se comprobaba la existencia de mala fe, al impedir que los ministros entraran a las encomiendas, además de la restitución, podía ser privados de sus encomiendas y desterrados de sus provincias. Asimismo,

57. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo I, Antioquia y Cáceres, ff. 49r.

58. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo I, Antioquia y Cáceres, ff. 49r.

59. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo III, Ciritave, ff. 493v-494r.

estaba legislado que los encomenderos estaban obligados a solicitar doctrieros y pagarles el estipendio para su sustento, y proveerlos de los objetos necesarios al culto divino, tales como ornamentos, vino y cera.⁶⁰

Como ejemplo que ilustra la anterior explicación, uno de los vecinos encomenderos de Cáceres pagó de estipendio a los sacerdotes doctrieros esta cuenta:

Paulo Fernández de las Heras paga dos meses y medio de doctrina. Los dos meses en los indios de su encomienda de Oribu y Quinabo. Y medio mes de doctrina en la mina. El estipendio es veinte y cinco pesos de veinte quilates por cada mes con más ocho pesos de comida. Y tres pesos de vino y cera que por todos son los que se pagan cada año noventa pesos del dicho oro. Y cuatro almudes de maíz cada semana y una india y un indio que sirva al sacerdote el tiempo que durase la doctrina.⁶¹

El estipendio que recibían los padres a cambio de su servicio, al impartir la doctrina cristiana, representaba un valor considerable, que les permitía vivir cómodamente al tener en cuenta sus votos de pobreza. Su peregrinaje por las encomiendas y minas de la provincia hace pensar que habían incurrido en el segundo pecado capital: la avaricia, incluso llegaron a cobrar a los indios por administrar los sacramentos; cobro prohibido a los frailes por la regla de San Francisco, que les obligaba a vivir sin nada propio y en castidad.⁶²

De acuerdo con Domingo de Pencos, todos los indios de su repartimiento de Pencos y Carautas eran cristianos bautizados desde que vivían en la Loma de la Fragua, y todo niño que nacía era bautizado. Los padres les administraban los santos sacramentos, confesándolos, casándolos, velándolos y enterrando los que se morían. Como pago se le cobraba a los indios un peso y medio de oro por los bautismos. El padre ponía la vela y el capillo ya que los indios no los traían. Por un matrimonio les cobraban siete pesos de veinte quilates. Este fue el caso del indio Juan de Alférez, a quien casó el padre Pedro de Esquivel.⁶³

60. Patricio Hidalgo Nuchera, *Encomienda, tributo y trabajo en Filipinas (1570-1608)* (Madrid: Universidad Autónoma de Madrid-Polifemo, 1995), 90.

61. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo I, Antioquia y Cáceres, f. 50r.

62. López, *Tiempos para rezar*, 114-15.

63. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo I, Pencos y Carautas, ff. 193v-194r.

Diego Cirquima, indio de mina del repartimiento de Taita “ladino y bien entendido”, declaró que los indios de su encomienda eran cristianos pues cuando los padres iban al real de minas de Buriticá bautizaban los niños que nacían de los indios de la mina y los llevaban a la iglesia. A los demás indios les administraban los sacramentos “confesándolos casándolos y velándolos y enterrando algunos que se habían muerto”. Los padres doctrineros cobraban a los indios por cada bautismo un peso de buen oro que equivalía a diez pesos de oro, medio peso por la vela que daban a los indios y medio peso por el capillo o gorrito de lienzo que ponían a los niños. Por su primer casamiento con Micaela, ya fallecida, el padre Abaunza le había cobrado diez pesos de oro que se rehusó a pagar. Posteriormente, cuando contrajo nupcias por segunda vez con Bárbula, el padre Juan Sánchez le cobró cinco pesos “todo de este oro”, que era lo acostumbrado. Los indios pusieron las velas para la misa de velación. Los padres no cobraban por los entierros ni por la confesión, pero los indios solían llevarles como ofrenda un tomín de oro en polvo, frutas o huevos.⁶⁴

Hernando, indio de Soama, declaró que los padres doctrineros cobraban por casar a los indios cuatro gallinas, cuyo valor era de seis tomines de oro cada una, y cuando los indios no asistían a la boda con las aves, ellos se rehusaban a casarlos.⁶⁵

Por todo lo anterior, el oidor consideró que no había avanzado mucho la evangelización de los indios dispersos. Para asegurarse de que existiera doctrina y que la conversión de los naturales a la fe católica fuera efectiva, según el visitador era necesario que los indios vivieran juntos y recogidos, en vez de andar dispersos por los montes, por ello debían habitar en pueblos de indios, así como los españoles moraban en ciudades. Los indios en los pueblos vivirían adoctrinados y con “buenas costumbres”. El oidor debía encontrar tierras adecuadas para conformar pueblos donde estuvieran en policía, sin practicar sus “idolatrías, ritos y ceremonias antiguas” y en vez de ello se les predicara y enseñara el evangelio y la doctrina cristiana. En el pueblo, que estaba hecho para su bienestar, serían curados en sus enfermedades y el sacerdote les

64. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo II, Guaracúes, Taitaes, Catías, ff. 598v-599r.

65. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo III, Ormaná y Soama, ff. 838v-839r.

daría consuelo espiritual y ayudaría a la salvación de sus almas al momento de su muerte. Los lugares escogidos para hacer los pueblos de indios debían ser cómodos y sanos, con las calidades y requisitos para poblaciones, con sus plazas, calles y escuelas “donde sean recogidos y disciplinados por los sacerdotes y religiosos a cuyo cargo quede la doctrina, guardando en cuanto a esto lo que está dispuesto por mis cédulas y provisiones reales y la orden que más convenga a su bien espiritual y temporal”. La elección del terreno y la construcción del pueblo la harían personas de “ciencia y experiencia”, los encomenderos debían velar por la comodidad de los caciques e indios nombrando los pobladores y señalando un salario moderado.⁶⁶

La Corona española empleó todos los medios para consolidar su poder en el Nuevo Mundo. Por tanto, congregar a los indios en pueblos a la manera hispánica era crucial dentro del proceso de imposición de un nuevo orden religioso y político. Los esfuerzos de la Monarquía estaban dirigidos a crear un determinado ordenamiento espacial en sus territorios americanos, pues los ideólogos de la época tenían en cuenta la importancia del espacio como escenario imprescindible para la acción humana y la efectividad de su ordenamiento para reflejar e inculcar determinados valores.⁶⁷

Los teóricos de Imperio Español, basados en las lecturas de Cicerón, Virgilio, Polibio, Tácito y Salustio, consideraron que además de constituir un orden político particular, debían consolidar una sociedad distintiva que solo se lograba en la ciudad. La importancia de vivir en ciudad radicaba en que eran los únicos lugares donde podía practicarse la virtud. Las ciudades eran comunidades gobernadas por normas legales que exigían adhesión a un determinado tipo de vida, el de la “sociedad civil”, y que estaban estrechamente identificadas con la ubicación física en donde habitaban los ciudadanos. Era también la representación de la obra de San Agustín, “La ciudad de Dios”, donde se encontraba la comunidad perfecta. Con todos estos preceptos, la vida en comunidad era el

66. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo 1, Antioquia y Cáceres, ff. 8v-9r.

67. Martha Herrera Ángel, “Ordenamiento espacial de los pueblos de Indios: dominación y resistencia en la sociedad colonial”, *Fronteras* 2.2 (1998): 99-100.

sostén del imperio. De las ciudades partía la autoridad y los hombres para defender las provincias conquistadas.⁶⁸

El pueblo de indios representaba la modificación de los espacios y la vida de los nuevos vasallos del rey, por medio del aprendizaje de la religión cristiana como regulador del lugar que los indios debían ocupar en el orden monárquico. Allí los indios se reunirían para aprender la doctrina. Adaptaban su vida a los ritos y normas del catolicismo. Por tanto, cristianizar también significaba establecer nuevas formas de organización del espacio y del tiempo. Los oficiales reales y los religiosos agruparon a los indios en pueblos, que los visitadores ordenaban y trazaban. Los pueblos debían ubicarse en lugares saludables, cercanos de bosques y fuentes de agua. Por el bienestar espiritual de los indios, los visitadores ordenaban construir una iglesia en el centro del pueblo con una campana que les recordara los horarios que debían tener presentes: las horas para la doctrina y para la misa. Mientras tanto, el tiempo para trabajar les era avisado por sus encomenderos y mayordomos.⁶⁹

Acorde con estos preceptos, a su llegada a Cáceres en los primeros días de noviembre de 1614, el oidor Herrera Campuzano propendiendo por la conservación y bienestar de los indios de aquella jurisdicción, propuso la construcción de tres pueblos de indios. Los vecinos encomenderos de dicha ciudad le sugirieron construir solo un pueblo, dada la inversión que tales edificaciones acarrearía. En la representación hecha al oidor, los encomenderos Juan Fernández de Erazo, Pedro de Carvajal, Luis Fernández de Sotomayor, Pedro de la Parra, Paulo Fernández de las Eras, Martín Durán Soltiño, Francisco de Heredia y Valenzuela, Úrsula de Silva, Luis Ramírez Hernández, María de Herrera y Juanes de Verástegui, plasmaron su preocupación por los perjuicios que el tiempo empleado en la visita causaba a la economía de Cáceres. Por tanto, querían resolver los problemas con celeridad. Tales quejas dejan ver que el trabajo estaba recargado en los pocos indios existentes, de quienes dependía la alimentación, pues eran agricultores, y quienes les proporcionaban el oro con el que comerciaban, por ser también indios de mina.

68. Anthony Pagden, *Señores de todo el mundo. Ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII)* (Barcelona: Península, 1997), 31-32.

69. López, *Tiempos para rezar*, 97.

Por ello, la vida de los españoles en las ciudades y la posibilidad de construir un pueblo de indios también dependía del trabajo de los mismos indios.⁷⁰

En la ciudad de Cáceres el oidor ordenó que los indios que andaban dispersos se reunieran en dos pueblos: Arate y Ormaná. El encomendero Juan de Valdés Meléndez se encargaría de construir la población de Arate y el alférez Luis Fernández de Sotomayor la de Ormaná. Según las instrucciones del visitador, las poblaciones debían contar cada una con una plaza de área proporcional a la cantidad de indios tributarios y sus familias, en un testero o cabecera de la plaza estaría la iglesia, a un lado de ella la casa del padre sacerdote. Las calles se trazarían derechas partiendo de la plaza y alrededor de esta se edificarían las casas y bohíos de los indios principales del repartimiento. Detrás de las casas de la plaza se harían las residencias del resto de los indios, teniendo en cuenta que los barrios de cada repartimiento estarían conformados por indios parientes para que pudieran ayudarse mutuamente.⁷¹

En el diseño establecido por el oidor para la construcción de los pueblos de Arate y Ormaná, está claro que la concentración del poder político y religioso se ubicaría alrededor de la plaza. La iglesia, bastión del cristianismo, se entronizaba como símbolo de lo sagrado, excluyendo la sacralidad prehispánica. En cuanto al poder político, el espacio estaba compartido entre el orden tradicional y el nuevo. Alrededor de la plaza se asentaban la casa del cacique y de los indios principales, también estaban allí la casa del cabildo y cárcel. Los indios principales representaban la permanencia del poder político prehispánico. El cabildo y la cárcel expresaban el nuevo orden político. La indicación de que debían crearse barrios habitados por parentelas refleja el reconocimiento de los núcleos de parentesco nativos, aunque también seguía un modelo de Tomás López Medel, inspirado en el urbanismo italiano del siglo XIV. Por tanto, el pueblo de indios no solo simboliza una prolongación física y morfológica de los pueblos de españoles, pues dentro del pueblo subsistieron rasgos propios de la organización de las comunidades indígenas.⁷²

70. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo I, Antioquia y Cáceres, ff. 138r-139v.

71. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo I, Antioquia y Cáceres, f. 140r.

72. Herrera Ángel, "Ordenamiento espacial", 101-2.

Todo indio casado estaba obligado a hacer su casa y para ello tendría un cuadro de tierra de veinte varas para la casa, la cocina y el corral. Los indios debían hacer la iglesia y la casa del padre. Para las demás casas y bohíos se juntarían “de cuatro en cuatro y de seis en seis” y debían ayudarse unos a otros hasta acabar todas las casas. Alrededor del pueblo los indios plantarían platanares, árboles frutales, yucas, batatas, raíces, semillas y legumbres propias de la región. Para facilitar el ingreso a las poblaciones a pie y a caballo, y para la comunicación con otras regiones los indios se encargarían de abrir caminos y hacer puentes. Los indios debían hacer barbacoas en sus bohíos para dormir, levantadas del suelo para evitar el contacto con la humedad.⁷³

Dentro de las casas debían poner cruces e imágenes de Nuestro Señor y de Nuestra Señora y de otros santos. Frente a la iglesia en la plaza y otras partes principales del pueblo se debían poner cruces grandes. Para asegurar que todos los indios estuvieran reducidos en el pueblo se debían quemar los ranchos y bohíos donde habían vivido para que no volvieran a habitarlos.⁷⁴

La vida del indio en el pueblo garantizaba su inserción a la comunidad del cristianismo, representada por el cumplimiento de las celebraciones religiosas que conmemoraban, en el año litúrgico, el ciclo de la vida de Jesucristo y su familia. El tercer mandamiento “Santificarás las fiestas” cobraba todo su significado, los indios debían asistir a misa mayor, oír el sermón y guardar los días sagrados: Navidad, Circuncisión, Pascua de Reyes, primeros días de las tres pascuas del año, ascensión del Señor, Corpus Christi, las cuatro fiestas de la Virgen: Natividad, Anunciación, Purificación y Asunción, y los días de los apóstoles Pedro y Pablo, días festivos en que los indios quedaban libres de trabajos y castigos.⁷⁵

Los pueblos de Arate y Ormaná fueron construidos en poco tiempo debido al empeño puesto por los encomenderos y los indios. Ocho meses después de la llegada del oidor a Cáceres los pueblos ya estaban hechos y los indios vivían en ellos practicando los rituales cristianos.

73. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo I, Antioquia y Cáceres, f. 140r.

74. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo I, Antioquia y Cáceres, f. 140v.

75. López, *Tiempos para rezar*, 165-66.

Alonso de Briones Piña, escribano público y de cabildo de la ciudad de Cáceres, el 9 de agosto de 1615 dio testimonio de su visita a los naturales que vivían en el pueblo de Ormaná, cuya construcción había sido encargada al alférez Luis Fernández de Sotomayor. Este escribano observó que los indios habían hecho cuarenta y cinco casas, donde podían habitar dos familias, pues contaban con “dos moradas con sus apartados barbacoas y dos puertas” separadas con una pared de bahareque, techadas y cubiertas de palmicha, como las casas de los españoles, y estaban cercadas de caña y madera. Las casas tenían de cuarenta a cuarenta y siete pies de largo y veintidós de ancho. También habían fabricado la iglesia que tenía un área de ochenta y seis pies de largo y cuarenta y dos de ancho, cubierta con madera y hojas de palmicha y arcada de caña, a donde el pueblo de Ormaná asistía a recibir los oficios divinos.⁷⁶ Ese domingo 9 de agosto, cuando fray Pedro de Cota, religioso de la orden de Nuestra Señora del Carmen, celebró la misa, había en la iglesia 184 almas, de ellas ochenta y siete varones, sesenta y tres mujeres y treinta y cuatro “muchachos y muchachas” menores de dieciséis años, el resto de los indios se habían quedado en sus casas pues se hallaban enfermos. A Briones Piña le tocó presenciar la misa cantada y la procesión, dedicadas a una epidemia que estaba padeciendo en la región, en la que los indios consagraron a San Fabián y a San Sebastián como “amos de la pestilencia que entre ellos anda”. También tuvo la ocasión de ver la casa y cocina que hicieron para el sacerdote y todo el pueblo de Ormaná acabado de hacer, cuya construcción estuvo a cargo del alférez Luis Fernández de Sotomayor.⁷⁷

Así mismo, en la jurisdicción de la ciudad de Santafé de Antioquia el oidor buscó un buen sitio para establecer un pueblo de indios; varios testimonios apuntaban a que el lugar ideal era el hato de doña María de Quesada. En su testimonio, Sebastián, cacique del repartimiento de Penco de la encomienda de Antonio de Luna, declaró que el hato ubicado junto a la estancia de Diego de Miranda tenía buen temple, buenas aguas, estaba a solo dos leguas de la ciudad de Antioquia y

76. Un pie equivale a 0,3048 metros. Es decir que las casas de los indios tenían de largo entre 12,2m y 14,3m y un frente de 6,7m, por tanto su área iba de 81,7 a 96,1 metros cuadrados. La iglesia tenía 26,2m de largo y 12,8m de ancho, por tanto su área era de 335,5 metros cuadrados.

77. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo I, Antioquia y Cáceres, ff. 168r-169r.

a una del valle, tenía cañaverales y monte a la orilla del río de Cauca y de la quebrada de Aburrá donde los indios podrían hacer sus labranzas, cultivar frutales y raíces, criar puercos, gallinas y otros ganados. Incluso podrían beneficiar sal de una salina que había en aquel hatu para tener con qué sustentarse. Además, sacar de allí el ganado de doña María sería un gran beneficio pues ya no se comería sus labranzas. En compensación por sus tierras, donde fue fundado el pueblo de indios de Nuestra Señora de Sopetrán, doña María de Quesada recibió unas tierras al sur del Valle de Aburrá.⁷⁸

A la misma tarea se dio el oidor para reunir a los indios de las provincias del Guamocó. El mulato Pedro Manuel dijo en su declaración que el lugar más adecuado para poblar y juntar los indios era el sitio de Corcora y Tarmacho, pues allí había quebradas “y mucha pesquería de pescado”, tierras abundantes y fértiles para el cultivo del maíz. Ya tenían noticia de la bondad de sus tierras, pues cuando el capitán Juan Pérez Garavito redujo a los indios, ellos hicieron una roza de maíz en el sitio de Tarmacho para el sustento de los soldados, cuya cosecha fue abundante. Incluso Pedro Manuel opinaba que tal sitio era mejor que el de Itigüi donde estaban los indios del gobernador Bartolomé de Alarcón, pues aunque los indios se hallaban bien allí, las tierras eran “flacas” y producían poco maíz, pues ya estaban cansadas. También había pocas pesquerías —“solamente son unas sabaletas”—, mientras que en el sitio y tierra de Corcora y Tarmacho había muchas y fértiles tierras.⁷⁹

Recordemos que el oidor tenía entre sus tareas dotar las iglesias de ornamentos para celebrar las misas y administrar los santos sacramentos. Como los indios no tenían rosarios “y porque es justo que por todas las vías y modos posibles se procure que sean los dichos indios instruidos en las cosas de nuestra santa fe y en las mayores decisiones que en ella hay y porque la que tienen los fieles con rezar el santo rosario es tan universal buena y santa conviene que los dichos indios sean encaminados a tener la dicha devoción”, por ello el oidor dispuso que el depositario de la visita entregara a Martín García de Aragón sesenta pesos de oro de veinte quilates para que comprara en Cartagena

78. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo I, Loma de la Fragua, ff. 437v-438r.

79. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo III, Zaragoza y Guamocó, ff. 336v-338r.

2.500 rosarios de “ateras de los ordinarios”. A la vuelta, debía entregar a Pedro Jinete, protector de los naturales de Cáceres, 250 rosarios para enviárselos al protector de la villa de San Jerónimo del Monte; otros 750 para repartirlos entre los doctrineros de Cáceres y los 1.500 restantes para que el protector de naturales de Santafé de Antioquia se los diera a los curas doctrineros de esa ciudad. Cada padre doctrinero debía entregar los rosarios a los indios de los repartimientos advirtiéndoles que eran para rezar y encomendarse a Dios.⁸⁰

Para mandar a comprar a la flota de Cartagena los ornamentos requeridos para dotar las iglesias de las encomiendas de San Jerónimo del Monte, el oidor ordenó que los encomenderos de esa villa dieran entre todos 177 pesos y cuatro tomines.⁸¹

Juan Valdés Meléndez aportó 117 pesos de oro de veinte quilates para los ornamentos del pueblo de Arate, representados en objetos empleados para administrar los santos sacramentos: un cáliz de plata con su patena de lo mismo, bueno y bien obrado y dorado. Una ara y corporales, hijuela y purificador. Una tabla de manteles. Casulla de tafetán de castilla azul, estola y manípulos de lo mismo. Un alba con su amito y cingulo. Dos vinajeras de plata cada una con dos mangos. Un frontal y frontalera y mangos de damasco de la china colorado y naranjado con sus flecos de seda. Una campanilla de bronce. Un candelero de azófar. Un libro misal con atril. Dos crismeras de plata. Dos mantas de pincel que sirven de usar. Un paño de manos. También se comprometía a traer de Cartagena una campana de dos arrobas, un manual y un candelero de azófar.⁸²

A pesar de la relativamente tardía conquista de algunas partes del territorio de Antioquia, para el momento de la visita de Francisco de Herrera Campuzano, los indios presentaban un considerable proceso de cristianización en el que reproducían las prácticas religiosas de los españoles, entre ellas el cumplimiento de los sacramentos. La disminución poblacional permitía que los indios incorporaran de manera rápida aspectos de la cultura española a su forma de

80. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo I, Antioquia y Cáceres, ff. 142r-142v.

81. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo I, Cáceres, ff. 143r-144r.

82. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo I, Antioquia y Cáceres, f. 92r.

vida, asumiendo y en ocasiones reclamando la doctrina, pues el tiempo dedicado en ella conllevaba un descanso de la pesada carga laboral. En contra del proceso de cristianización estaba la presencia discontinua y de escasa calidad de los representantes del clero regular y secular, como lo demuestra el hecho de que no hablaran las lenguas indígenas; la inexistencia de pueblos de indios y el centro de la jerarquía eclesiástica con sede en la lejana Popayán. Sin embargo, se aprecia que los pocos indios chontales eran los indios más viejos de las encomiendas o los habitantes de la reciente conquista de las provincias del Guamocó.

La institución de la encomienda en Antioquia a principios del siglo xvii no difería mucho de la esclavitud. Los indios en teoría eran libres y tan solo debían pagar un tributo, que era la obligación de los pecheros vasallos de la Corona para recibir los beneficios de la civilización española. El trabajo de los indios, representado no solo en la extracción de oro y cultivo de maíz, sino en todo tipo de oficios y servidumbres que el encomendero les quisiera imponer, sostenía el funcionamiento de la sociedad encomendera. Los indios, integrados al sistema hispánico por medio de servicios tradicionales y nuevos, muestran que la encomienda les permitió acceder a un proceso de mestizaje cultural en donde aportaban sus conocimientos autóctonos a la dinámica productiva de los españoles.

Los encomenderos a cambio de ello debían brindar doctrina a los indios e incorporarlos a la religión cristiana. Aunque este era un instrumento más del dominio español para inculcar al indio las “buenas costumbres” del cristianismo español, la falta de una institución eclesiástica poderosa en la región y el interés de los españoles por prácticas más lucrativas no permitían un efectivo arraigo del cristianismo en sus habitantes. Por otro lado se aprecia que los doctrineros viajeros eran movidos más por un afán de lucro que por una verdadera conversión de los indios.

3. Castigos, salud y alimentación: indios tratados como bestias

La convivencia y mestizaje de las tradiciones indígenas con los aportes españoles se puede apreciar en algunas formas de curación y alimentación registradas en la visita de Francisco de Herrera Campuzano a la provincia de Antioquia. El indio, sometido al sistema de la encomienda, sufrió una alteración de su vida. Incorporó en su alimentación la carne de los animales domésticos introducidos por los españoles. Además el nuevo sistema de trabajo que se le impuso, con labores mineras y agrícolas, acarrió la aparición de enfermedades y del hambre, con lo cual esta población iba en descenso. Las prácticas médicas y alimentarias de la población indígena permiten ver las formas de control sobre el indio ejercidas por los españoles.

3.1 Formas de curación. “Sin creer al demonio ni pedirle remedios para tener salud”

Durante el período de mayor producción en la minería aurífera, entre 1580 y 1620, la provincia de Antioquia se constituyó en un lugar atractivo para diversos inmigrantes. La abundancia de oro jalonó la introducción masiva de esclavos negros para el trabajo en las minas y la llegada de mineros, comerciantes,

indios y toda clase de aventureros, procedentes de otras regiones del Nuevo Reino de Granada y de Veragua.¹

En estas circunstancias las enfermedades se propagaron sin control. Los escasos indios de las encomiendas de la provincia sobrecargados de trabajo debieron ayudar a mantener la economía y la sociedad, pues laboraban en minas y estancias agrícolas, eran tributarios, pagaban diezmos, construían pueblos y ciudades, y ayudaban a la manutención de religiosos. Los indios morían prematuramente, atacados por epidemias como la viruela y agotados por el exceso de trabajo.

El descubrimiento y conquista del Nuevo Mundo ha sido calificado, desde el punto de vista médico, como el primer gran choque inmunitario de la historia humana, con carácter de catástrofe para la población indígena. Con este proceso se mezclaron rápidamente multitudes de seres que carecían de defensas contra las enfermedades de los otros, pues habían vivido hasta entonces en ambientes separados por la barrera geográfica que formaba el océano Atlántico.²

Los gérmenes traídos del Viejo Mundo entraron en contacto con los indígenas americanos que jamás habían sido infectados y no contaban con defensas inmunológicas. Así las epidemias se expandieron con una velocidad impresionante y arrasaron con comunidades enteras. Las nuevas enfermedades reaparecían periódicamente hasta que las poblaciones indígenas adquirieron cierta inmunidad, lo que al parecer demoró cuatro o seis generaciones. Sin embargo, ya la población de indios había disminuido, en esos primeros cien años de contacto con españoles y africanos, entre el 90 y 95%.³

Existen múltiples explicaciones sobre el éxito de la conquista española del Nuevo Mundo, entre ellas los materiales y efectividad de sus armas de fuego so-

1. En 1583 ya existían algunas cuadrillas de esclavos en las minas de Antioquia en número apreciable. En Cáceres y Buriticá laboraban 150 y 300 esclavos, respectivamente. En 1590 había mil en las minas de Anserma y 600 en Buriticá. Para 1595 se registran 2.000 esclavos en Zaragoza y hacia 1600 trabajaban 2.000 en Remedios. La población negra de Zaragoza a finales del siglo XVI era de 3.000 a 4.000 esclavos, y Francisco Beltrán de Caicedo poseía en las minas de Remedios 500 negros esclavos. Véase: Jorge Palacios Preciado, "La esclavitud y la sociedad esclavista", *Manual de Historia de Colombia. Historia Social, Económica y Cultural*, tomo 1, ed. Jaime Jaramillo Uribe (Bogotá: Círculo de Lectores, 1982), 307.

2. Juan Mendoza Vega, *Lecciones de historia de la medicina* (Bogotá: Ediciones Rosaristas, 1989), 92.

3. Elinor G. K. Melville, *Plaga de ovejas. Consecuencias ambientales de la conquista de México* (México: Fondo de Cultura Económica, 1999), 18-19.

bre los arcos, flechas y hondas de los indios; el terror producido por los caballos, la desintegración de los indios dentro de sus imperios, e incluso las profecías acerca de la llegada de dioses blancos. Según Alfred W. Crosby, con base solo en esos factores se pensaría que las sociedades mejor organizadas militarmente debieron sobrevivir al contacto inicial con los españoles, pero el golpe final a todos esos factores lo proporcionó la enfermedad traída por los españoles.⁴ La población indígena era diezmada al entablar contacto con las enfermedades traídas por los europeos, pues por primera vez se exponían a la viruela, el sarampión y el paludismo. Además, la importación de esclavos negros de África provocó la introducción de fiebre amarilla, anquilostomiasis y dengue, entre los indios y los europeos.⁵

La medicina tradicional india, de características mágico-religiosas, fue utilizada por la población nativa para alejar la angustia producida por las enfermedades infecto-contagiosas introducidas por españoles y negros, para las que no tenían inmunidad. Esta situación fue común en Hispanoamérica. Los indios no tenían experiencia para enfrentar los nuevos males insólitos que los aquejaban, por tanto debían buscar su curación en los hospitales de indios, que eran servidos por médicos y frailes españoles, quienes también eran incapaces de detener el desastre. Más adelante, los indios que sobrevivieron reconstruyeron en sus regiones de refugio creencias y procedimientos médicos tradicionales, pero, el contacto cotidiano con curas, oficiales reales, mercaderes y otros agentes de la cristiandad, los llevó a tomar prestados algunos rasgos culturales de la medicina europea y, en menor proporción de la negra. Estos préstamos no impidieron que la medicina india continuara siendo de uso tradicional. De esta forma se preservaron los rituales que conformaban la interpretación mágica de causas, patogenia y tratamiento de accidentes y enfermedades con plantas medicinales y alucinógenos.⁶

4. Alfred W. Crosby, *El intercambio transoceánico. Consecuencias biológicas y culturales a partir de 1492* (México: Universidad Autónoma de México, 1991), 39-40.

5. Genevieve Miller, "Introducción a la medicina científica en Norteamérica", *Historia universal de la medicina*, tomo 4, ed. Pedro Laín Entralgo (Barcelona: Salvat, 1973), 344.

6. Gonzalo Aguirre Beltrán, *El negro esclavo en Nueva España. La formación colonial, la medicina popular y otros ensayos* (México: Fondo de Cultura Económica, 1994), 135-36.

El relato del indio Pedro, de treinta y seis años, del repartimiento de Penco, presenta diversos aspectos de la medicina tradicional india. Según Pedro, cuando era un niño de doce o catorce años vivía en la Loma de la Fragua con su padre Diego Yrquima, su madre Elvira y Catalina su abuela. Diego, su padre, que padecía en aquel entonces una enfermedad que le provocaba tos y lo “iba secando”, se enteró de que en Peque vivía un brujo que lo podía sanar, así que fue por él y lo trajo a su casa para que lo curara. El llamado brujo era un niño más pequeño que Pedro para aquella época, hijo de un indio llamado Nusumequia. Padre e hijo eran naturales de la parte de la Arboledilla de Ebéjico en Peque. El “niño médico curador” al llegar a la casa trató de buscar la cura de la enfermedad delante de toda la familia y de otros testigos. Diego Yrquima quería saber cuál enfermedad padecía y qué cosa la había causado, si acaso Dios se la había mandado “y el dicho médico curador que decían entre los indios que sabía mucho de aquello y había nacido para curar y que usaba de ello siendo niño le respondió que él sabía aquello que le preguntaba y se lo diría”. Para ello estuvo en su casa durante una semana y dormía dentro de la casa en una hamaca junto al fuego. Mientras tanto, Pedro no podía dormir pues estaba pendiente de su padre. Una noche oyó que llegó el diablo silbando y se montó encima del niño brujo que dormía en la hamaca y empezó a hablarle con voz delgada como de otro niño. El brujo les advirtió que debía hablar con el diablo para saber cuál era la enfermedad de Diego. Así que cada noche de esa semana el niño médico habló con el diablo en la oscuridad.⁷

El niño médico brujo es una prueba de la existencia de una medicina indígena, de carácter sagrado y mágico, en donde cumplía un papel de intermediario entre las fuerzas oscuras que producían la enfermedad y el enfermo. Para los indios de la provincia de Antioquia el demonio tenía superioridad sobre ellos y les hablaba familiarmente. Según la creencia, el diablo elegía un niño de cinco a seis años para ser médico y para que le sirviera de intérprete, pues el demonio era el principal autor de la salud, por tanto el médico no tenía la culpa de la muerte del enfermo. El demonio se le aparecía al elegido en forma humana o animal, luego de esto el niño se iba llorando hasta donde su madre, quien se sentía halagada de

7. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo I, Loma de la Fragua, ff. 408v-413v.

que su hijo fuera elegido para curar, adivinar y dar a entender a los indios lo que le dijera el demonio. Inicialmente el demonio le hacía saber al niño cómo se llevaba las ánimas de los indios que morían y dónde estaban sus hermanos y parientes, le decía que el diablo era un gran amigo de los indios y los quería mucho. Por eso él era el escogido para que curara sus enfermedades.⁸

Los indios incorporaron a sus prácticas mágicas de curación aspectos de la medicina europea. Sin embargo, de acuerdo con Claude Lévi-Strauss el pensamiento mágico no debe considerarse como un comienzo, un esbozo, una iniciación, la parte de un todo todavía no realizado y que en una etapa más avanzada llegará a constituir la ciencia, sino que el pensamiento mágico conforma un sistema bien articulado, independiente, es decir, no es una expresión metafórica de la ciencia. Este autor rechaza que la magia sea una forma incipiente de la ciencia, pues reducir el pensamiento mágico a una etapa de la evolución técnica y científica no permite su comprensión. Según Lévi-Strauss en vez de oponer magia y ciencia, estas deben verse en forma paralela, como dos formas de conocimiento, desiguales en cuanto a resultados teóricos y prácticos, pero no por la clase de operaciones mentales que ambas suponen, y que difieren menos en cuanto a la naturaleza que en función de las clases de fenómenos a las cuales se aplican.⁹

El niño médico curador realizó prácticas para sacar el mal del cuerpo del Diego Yrquima: “le ponía un palito horadado con agujero como pluma con que escriben al dicho su padre en el gznate y el dicho niño soplaba para afuera y por el agujero y hueco del dicho palito salían sapitos pequeños que decía tenía dentro del cuerpo el dicho su padre de este testigo muchos de aquellos”. Al final de la semana el niño médico le informó a Diego que el diablo ya le había dicho el origen de su enfermedad, pero como no tenía el remedio para curarlo pronto moriría. Pedro relató que una vez en “tiempos de hambre”, Diego Yriquima salió a trabajar en la roza de su encomendero, en esas entró a su casa un indio llamado Guanateque de Peque de la gente del cacique Isima, a quien Catalina

8. Emilio Robledo, *Apuntaciones sobre la medicina en Colombia* (Cali: Universidad del Valle, 1959), 52-53.

9. Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje* (México: Fondo de Cultura Económica, 2006), 30.

brindó una poco de la mazamorra que tenía para darle de comer a Diego, en una totumilla y supuso que Guanateque había hecho “una bellaquería en la mazamorra”. Al regresar Diego a casa comió de aquella mazamorra en la misma totuma que había comido Guanateque y desde entonces “estaba malo y echaba aquellos sapitos chiquitos”. Por tanto Guanateque era el responsable de la muerte de Diego, ocurrida dos meses después de la visita del niño curador. Antes de que el niño brujo partiera para su tierra le ofrecieron como pago una manta que no quería aceptar “porque decía que no quería su hacienda porque no le aprovechaba más lo que sabía”, solo se la llevó porque le insistieron.¹⁰

Otro aspecto que permite apreciar la historia de Pedro es la integración de la religión cristiana al pensamiento mágico empleado en la curación. De acuerdo con Gonzalo Aguirre Beltrán, con el cristianismo se impuso a las sociedades indígenas una sociedad patriarcal, donde la monogamia tenía un valor excepcional. La imagen de la Sagrada Familia, en este caso el padre Diego, la madre Catalina y Pedro el hijo, sirve de modelo para dramatizar las emociones, anhelos y temores que surgen de las relaciones entre los integrantes esenciales de la unidad básica de la nueva sociedad. Todo lo bueno de esa sociedad era representado por una divinidad suprema trinitaria: Padre, Hijo y Espíritu Santo, en quien reposaban los más altos atributos morales y las excelsas virtudes del amor, la castidad y la justicia. Como contraparte del Padre, por quien se guardaba el mayor respeto y la más profunda reverencia, existía un ser a quien se le atribuyó todo lo malo: los deseos reprimidos hostiles, el rapto, la lascivia, el adulterio, el incesto, el crimen, llamado Demonio.¹¹

Durante la Época Moderna, el dominio de la enfermedad estaba compartido entre la religión, la magia y la medicina, pues el concepto de salud-enfermedad estaba determinado por una lógica mágica que gobernaba la relación causa-efecto. Aunque el proceso curativo estuviera regido por diversas formas de racionalización, la etiología de la enfermedad, su concepción, su producción y sintomatología estaban insertas en la lógica mágica, acompañada por elementos

10. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo 1, Loma de la Fragua, ff. 410v-413v.

11. Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial* (México: Instituto Nacional Indigenista, 1963), 17.

rituales, símbolos y procedimientos de carácter mágico para reforzar la eficacia del tratamiento. Diana Luz Ceballos Gómez incorpora las palabras del filósofo, científico y teólogo inglés Roger Bacon, Doctor Mirabilis (1214-1294) en donde este justificaba la medicina mágica y el uso de hechizos y exorcismos: “[...] por ellos el remedio es recibido con mayor deseo y confianza, y el ánimo del paciente resulta estimulando y se llena de fe, esperanza y alegría, y el alma estimulada es capaz de restaurar el cuerpo y hacerlo pasar de la enfermedad a la salud en virtud de su jubilosa confianza”.¹² Sentencia aún válida, pues la visión de la enfermedad entre la población es todavía mágico-religiosa.

De acuerdo con Ceballos Gómez, la magia, la ciencia y la religión son sistemas simbólicos, mediante los cuales se conoce e interpreta el mundo. Así que, prácticas y saberes mágicos como la hechicería, la brujería, el chamanismo, la herbolaria, el curanderismo, la adivinación, la curación por la oración o por las reliquias, constituyen el puente entre individuos o sociedades y la naturaleza, y su característica primordial es tener eficacia simbólica. Las prácticas mágicas forman parte de las representaciones socioculturales y, como tales son un medio de conocimiento de “la realidad” y de reconocimiento de los “otros”. Son un sistema simbólico completo con una lógica interna que se rige por sus propias reglas y actúa donde otros saberes son ineficaces. Por ello las prácticas mágicas no pueden ser leídas desde otro sistema o saber, pues otros parámetros diferentes a su sistema conllevan a una mala interpretación.¹³

En algunas ocasiones, como lo demuestra el siguiente caso, existía una tensión entre el simbolismo mágico y la tradición cristiana. El 23 de julio de 1615, el cacique Sebastián, del repartimiento de Penco de la encomienda de Antonio de Luna, dijo que hacía cinco años había sucedido la última epidemia de viruela, y hubo enfermos en su repartimiento, en el pueblo de Penco, en la ciudad de Antioquia y a toda la redonda.¹⁴ Un día Sebastián estaba en su casa en el pueblo

12. Diana Luz Ceballos Gómez, “Enfermedad, magia y medicina en el Antiguo Régimen”, *Higienizar, medicar, gobernar*, dirs. Jorge Márquez, Álvaro Casas y Victoria Estrada, Dirs. (Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 2004), 42-43.

13. Ceballos Gómez, “Enfermedad, magia y medicina”, 43.

14. Las epidemias que diezmaron la población india del Nuevo Reino de Granada a finales del siglo xvi y principios del siglo xvii fueron: entre 1558 y 1560 viruela y sarampión. De 1568 a 1569 la influenza. Entre

de Penco, cuando llegó un indio viejo llamado Baltasar Guanateque, natural de Peque, que vivía en la otra banda en la Arboledilla de la encomienda de Alonso de Rodas, con el pretexto de venderle unas totumas coloradas de Urabá. Cuando vio que Sebastián estaba enfermo de viruela, Guanateque le auguró que mucha gente moriría de las viruelas, entre ellos Ana la mujer de Sebastián que en ese momento estaba sana, pero que sabía que Sebastián no moriría. Guanateque le dijo que él “le tendría el ánimo” a Ana para que no muriera y por ello debía pagarle. Guanateque le anunció a Sebastián que esa noche iría a su casa con “su gente”, unos abuguraes o mohanes, nombres que los indios daban al demonio, cuando todos estuvieran durmiendo y para ello debía tenerle lista una hamaca colgada dentro de la casa y estar pendiente cuando ellos llegaran para que les preguntara si Ana moriría de viruelas.¹⁵

Sebastián colgó la hamaca como se le indicó y allí durmió Guanateque aquella noche, más tarde entraron silbando a su casa cuatro demonios. Como se lo había aconsejado Guanateque, Sebastián le preguntó a los abuguraes de dónde venían y si Ana moriría, a medida que entraban los diablos se iban acostando en la hamaca grande donde estaba durmiendo Guanateque, aunque Sebastián les hablaba y ellos le respondían, no supo cómo eran sus caras y ni sus cuerpos pues todo fue a oscuras. El primero de los abuguraes “le respondió en voz delgada como de niño chiquito que venía de un monte”. El segundo le dijo que venía de unas ciénagas muy lejos. Y los dos últimos le respondieron que venían de páramos y peñascos.¹⁶

Los abuguraes le dijeron que Ana moriría de viruelas, pero si Sebastián lo quería ellos le tendrían el ánimo y lo impedirían. Por ello debía pagar medio peso de oro a cada uno de los cuatro abuguraes, pero Sebastián se rehusó a

.....

1587 y 1590 volvió a aparecer la influenza. En 1607 una nueva epidemia de viruela. Entre 1617 y 1618 reapareció el sarampión precedido por una hambruna. En 1621 la escasa población sobreviviente se vio de nuevo atacada por la viruela. En 1633 los indios padecieron una epidemia de *tifus* (tabardillo). Véase: Michael J. Francis, “Población, enfermedad y cambio demográfico, 1537-1636. Demografía histórica de Tunja: una mirada crítica”, *Muiscas: representaciones, cartografías y etnopolíticas de la memoria*, ed. Ana María Gómez Londoño (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005), 85.

15. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo I, Loma de la Fragua, ff. 426r-426v.

16. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo I, Loma de la Fragua, ff. 426v-427v.

darles el oro diciéndoles: “¿Sois vosotros Dios que podéis tener el ánima de mi mujer para que se muera o no se muera?, ¡No podéis hacer esto vosotros y no os quiero pagar nada!”. En la madrugada los demonios se fueron. Guanateque le cobró su paga, pero Sebastián tampoco quiso darle nada. Y aunque mucha gente murió de viruelas, Ana, su mujer, sobrevivió y en el tiempo de la visita aún vivía.¹⁷ Ante la apreciable recompensa en oro que exigían los abugurraes por salvar la vida de Ana, el simbolismo mágico no fue suficiente para Sebastián. En ese momento, la religión cristiana representó una fuerza, mayor que los demonios, a la que prefirió aferrarse para rogar por la salvación de su esposa. Esto además le permitía a Sebastián acreditarse como fiel cristiano frente al oidor y dejar en entredicho la vigilancia religiosa del encomendero.

Los relatos de Pedro y Sebastián dejan ver que el proceso de enfermedad no solo era sufrido por quien lo padecía sino también por su familia cristianamente establecida. De acuerdo con Gonzalo Aguirre Beltrán, el enfermo y sus familiares se enfrentaban al fenómeno de la enfermedad, con graves perturbaciones emocionales. Los indios hallaban la razón de su dolencia en creencias mágico-religiosas, lo que les generaba ansiedad. La enfermedad podía deberse al enojo de los dioses, por no rendirles culto de forma adecuada. Otra causa era la mala voluntad de un hechicero, que castigaba una ofensa cometida contra algún miembro de la comunidad o debido al quebrantamiento de las normas sociales aprobadas por la tradición. El enfermo y su familia se culpaban del estado de enfermedad, por haber cometido algún pecado, omitido un deber, violado una regla o profanado valores altamente estimados. La aparición de la enfermedad era una denuncia contra el enfermo y su familia por vivir apartados de los patrones de conducta socialmente validados.¹⁸

Otro aspecto común en las enfermedades mencionadas era el lugar elegido para escenificar el drama diagnóstico y terapéutico, decisivo en la estructura de la práctica médica. De acuerdo con su concepción mágico-religiosa, los desarreglos del equilibrio cósmico se traducían en males y accidentes, así mismo

17. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo 1, Loma de la Fragua, ff. 427v-428v.

18. Gonzalo Aguirre Beltrán, *Antropología médica* (México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1986), 225.

debían escoger como escenario de sus prácticas curativas sitios considerados sacros en su tradición. El médico nativo nunca recibía al enfermo en su casa y cuando por excepción lo hacía solo realizaba allí el diagnóstico, pero el tratamiento de la dolencia tenía diversos escenarios. El más común era la casa del enfermo, también podía ser la cueva de una montaña sagrada, un paraje del bosque habitado, una piedra, un árbol, lugares considerados como la residencia habitual de lo sobrenatural. Otras veces se optaba por el punto preciso en que había comenzado la enfermedad o el accidente.¹⁹

Las causas de las enfermedades en las prácticas médicas con características mágicas podían ser internas y externas. Las enfermedades del primer tipo eran originadas en el espíritu mismo del paciente, mientras que en el segundo tipo la enfermedad provenía de un agente exterior que podía ser la agresión de otra persona mediante un maleficio, un hechizo, la manipulación de espíritus o una maldición.²⁰ Como un agente perturbador externo causante de dolencias fue denunciada la india Lucía Quirope en las provincias del Guamocó por la india chontal Antonia Acarpe de la encomienda de Sebastián Garavito. Por medio de Pedro, indio lengua, Antonia declaró que Lucía era tenida por bruja hechicera y que había matado a su hijo Andrés, pues en una mañana al levantarse Andrés se sintió enfermo y decía que había soñado que Lucía Quirope lo estaba matando, pues la india se la pasaba andando y silbando de noche, y que todos los indios e indias de la tierra la tenían por “mohana hechicera mata gente”.²¹

El indio gandul Antonio Chigues declaró que Lucía Quirope era bruja y mohana, que tenía el poder de convertirse en tigre y en culebra. En una ocasión cuando, según él, adoptó la forma de culebra, mordió a un indio, que no era cristiano, llamado Guaquima que murió después del acto.²² En este se aprecia un fuerte avance en la cristianización, pues dentro de las creencias indígenas, se consideraba que aquellos indios que no eran cristianos eran vulnerables frente a los ataques de la brujería contra su salud.

19. Aguirre Beltrán, *Antropología médica*, 227.

20. Ceballos Gómez, “Enfermedad, magia y medicina”, 44-45.

21. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo III, Zaragoza y Guamocó, ff. 310r-310v.

22. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo III, Zaragoza y Guamocó, ff. 308r-309r.

En el relato de la muerte de la india Ana de Cáceres se advierte la incorporación de algunos aspectos de la medicina española a la forma de curación indígena: en enero de 1615 el indio Francisco Purarca de cuarenta y cuatro años, del repartimiento de la Sabaneta y Taubina, declaró que su encomendero Juan de Valdés, una mañana hacía varios años en su estancia de Arate mandó castigar a una india llamada Ana, natural de Taubina, “y la hizo amarrar de pies y manos como si fuera puerco metiéndole un palo por debajo de las corvas porque decían que era bruja y hechicera y mataba a los indios con hierbas”, luego hizo que Luis Pescador la desnudara y azotara el cuerpo y las nalgas con un bejuco, hasta que la desolló y Ana se desangró; a pesar de la tortura la india no confesó sus actividades, hasta que se “pasmó” y más tarde murió y fue enterrada en el monte.²³

Juanes de Verástegui, quien era curador *ad litem* del encomendero Juan de Valdés, por ser este último menor de veinticinco años, rechazó los cargos que se le hicieron después de esta acusación, aduciendo que siempre había tratado con “amor y caricia” a sus indios, por tanto no era cierto que mandara a azotar a la india Ana, pues ella había muerto de un pasmo debido a algún exceso; y que de saber que era bruja habría dado noticia a la justicia para que la castigara, en lugar de hacerlo él mismo.²⁴

Para su defensa presentó como testigos a los padres Gaspar Henríquez, Pedro Serrano de Espejo y fray Pedro de Cota; también a los encomenderos Lucas de Betancur Figueroa, Alonso Rodríguez de Villamizar y a Francisco Mejía. Para el padre Pedro Serrano de Espejo, la alta mortalidad de los indios se debía principalmente a sus malos hábitos de vida, pues los creía “tan bárbaros que en sus enfermedades no guardan dieta ni tienen gobierno porque ha visto que estando malos se emborrachaban haciendo excesos por lo cual les ha sobrevenido muertes repentinas”.²⁵ Lo mismo pensaba Lucas de Betancur Figueroa, quien afirmó que Ana debió morir “de algún pasmo como suele acontecer por ser gente que hace muchos excesos en sus enfermedades”.²⁶

23. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo II, Cáceres, Sabaneta y Taubina, ff. 75v-75r.

24. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo II, Cáceres, Sabaneta y Taubina, f. 176r.

25. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo II, Cáceres, Sabaneta y Taubina, f. 230v.

26. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo II, Cáceres, Sabaneta y Taubina, f. 252v-253r.

Los españoles aplicaban los principios de la medicina hipocrática vigentes en Europa. Hipócrates de Cos (460-370 a. de C.) fue un médico de la Antigua Grecia que ejerció su oficio durante el llamado siglo de Pericles. Es conocido como el padre de la medicina racional, pues determinó que sobre el cuerpo enfermo era posible recopilar datos en el transcurso de la enfermedad y mediante la observación, el interrogatorio y la exploración identificó síndromes, conjuntos de signos y síntomas propios de una enfermedad. Con base en sus observaciones y en los conocimientos sobre filosofía, Hipócrates estableció la teoría humoral de la enfermedad, que describía los cuatro fluidos o humores que tenía el cuerpo humano.²⁷

La concepción hipocrática para comprender la enfermedad y la salud, basada en los cuatro humores, clasificaba la enfermedad según el temperamento y la apariencia exteriores del enfermo de acuerdo con el “humor” predominante: hema o sangre, flegma o mucosidad (pituita), bilis amarilla (coles) y bilis negra (melancoles). Toda enfermedad podía clasificarse en uno de los cuatro tipos: sanguíneo, flemático, melancólico y colérico, con combinaciones entre ellos, que ampliaban la tipología. La salud estaba en el equilibrio y la proporción correctas entre los humores (poseedores de una “complexión” natural: sangre, húmeda y caliente; flema, húmeda y fría; bilis negra, seca y fría; bilis amarilla, seca y caliente) y los tres órganos principales (cerebro, húmedo y frío; corazón seco y caliente; hígado, húmedo y caliente). Cada persona tenía una complexión “natural” predominante (caliente, húmeda, seca o fría). Por lo cual, cuando se rompía la armonía aparecía la enfermedad y para encontrar su causa había que detectar el humor o los humores desestabilizados, para luego intentar restaurar el equilibrio.²⁸ Luego de que el indio recibía la enfermedad, como castigo por un pecado o por un maleficio, se producía un desgaste físico lento, con una consunción paulatina del cuerpo, que denominaban “secarse” (en el caso de Pedro de Penco, este narró que su padre sufrió de una enfermedad que “lo iba secando”).

27. Luis Cavazos Guzmán y José Gerardo Carrillo Arriaga, *Historia y evolución de la medicina* (México: Manual Moderno, 2009), 49-50.

28. Ceballos Gómez, “Enfermedad, magia y medicina”, 45-46.

A diferencia de lo declarado por el indio Francisco Purarca, quien dijo que la muerte de la india Ana fue causada por los azotes que mandó su encomendero, los testigos presentados por el curador de Juan de Valdés tuvieron una versión diferente de lo ocurrido. El encomendero Alonso Rodríguez de Villamizar dijo que los hechos ocurrieron en 1605, hacía nueve años, cuando el licenciado Alonso Pérez Maraver de Reina impartía la doctrina en el repartimiento de Arate, en donde estaban poblados los indios de Juan de Valdés. Estando de paso por allí Rodríguez de Villamizar con dos esclavos suyos camino a una quebrada donde iban a catear oro, una india llamada Ana, de alrededor de cincuenta años, viuda del principalejo Totoba, llegó enferma “mala con fríos y calenturas” pidiéndole al padre Reina que la curara. Este mandó que por la noche le dieran a Ana un “sudor de manzanilla”.²⁹ A la media noche cuando todos estaban dormidos, el indio Hernando Sabaneta fue a buscar al padre Reina a sus aposentos “dando voces”. Este indio les contó que Ana después de tomar el sudor de manzanilla se había salido a lavar en una acequia que pasaba por el repartimiento y allí se había pasmado. Cuando fueron a atender a Ana, el mozo Francisco de Aldana, acompañante del padre Reina, le dio a beber “un poco de piedra azufre con vino a la dicha india y la fogueó con otro poco de piedra azufre”, pero con tales remedios no se logró salvar la vida de Ana y murió. Al día siguiente el padre Reina la enterró en la iglesia del repartimiento. Por tanto, según los testigos españoles, Ana no había muerto víctima de los azotes sino de una enfermedad, además por aquellos días Juan de Valdés, quien apenas tendría trece o catorce años, estaba en Cartagena aguardando a don Sancho Pardo, su cuñado, para embarcarse juntos a España.³⁰

Francisco Mejía relató que la india Ana había llegado buscando al padre Reina pues este era considerado “como persona que entendía de enfermedades y medicina”, para que le aplicara algún remedio que le quitara los “fríos y calenturas” que tenía. Cuando la vio el padre mandó que la sangraran, así que Ana se retiró a que le practicaran la sangría en compañía de los indios que la habían llevado

29. En la medicina la manzanilla (*Matricaria chamomilla*) se emplea para tratamiento de cólicos hepáticos, insomnio, fiebre, eczemas y reumatismo. Estimula las funciones del estómago, se usa como desinfectante de afecciones bucales, facilita la digestión, apacigua el nerviosismo, los vómitos y las náuseas. Véase: Jorge Piñeros Corpas, *Plantas medicinales. Compendio de farmacología vegetal* (Bogotá: Fedicor, 1991), 179-80.

30. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo II, Cáceres, Sabaneta y Taubina, f. 273r-274r.

a la estancia de Juan de Valdés llamados Andrés y Alonso, también naturales de Taubina. El padre Reina cambió su receta y antes de que los indios se alejaran los hizo volver y les pidió que no sangraran a Ana sino que le dieran a beber en la noche un sudor de manzanilla, para ver qué tal le sentaba. En la versión que dio Francisco Mejía relató que después de que la india bebió la infusión de manzanilla se fue a lavar a una acequia que llevaba agua a un estanque y allí se había pasmado, cuando el padre fue a verla le dio de beber piedra de azufre con huevos y le “fogueó el pescuezo con piedra azufre”.³¹

De acuerdo con las declaraciones de Alonso Rodríguez de Villamizar y Francisco Mejía, la india Ana había llegado a pedirle al padre Reina, representante del cristianismo y de la medicina de los españoles, que la curara de sus dolencias. Con esta actuación, podría pensarse que se habían agotado los recursos del pensamiento mágico para curarla sin que hubieran sido efectivos. En la terapéutica mandada por el padre Reina aparecen elementos de la medicina hipocrática como el desequilibrio entre el frío y el calor del cuerpo, por lo cual la mandó a beber bebidas calientes como el sudor de manzanilla y el vino. Remedios que no habían sido suficientes para evitarle morir de pasmo (proveniente del latín *spasmus*), como efecto de la falta de armonía entre los humores y la temperatura, produciéndose en el cuerpo enfermo un enfriamiento manifestado en forma de catarro de la membrana pituitaria, dolor de huesos y otras molestias, que condujeron a Ana a la muerte.³²

De acuerdo con los testigos del caso, en un inicio el padre Reina sugirió una sangría para la curación de Ana. La sangría terapéutica, empleada desde la Edad Media, tenía su base lógica en la fisiología galénica de los cuatro humores, para entonces relacionadas con los conceptos anátomo-fisiológicos y cosmogónicos imperantes. No solo se extraía la sangre para combatir su exceso cuando se tenía como la causa de la enfermedad, sino que debía hacerse en la vena adecuada, ajustándose a las influencias astrológicas que se creyeran pertinentes.³³

31. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo II, Cáceres, Sabaneta y Taubina, f. 292v-294r.

32. *Vox. Diccionario enciclopédico ilustrado*, tomo 3 (Barcelona: Spes, 1958), 69.

33. Mendoza Vega, *Lecciones de historia de la medicina*, 88.

Según el cirujano español Alonso López de Hinojosos (1535-1597), autor de *Suma y recopilación de cirugía, con un arte para sangrar y examinar barberos muy útil y provechosa* (1578), primer tratado de cirugía publicado en América, la flebotomía o sangría se definía como la incisión o abertura de una vena practicada en forma recta, por donde se evacuaba “la muchedumbre de los humores”, que eran cuatro: sangre, cólera, flema y melancolía. Para los otros tres humores los médicos prescribían purgas, pero para la sangre el mejor remedio era la sangría. Hinojosos determinó en su tratado que en el cuerpo humano existían treinta y una venas para sangrar y que estaban en uso según Guido de Cauliaco (1300-1368, médico francés autor de *Chirurgia Magna* —1363— empleada por los cirujanos hasta el siglo XVII). De ellas trece estaban en la cabeza, diez en los brazos y ocho en las piernas.³⁴

Cada una de las diez venas que se sangraban en los brazos permitía la curación de una parte específica del cuerpo. Por ejemplo, en la parte alta del brazo, se ubicaba la que llamaban vena de la cabeza, que se sangraba para aliviar los dolores de esa parte del cuerpo. En la parte más baja del brazo estaba la vena basilíca o del arca, que se juntaba con la vena de la cabeza cerca de la mano, conformando la vena de todo el cuerpo. La vena del arca se sangraba para los dolores de costado y “pasiones del hígado”. Y la de todo el cuerpo para los males del cuerpo todo.³⁵

El tratamiento con químicos que el padre Reina practicó con la enfermedad de la india Ana, trae a colación otro tipo de medicina más moderna basada en químicos como el azufre y la trementina, que fue iniciada por Paracelso durante el Renacimiento y que en el Nuevo Mundo fue incorporada a las demás formas de curación. Theophrastus Bombast Von Hohenheim, conocido como Paracelso (1493-1541), cuestionó el galenismo al aplicar en la curación doctrinas procedentes de la alquimia, desarrollada en el mundo islámico y en la Europa medieval. Paracelso desplazó a un segundo plano las doctrinas clásicas de los cuatro elementos y de los cuatro humores, enunciando la teoría alquímica de

34. Alonso López de Hinojosos, *Suma y recopilación de cirugía con un arte para sangrar y examinar barberos útil y provechosa* (México: Academia Nacional de Medicina, 1977), 95-96.

35. López de Hinojosos, *Suma y recopilación de cirugía*, 100.

las tres “sustancias” en el centro de su visión del organismo humano y de sus enfermedades. Suponía que los seres vivos o inanimados estaban compuestos por la combinación, en proporciones variables, de tres sustancias: el mercurius, el sulphur y la sal. Dichas sustancias determinaban el comportamiento de la materia al quemarse un cuerpo. Así, el mercurius era lo volátil, que se escapaba en forma de humo; el sulphur lo combustible, que producía la llama; la sal lo resistente al fuego que quedaba en las cenizas. Según Paracelso, en el cuerpo humano las tres sustancias se ordenaban por causa de una fuerza vital específica llamada “arqueo”. Cuando su acción era insuficiente se producían dolencias reumáticas, inflamación de las articulaciones, gota, entre otras. Paracelso inició la concepción química del tratamiento medicamentos. Pensaba que por bondad divina en la naturaleza había “arcanos” o principios específicos curativos de cada enfermedad, que el médico debía aislar mediante prácticas alquímicas. Ello condujo al perfeccionamiento de la técnica farmacéutica.³⁶

Otra causa de muerte aparte de las epidemias que diezaban la población india era la acción directa de los españoles y sus mayordomos. Pese a que por reales cédulas estaba prohibido castigar a los indios, era frecuente que los encomenderos les proporcionaran malos tratos para que trabajaran más, a un ritmo más veloz o una jornada más extensa, lo que contribuía a aumentar la producción minera y agrícola. Esta práctica iba en detrimento de la salud de la población indígena, que continuamente disminuía.

El indio Melchor de Carauta se quejó ante el señor oidor de los malos tratos dados por su encomendero el capitán Manuel López y sus mayordomos en el repartimiento de Penco y Carauta. Según Melchor, en una ocasión al capitán Manuel López se le murió un caballo a causa de una coz que le dio un potro de Francisco Gómez, pero el encomendero acusó a los indios de su estancia de haberlo matado, por lo cual desnudó, amarró y azotó, con las riendas de un freno, a un indio llamado Manuel hasta que lo desolló. Los indios que llegaron a desgranar el maíz encontraron a Manuel echado en una barbacoa con el cuerpo hinchado y sangrante. A otro indio llamado Taubecho “le dio de palos y

36. José María López Piñero, *La medicina en la historia* (Madrid: Salvat, 1984), 32-33.

lo descalabró” pues este indio tenía el valor para enfrentársele. Taubecho logró escapar con otros indios, pero tres años después de estar fugados unos indios espías dieron con ellos e informaron a su encomendero donde se encontraban. Manuel López fue a buscarlos acompañado por soldados del gobernador Gaspar de Rodas, entre ellos el caudillo Agustín Vanegas, y los capturó junto con sus mujeres e hijos, llevándolos de vuelta a la ciudad de Antioquia. Un día antes de llegar a Uta, Agustín Vanegas ahorcó a cuatro indios, Taubecho entre ellos, Manuel López se molestó y al llegar a Antioquia hizo que el gobernador lo prendiera por su crimen. Tiempo después huyó de la cárcel sin recibir castigo.³⁷

La escenificación del dolor y del castigo público relatado en detalle por el indio Melchor, muestra que la violencia como una forma de occidentalización se quedaba en el recuerdo y determinaba la forma de comportamiento de los indios, que era lo esperado en los castigos ejemplarizantes. De acuerdo con Alejandra Araya, el cuerpo, como materia, permitía cumplir una condena y estar en este mundo aprendiendo que se debía obedecer. De esta forma, el indio comprendía que lo “menos noble” debía estar sujeto a lo que era “más noble”, en este caso el siervo a su señor. Esto ratificaba su situación de súbditos a la Corona.³⁸

El recuerdo de los castigos y el dolor narrado por Pedro de Penco al relatar los malos tratos recibidos de su encomendero Antonio de Luna y de su madre Ana Márquez, tiene elementos similares e incluye algo de la terapéutica de curación. Según Pedro, después de morir Juan de Luna, su viuda pasó a administrar los indios en nombre de su hijo Antonio. En una ocasión Ana Márquez le ordenó a Pedro hacer unas tapias en la cerca de su casa, a lo cual él se rehusó manifestando que luego de desherbar las rozas de la viuda continuaría con sus propias labranzas, por ello Ana Márquez le dio “de mojicones” haciéndole sangrar la nariz. Así mismo Antonio de Luna sacó contra su voluntad a Diego, hijo de Pedro, para servir como vaquero en el sitio de Quereta, por lo cual Pedro aconsejó al menor que huyera, como lo hizo. Después de una búsqueda por parte del encomendero, lo encontró y mandó a un indio Gaspar, que andaba

37. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo 1, Pencos y Carautas, ff. 202r-204r.

38. Alejandra Araya Espinoza, “El castigo físico: el cuerpo como representación de la persona, un capítulo en la historia de la occidentalización de América, siglos XVI-XVIII”, *Historia* 39.2 (2006): 364.

con él, a que lo cargara a cuestras. Antonio de Luna le quitó los calzones y lo azotó con las riendas del freno de una mula. En vista del maltrato, Elvira, la abuela del muchacho, salió a defenderlo y exclamó: “¿Para qué lo azotaba que si era cimarrón?”, por eso Antonio de Luna también la aporreó dándole sus respectivos mojicones. Pedro intervino para que no maltrataran a su madre y el encomendero sacó un cuchillo carnicero de su faltriquera y con él lo hirió en la cabeza, cortándole el cuero y la carne. Al ver que le salía sangre, Antonio de Luna dijo “Que no era nada que solamente era el pellejito que le había cortado”. A Pedro lo curó Andrés, un indio de la encomienda de Rodrigo de Carvajal, quien le aplicó en la herida trementina³⁹ y sebo caliente⁴⁰ durante dos semanas que estuvo mal; como prueba le había quedado una cicatriz encima de la oreja izquierda “la cual el dicha señal parece haber sido de herida y tiene de largo como dos dedos de ancho y está sana y cobijada del cabello”.⁴¹

Pero los maltratos a Pedro no paraban ahí. En otra ocasión un perro de caza de Antonio de Luna lo mordió en la mano izquierda “y se la lastimó muy mal porque le dio una herida grande y muy mala por lo que fue de afuera abierta de la palma de la dicha mano”. Esta vez la curación de la herida con trementina y sebo caliente se la hizo Pedro López Platero, un español, cuñado de Antonio de Luna y al tiempo compadre del indio Pedro.⁴²

La curación con este tipo de sustancias y la intervención del español en la curación del indio demuestran que los conquistadores y primeros pobladores, en su mayoría de baja categoría social y económica, fueron los portadores de las

39. La trementina es una sustancia resinosa con apariencia de líquido espeso y viscoso, de color amarillo claro, olor fuerte y penetrante y sabor amargo, que fluye por incisiones practicadas a la corteza de los árboles de la familia de las trebentináceas. De la trementina se obtiene el alquitrán. Es usado en medicina como estimulante, antihelmíntico y hemostático, preparación de ungüentos, bálsamos, emplastos y otros tópicos. Georges Dujardin-Beaumont, *Dictionnaire de thérapeutique de matière médicale, de pharmacologie, de toxicologie et de eaux minérales*, tome 4 (Paris: Octave Doin, 1889), entrada “Térébenthine”.

40. Además de proveer carne, el cerdo fue importante en Hispanoamérica por la empella o sebo, como principal fuente de grasa, dado el escaso cultivo de olivo. Otro uso procedente de España era el terapéutico. El unto o tocino gordo se aplicaba para madurar hinchazones y apostemas (abscesos), echado en el pelo mataba los piojos y liendres. Mezclado con azufre servía para la caracha o sarna de las llamas en el Perú. En el Nuevo Reino de Granada contra los gusanos y garrapatas. Véase: Víctor Manuel Patiño Rodríguez, *Plantas cultivadas y animales domésticos en América equinoccial*, tomo 5 (Cali: Imprenta Departamental, 1970), 315.

41. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo I, Loma de la Fragua, f. 417r.

42. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo I, Loma de la Fragua, ff. 415v-417v.

ideas y patrones de acción de la medicina popular española en los inicios de la colonización del Nuevo Mundo.⁴³ Es probable que este español hubiera renunciado a algunos aspectos de su identidad inicial, como sucedía con un tipo de españoles pobres que no tenían otra opción que adoptar la forma de vida de los indios, igualmente pobres, entre quienes vivían.⁴⁴

De acuerdo con Gonzalo Nobri del repartimiento de Taco de Martín Durán, los indios habían recibido malos tratos de los mineros que su encomendero había tenido a cargo, quienes los presionaban en el trabajo de las minas. En una ocasión, uno de esos mineros llamado Juan Gago castigó a Gonzalo solo por darle algo de maíz a Pedro, su suegro. Por ello lo hizo desnudar, le amarró las manos con una cabuya, lo colgó de una vara del bohío y lo azotó con un cuero hasta que lo desolló y luego lo lavó con orines, ají y sal. A otro indio de mina llamado Lorenzo lo torturó de la misma forma: “le amarró las manos y lo colgó atado con una cabuya de la vara del bohío y con pies altos del suelo y quitada la camiseta le dio con un azote de cuero más de treinta o cuarenta azotes que les desolló el cuero y le salió mucha sangre”. Remató su suplicio al echar orines, sal y ají en sus heridas.⁴⁵

El oficio de mayordomos, mineros, estancieros o calpixques era ejercido por españoles quienes hostigaban a los indios cuando laboraban en minas o cultivos para que dieran mayores rendimientos. Algunos de estos mayordomos eran portugueses, entre ellos Francisco Rodríguez de la encomienda de Juan de Valdés; y un fulano Espinosa de Francisco de Zavala. Los mulatos por su fortaleza y contextura física eran idóneos para desenvolverse como mayordomos. De acuerdo con Carlos Aguirre, los negros libres eran mirados con temor y recelo, muchos de ellos desempeñaban este tipo de oficios considerados como “viles” lo cual les permitía relacionarse con personas de diversa índole.⁴⁶ Entre

43. Aguirre Beltrán, *Medicina y magia*, 261.

44. Solange Alberro, “La aculturación de los españoles en la América colonial”, *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*, comp. Carmen Bernand (México: Fondo de Cultura Económica, 1994), 264.

45. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo I, Taco, ff. 497v-499r.

46. Carlos Aguirre, *Agentes de su propia libertad. Los esclavos de Lima y la desintegración de la esclavitud* (Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993), 174.

ellos estaba el mulato Juan Sarmiento, que era mayordomo de Francisco Martínez en Taita de quien decían que “tenía mala boca y hablaba mal a los indios pero no les azotaba”.⁴⁷ También un mulato Alonso Moreno era mayordomo en la estancia de Miguel de Urnieta.

Un caso extremo es el indio que ejercía la violencia sobre sus congéneres desde su posición de mayordomo, siendo más cruel que los mismos españoles. Tal vez para este indio irse en contra de sus congéneres y estar al servicio de los españoles le confería cierta seguridad, evitando padecer iguales sufrimientos, aunque él fuera uno de quienes se los provocaban. El caso de mestizaje cultural de este indio llama la atención, pues su hispanización le permitió asumirse en una categoría superior a los indios dignos de los castigos ejemplarizantes que les infligía, no identificándose con su dolor sino con aquellos que ostentaban la autoridad. De acuerdo con el indio Simón, natural de la Hoya de Guaracho y poblado en la Loma de la Fragua, su encomendero Bartolomé de la Rúa tenía por mayordomo en su estancia a este indio de Peque que se llamaba Melchor “el cual es más bellaco que su amo”:

[...] y les maltrata mucho y es el llamador de los indios y cuando va a llamar los indios para que vengan a rozar les lleva a cada uno a un ovillo de algodón de hilo y pide cabuya y la sacan los muchachos y se queda con ello y si no se lo dan les aporrea y maltrata con palos que les da de garrotazos. Y a dos indios les dio de palos que les lastimó o quebró los brazos llamados Andrés que ya es muerto y el otro Diego Otoja que es vivo. Y al dicho Diego Otoja le quebró una muela de unos mojicones y coces y porrazos que le dio. Y cuando no vienen los indios a trabajar les quita mantas y hilo y se queda con ellos. Y a Sebastián le quitó un ovillo de hilo. Y esto ha sido delante de este testigo que por eso lo dice pero que otras cosas ha hecho y es muy demasiado.⁴⁸

Los testimonios de los indios confirman que a pesar de constituir la mano de obra, los encomenderos no velaban por su salud, en vez de ello el castigo era el incentivo para el trabajo. Pero no solo los malos tratos eran causa de la mortalidad de los indios, también morían con frecuencia cuando eran sacados a la

47. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo II, Guaracúes, Taitaes y Catías, ff. 653v-654r.

48. AGN, Bogotá, Colonia, MISC, Tomo VI, ff. 513r-513v.

fuerza de sus lugares de origen para llevarlos a trabajar a otras tierras de temple diferente al de su natural. Estas declaraciones, consignadas por el escribano, estaban inmersas en la teoría hipocrática de los cuatro humores, pues los indios consideraban que existían tierras frías y sanas, y tierras calientes y enfermas, agentes externos que determinaban la relación salud-enfermedad. Ello causaba el desequilibrio entre los humores, lo que acarrearía la enfermedad y la muerte. El indio Sebastián de Penco dijo que los indios huidos que capturaron eran alrededor de cien y fueron poblados en la Quebrada Seca, arriba del ható del capitán Antonio Machado, en donde la mayoría de ellos murió, a escasos tres o cuatro meses de estar viviendo allí, pues la tierra era “mala y caliente”.⁴⁹

Son abundantes los ejemplos de la mortalidad indígena en las tierras malsanas. En la ciudad de Cáceres, el indio Lorenzo Toriba natural del repartimiento de Arate, también se quejó de que su encomendero Alonso Rodríguez de Villamizar los había trasladado a las tierras de Tamana a catear y buscar oro, siendo aquella tierra “más caliente y enferma” donde muchos indios se habían enfermado de calenturas y de “cámaras de sangre”,⁵⁰ entre los muertos estaban Andrés capitán de la mina, Pedro, Gonzalo, Lorencico, Alonso, Antonico, Alonso muchacho, Bartolomé, Melchorico, Juanica, Anica, Gerónima, Magdalena, Inés, Isabel, Juan Tucipa, Merchor Tetebe, Marcos, Fabián, Pedro y Alonso.⁵¹

Gaspar de Rodas, el mozo, declaró en defensa de su padre el capitán Alonso de Rodas Carvajal, que este no era responsable de la muerte de siete indios Ciritaves que, según los cargos hechos, Rodas causó cuando sacó los indios de su tierra natural para cargarlos con excesivo trabajo en tierras enfermas. Al decir de su hijo, este los trataba “con mucho cuidado y continuamente los curó y regaló en sus enfermedades como si fuesen hijos suyos”. Según Gaspar los indios que habían muerto, mientras su padre los tuvo a cargo, padecían “grandes y

49. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo I, Pencos y Carautas, ff. 211r-212r.

50. Las “cámaras de sangre”, conocida como disentería con sangre o diarrea con sangre, es una enfermedad digestiva considerada de calidad caliente, es frecuente en épocas de calor y de lluvia. Se origina por ingerir alimentos calientes, bebidas alcohólicas, exponerse al sol demasiado tiempo o realizar esfuerzos físicos extenuantes. Véase: “Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana”, consultado 11 de junio de 2011, <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx>.

51. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo I, Arate, ff. 320r-320v.

rigurosas enfermedades que ha habido generales en esta tierra”, entre ellas dolor de costado,⁵² viruelas, garrotillo⁵³ y cámaras de sangre, epidemias que de acuerdo con este mozo estaban latentes en toda la gobernación, sin que los remedios humanos fueran efectivos para curarlas.⁵⁴

De acuerdo con Antonio Martínez de Salcedo, residente de la ciudad de San Francisco de la Antigua, la mortalidad indígena se debía en mayor parte a su propio temperamento que reaccionaba mal con el simple contacto con los españoles. Según Martínez los indios que habitaban en el Guamocó eran muy pocos y estaban en manos de ocho encomenderos, viviendo apartados en cada encomienda, acomodados conforme a la disposición de tierra para sus rozas y desde antes de estar pacificados ya vivían divididos unos de otros y no se les había hecho ningún daño sino que por su naturaleza los indios “son tan tristes y que se afligen tanto de ver y tratar los españoles que enferman y se mueren ayudándose unos a otros a morir con yerbas”. En general Martínez reconocía que la encomienda era una institución funesta para la supervivencia de los indios, pues creía que mientras los indios estuvieran sujetos a los españoles su población se iría acabando.⁵⁵

Las formas de curación de los indios de Antioquia a principios del siglo xvii dan cuenta de un pensamiento mágico que convivía con los modelos de la medicina europea, que para los parámetros de hoy no eran muy científicos. A su vez la medicina de los españoles de elementos griegos, medievales y renacentistas estaba influida por una gran religiosidad y la búsqueda de la salud por

52. El dolor de costado es una molestia en la región torácica de larga evolución; se origina por trabajar en exceso, correr mucho o ingerir altas cantidades de bebidas alcohólicas. También puede deberse a la exposición al aire o frío, acciones que provocan un aumento del calor corporal que queda encerrado dentro del organismo. El dolor de costado es intenso, punzante y constante, puede ir acompañado de sangrado por nariz y boca, por lo regular el enfermo tose y escupe sangre. Véase: *Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana*.

53. El garrotillo es un padecimiento que cursa con dolor de cabeza y cuerpo, ganglios inflamados o secos, y fiebre. Puede ir acompañado de dolor de garganta, “descoyuntura” de los huesos —sensación de tener los huesos zafados—, tos seca o con “flema madura” y “si uno mueve la cabeza a los lados, truena el cuello y pareciera que se engarrotan el cuerpo”. Se origina por exponerse al frío cuando “se está enojado”; ya sea por salir o dormir con el pelo mojado, o bien por asolearse después del baño, provocando concentración de calor en alguna región del organismo. Véase: *Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana*.

54. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo III, Ciritave, ff. 525v-525r.

55. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo III, Zaragoza y Guamocó, ff. 269r-269v.

diversas formas. Tal vez por ello, para los peninsulares no representó un tabú que los indios continuaran con sus prácticas mágicas de curación, pues su medicina era la integración de aspectos religiosos y otros que tenían la pretensión de ser científicos.

3.2 “Beber y comer templadamente”. Hambre entre la abundancia

Normalmente, la producción de alimentos para abastecer las ciudades y velar por la supervivencia de los españoles dependía de los indios. Sin embargo, la alimentación y mantenimiento de la población india no era la prioridad. Era común que los indios padecieran de hambre. Ellos recibían aquellos artículos despreciados o desechados por los españoles.

Una prueba de esto sucedió en la ciudad de Cáceres en noviembre de 1614, cuando algunos indios de los repartimientos de Ormaná y Soama, entre ellos Alonso Taquiburi y Lázaro de Ormaná se quejaron de que en una ocasión, cuando estaban trabajando en las rozas de Tamana, su encomendero Francisco de Heredia Valenzuela les dio el maíz de la ración mojado y podrido, como si ellos fueran puercos, y por no disponer de maíz en buen estado lo habían tenido que comer. El indio Alonso de Soama dijo que: “lo comían con mucho trabajo y se ponían los indios flacos y no tenían fuerza para trabajar”.⁵⁶ Aparte del maltrato que representa esta acción, también puede mostrar la escasez de maíz para el consumo que se daba en Cáceres por diversas razones.⁵⁷

Como lo explicó Gregorio Saldarriaga, dicha escasez se originó con la implantación de una forma de producción ibérica del maíz, reemplazando el cultivo tradicional indígena. En el tiempo prehispánico existía una apropiación

56. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo III, Ormaná y Soama, ff. 862r-862v.

57. Los españoles consideraban las comidas de los indios como de inferior calidad, así mismo tenían una percepción negativa sobre sus hábitos alimenticios, creyéndolos capaces de consumir porquerías dadas sus características bárbaras y animalescas. En la construcción de esta imagen degradada, el indio quedó equiparado con un animal capaz de comer casi cualquier cosa. Dentro del sistema de dominación de la encomienda esta idea les permitía a los españoles castigar a los indios, suministrándoles alimentos no aptos para su mantenimiento, con lo cual les negaban su calidad de seres humanos. Véase: Gregorio Saldarriaga Escobar, “Comedores de porquerías: control y sanción de la alimentación indígena, desde la óptica española en el Nuevo Reino de Granada”, *Revista de Historia Iberoamericana* 2.2 (2009): 16-37.

extensiva del suelo, por tanto, se ocupaban etapas de desmonte, quema y rotación de terrenos, que eran eficientes debido a que se dejaban amplios periodos de descanso. Bajo el sistema español, las tierras se dividieron, restringiendo así la movilidad de los grupos. Se pasó a un trabajo intensivo que no respetaba tiempos de cultivo cortos y descansos prolongados. Solo este cambio redujo notablemente la producción de maíz en el Nuevo Reino de Granada en la primera mitad del siglo xvii. En Cáceres, sumado a lo anterior, se dio la limitante de la disminución de la población indígena dedicada a la agricultura, pues buena parte pasó a ser empleada en la minería y otros huyeron del pago de tributo. Los pocos indios que quedaban desistieron de abrir nuevas tierras de cultivo mediante el derribo de bosques primarios y más bien se concentraron en áreas pequeñas que exigían pocas labores. Estos factores contribuyeron al decrecimiento continuo de la producción de maíz.⁵⁸

En febrero de 1615 el padre Pedro Serrano de Espejo declaró que la tierra de Cáceres era menos fértil que la de San Jerónimo del Monte, pues en San Jerónimo se solía recoger por cada fanega de maíz sembrado ochenta fanegas de este grano, mientras que el rendimiento en Cáceres escasamente llegaba a la mitad, pues por cada fanega de grano se cosechaba entre treinta y cuarenta fanegas de maíz sembrado a estaca.⁵⁹

Este menor rendimiento era atribuido a las características de los indios que eran los cultivadores. Por el mismo tiempo el padre fray Pedro de Cota declaraba que los indios de los términos de Cáceres eran perezosos y por eso el rendimiento del maíz sembrado allí era menor. Según el padre Cota: “en esta tierra se suele coger maíz pero que los indios son tan desaprovechados que aunque lo cogen luego se lo comen y que suelen ir por algunos puercos saínos a la montaña con alguna sal que les llevan y estas son las granjerías que tienen”.⁶⁰ Como se aprecia, algunos aseguraban que la tierra de Cáceres era menos fértil,

58. Gregorio Saldarriaga Escobar, *Alimentación e identidades en el Nuevo Reino de Granada, siglos xvi y xvii* (Bogotá: Universidad del Rosario, 2011), 225.

59. AGN, Bogotá, Colonia, va, Tomo I, Antioquia y Cáceres, f. 125r.

60. AGN, Bogotá, Colonia, va, Tomo I, Antioquia y Cáceres, f. 125v.

otros que los indios no hacían bien su trabajo y que estos completaban su dieta con sus hábitos de caza.⁶¹

El relato del indio Manuel, natural de Carauta, en la jurisdicción de la ciudad de Antioquia, permite ver el hambre que soportaban los indios por la disminución de los cultivos. Este indio pertenecía a la encomienda de Manuel López “menor”, hijo del capitán Manuel López ya difunto. Según el indio Manuel, en el tiempo de su primer encomendero, los indios “rozaban y sembraban y beneficiaban y encerraban” dos cosechas al año y en cada una sembraban cuatro fanegas de sembradura a estaca en cada cosecha. Es decir, disponían de 120 a 160 fanegas de grano para almacenar. Por lo cual, también los indios hacían casa de hoja de caña e iraca para encerrar el maíz y hacían estantillos cercados de cañas. Después de la muerte de Manuel López pasaron al poder de Alonso Cortés, en calidad de tutor del menor encomendero y durante este tiempo solo rozaban dos fanegas o fanega y media de sembradura cada cosecha, es decir que a la hora de almacenar tenían menos de la mitad del grano que cosechaban antes. Este nuevo encomendero los ocupó menos en los cultivos por ponerlos a hacerle una casa grande en la que vivía, cubierta de paja para lo cual el indio Manuel y los otros indios arrancaron la paja y acarrearón la caña en mulas y a cuestras. También hicieron otra casa pequeña al lado de la principal, para ello debieron acarrear paja, portaletes, guasca y lo necesario, cargado a cuestras. Por tanto durante el tiempo que hicieron la casa grande de Alonso Cortés no cultivaron para el encomendero ni para ellos por lo cual pasaron necesidades “y comían guáimaras y plátanos verdes y tuvieron mucha hambre ellos sus mujeres e hijas”.⁶² Esto muestra que aunque existían otras fuentes alimenticias para los indios, provenientes de otros frutales y de la caza, el maíz era la base de la alimentación.

De acuerdo con Víctor Manuel Patiño, la abundancia de frutas en la dieta de los indios fue una de las diferencias, en comparación con los europeos de

61. El saíno era para los españoles un animal pintoresco, también llamado báquiro, chácharo, pecari o saíno. Del género *Dicotyles*, este puerco de monte parecido al jabalí, llamó la atención de los europeos por una protuberancia que tenía en el lomo, que se creía era el obligo, pero era una glándula secretora de un olor desagradable. Véase: Rafael Cartay, *Historia de la alimentación del Nuevo Mundo* (San Cristóbal: Futuro, 1992), 114-15.

62. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo I, Pencos y Carautas, ff. 221v-222v.

su época. Los españoles durante los primeros años de la colonización eran reacios a consumir frutas, solo algunos textos de la época hacen referencia a la pera que se comía como acompañamiento del vino.⁶³ La explicación de este rechazo a las frutas por su calidad húmeda se encuentra en la medicina galénica, inspirada en las enseñanzas de Galeno de Pérgamo, médico griego del siglo II (Pérgamo 130 - Roma 200), que estuvieron vigentes aún después del siglo XVII. De acuerdo con Galeno todo ser vivo tenía una naturaleza particular debida a la combinación de cuatro factores: calor y frío, seco y húmedo, que eran expresión de los cuatro elementos (fuego, aire, tierra, agua), componentes del universo. El hombre tenía buena salud cuando en su organismo los cuatro elementos se combinaban de manera equilibrada. En ocasiones uno de ellos predominaba sobre los otros: por enfermedad, por la edad (los jóvenes eran “cálidos” y “húmedos”, los viejos “fríos” y “secos”), por el clima en el que se vivía; en ese momento era indispensable restablecer el equilibrio, la forma más importante era controlando la alimentación. Si la enfermedad volvía al individuo demasiado “húmedo” debía consumir alimentos de naturaleza “seca”. Si se estaba sano se debían comer alimentos equilibrados o “templados”.⁶⁴

Los españoles hicieron de la alimentación un elemento diferenciador, que incluía el maíz. Según Gregorio Saldarriaga, el consumo de maíz era general en el Nuevo Reino de Granada, pero ello no implicaba que todos lo hicieran de la misma manera, ni que fuera un elemento unificador de la identidad alimenticia. Las identidades se conformaban de acuerdo a la forma de preparación que hacía cada grupo de sus comidas, su cantidad y frecuencia del consumo. La clase hegemónica establecía las diferencias, basada en parámetros españoles.⁶⁵

En cuanto a los indios que asistían a trabajar a las minas, su situación alimenticia no era mejor. De acuerdo con Lorenzo Toriba, indio de Arate de la encomienda de Alonso Rodríguez de Villamizar el viejo, vecino de Cáceres,

63. Víctor Manuel Patiño Rodríguez, *Historia de la cultura material en la América equinoccial*, tomo 1 (Bogotá: Imprenta Patriótica del Instituto Caro y Cuervo, 1990), 89-90.

64. Alberto Capatti y Massimo Montanari, *La cocina italiana: historia de una cultura* (Barcelona: Alba, 2006), 225.

65. Saldarriaga Escobar, *Alimentación e identidades*, 246.

durante el tiempo que tuvieron a los indios de su repartimiento en las minas de las Pesquerías, habían sido empleados en buscar, catear y sacar oro, hacer acequias, estanques, mampuestos de madera, cortar palos y maderos para hacer canoas, aderezar las acequias y en los demás servicios de las minas. Cada indio debía sacar por semana hasta dos y tres pesos, y cuando no regresaban con esta cantidad sus mayordomos, entre ellos Luriaga, Domínguez y Alonso Rodríguez de Villamizar, los castigaban. Por andar trabajando en las minas bajo el sol y la lluvia los únicos ratos de que disponían para cultivar maíz y otros frutos eran los domingos y algunas fiestas, por lo cual los cultivos eran escasos “han cogido poco maíz y les ha faltado muchas veces para su sustento y han pasado trabajo y necesidad y han andado hambreado y lo mismo ha sucedido en las minas porque la ración de maíz que les han dado no ha sido bastante comida para la semana el almud de maíz que les han dado”,⁶⁶

Según Jerónimo, indio de mina del repartimiento de Penco, su encomendero Antonio de Luna no les había dejado padecer hambre. Tal vez su relato estaba determinado por las amenazas de su encomendero, sin embargo en él se aprecia la disminución de la población indígena aunque Jerónimo insistiera en que no sufrían por hambre. Este indio había estado la mayor parte de su vida en las minas de Buriticá sacando oro para sus encomenderos. En tiempo del capitán Juan de Luna, su antiguo encomendero, había asistido a las minas con otros nueve indios llamados: Miguel, Benito, Sebastián, Baltasarico, Jorgico, Luis, Alonso capitán de los indios, Mateo y Hernando. Después de la muerte de Juan de Luna, su hijo Antonio de Luna lo envió a las minas solo con otros cuatro indios: “Frasquito”, Andrés, Julián y Bartolomé, quienes debían dar a su encomendero por semana dos pesos de jornal. Este a su vez le daba a cada indio como ración un almud de maíz cada semana, algunas veces cuando Juan de Luna mataba una res vacuna les daba carne, también les daba un mes libre para que hicieran sus rozas para la cosecha grande que se hacía en agosto. Así se esperaba que tuvieran maíz suficiente, que les alcanzara para consumir y vender los excedentes. Cuando les faltaba la ración semanal de maíz del encomendero,

66. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo I, Arate, ff. 319v-320r.

les bastaba para comer del que ellos sembraban. Según decía Jerónimo, a pesar de la disminución de los indios mandados a las minas, ningún indio del repartimiento de Penco había muerto en las minas de Buriticá pues la consideraban como tierra fría y sana. Tampoco habían recibido malos tratos por parte de los encomenderos. La única desventaja era que en Buriticá las cosechas eran escasas pues solo se cogía una vez por ser tierra fría, aunque su encomendero les daba libras de cuatro a seis semanas para que hicieran buenas sementeras, así cada indio sembraba dos almudes que tenían un rendimiento de diez a quince fanegas de grano, lo cual era suficiente para la alimentación de los indios junto con la ración de maíz dada por el encomendero.⁶⁷

A pesar de que los indios practicaban la cacería de animales silvestres, su consumo de carne no era muy elevado, en ocasiones era nulo, pues comían pescado en vez de carne de animales de monte, en especial en los pueblos ribereños. Con la introducción de la ganadería los españoles tenían la intención de modificar algunos hábitos de los indios. Con ella se pretendía evitar que las comunidades siguieran practicando la antropofagia pues, al disponer de carne de res y cerdos, no tendrían por qué comer carne humana. Además de la implantación del nuevo sistema productivo ayudaría a ejercer un control sobre las poblaciones indígenas. Los que preferían el pescado a la carne tendrían que transformar sus costumbres, de acuerdo con el grado de integración logrado con los españoles.⁶⁸

El hecho de que el indio Jerónimo haya mencionado en su declaración que solo algunas veces consumían carne de res cuando el encomendero se las proporcionaba, denota una escasa actividad ganadera y por tanto un bajo consumo dentro de los indios y su preferencia por la caza, la pesca y los vegetales. Además permite ver que como un elemento español, la carne era proporcionada por encomendero y no era producida por los indios. Para los españoles, la introducción de alimentos de origen europeo y de sus prácticas alimentarias en Hispanoamérica fue vista como un elemento positivo de la transformación de los pueblos indígenas, junto a la adopción de la fe católica y sus costumbres. Con este cambio los

67. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo I, Loma de la Fragua, ff. 405r-406r.

68. Saldarriaga Escobar, *Alimentación e identidades*, 296.

grupos indígenas se integraban a un orden, y se integraban a una misma comunidad con los españoles: la del cristianismo. Los indios y los españoles, por supuesto, no tenían igualdad de condiciones, pero se generaba una forma de inserción que ponía a todos los miembros de esa sociedad dentro de un mismo plano, donde compartían elementos alimenticios y concepciones en torno a ellos.⁶⁹

En el siguiente caso se observa que el encomendero proporcionaba a sus indios alimentos de origen europeo como una forma de compensarlos por un abuso cometido contra ellos y para que recuperaran su salud. Pedro de Silva, encomendero de los indios titiribíes y véjicos, obligó a tres de sus indios llamados Diego de Véjico, Diego Panojo y a Elvira su madrastra, a participar en un ritual para consumir semillas de yerba borrachera pues, otros indios le habían aconsejado que el efecto narcótico de esa planta haría que los indios pudieran ver donde había tesoros enterrados. La práctica mágica no dio el resultado esperado y en cambio el encomendero se preocupó de que Diego Panojo, quien había ingerido las semillas, muriera, pues mientras durara el efecto de la intoxicación no debía ingerir alimentos ni agua.⁷⁰ Por tanto llevó a los tres indios a su casa donde permanecieron una semana en convalecencia alimentándose de sus gallinas.⁷¹

Los anteriores ejemplos muestran el restringido acceso de los indios a ciertos productos de origen europeo, lo cual dificultaba la existencia de un espacio para compartir productos. Según la documentación estos alimentos eran proporcionados por los encomenderos, pero esto puede responder a las presiones ejercidas con la población india para ocultar los malos tratos y resaltar el rol paternalista de su encomendero.⁷²

A pesar de esa generalización, se encuentra que los indios también criaban gallinas y los españoles, a su vez, consumían carne proveniente de la caza de la fauna silvestre: El indio Sebastián, del repartimiento de Penco y Carauta

69. Saldarriaga Escobar, *Alimentación e identidades*, 331.

70. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo III, Titiribíes y Véjicos, ff. 72r-74v.

71. Los antecesores de las aves de corral son aves salvajes migratorias. Debido a ello, su consumo va unido a la observancia de ciclos del calendario solar y agrario, así como a referencias espirituales por su fidelidad y su puntualidad para volver. Véase: Maguelonne Toussaint-Samat, *Historia natural y moral de los alimentos*, tomo 4 (Madrid: Alianza, 1991), 100.

72. Saldarriaga Escobar, *Alimentación e identidades*, 331.

del encomendero Manuel López el menor, hijo del difunto capitán Manuel López, declaró en la ciudad de Antioquia el 1.º de agosto de 1615 que en una ocasión cuando el capitán Rodrigo Alonso fue al Tunucuna, sus mayordomos Francisco de Arze, Sebastián Gómez, Francisco de Ocaña y Almoguera amarraron a los indios Lorenzo, Francisco y Antón por los “compañones” para obligarlos a decir donde tenían escondido el algodón e hilo “y les quitaron todo el algodón para sayos de armas e hilo”. Además mataron las gallinas de los indios y Francisco de Arze mató un saño de un indio viejo llamado Buite “que no era cristiano”.⁷³

Otra forma de integrar a los indios a la comunidad de los españoles era obligarlos a ser sedentarios, pues para los españoles resultaba difícil entender que su carácter nómada respondía a sus hábitos alimenticios, con lo cual dejaban descansar las tierras haciendo un uso rotativo del suelo, como también para buscar suelos más fértiles y tierras de climas más saludables. Estas eran las razones que quiso expresar el indio Luis Véjico de las parcialidades de Véjicos, Toyubanos y Agua de la Sal del encomendero Antonio Machado. Según Luis, los indios véjicos estaban asentados en su misma tierra de Véjico junto a la Loma de la Fragua, pero allí no se daba bien el maíz y la tierra era flaca, por tanto desde hacía veinte años se habían ido a vivir y hacer sus rozas en las tierras que llamaban Toyubano, donde aún estaban, pues allí tenían maíz en abundancia.⁷⁴ Sin embargo, el mismo Luis afirmaba que muchas veces los indios habían carecido de maíz y habían sufrido hambre, cuando eran ocupados por sus encomenderos en trabajos en otros lugares fuera de sus asentos y tierras “de los cuales les ha causado haber enfermado muchos y muerto algunos”.⁷⁵

Juan Quirama, indio de la misma parcialidad, declaró sobre las bondades y abundancia de la comida que gozaban los indios de la encomienda de Antonio Machado. De acuerdo con Juan en el sitio de Toyubano, donde estaban poblados los indios, tenían cultivos de maíz, frisoles, ají, algodón para hacer

73. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo I, Pencos y Carautas, f. 212r.

74. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo II, Véjicos y sus anexidades, f. 455v.

75. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo II, Véjicos y sus anexidades, f. 463r.

mantas, batatas, plátanos, rascaderas, auyamas.⁷⁶ En el sitio del Agua de la Sal tenían maíz, sal, frisoles, arracachas, batatas, yucas,⁷⁷ plátanos, auyamas y muchos otros frutos. En los dos sitios criaban gallinas, lo único que no tenían era ganado vacuno, pero con el resto de sus productos bastaba para su consumo y hasta les alcanzaba para vender a los españoles.⁷⁸

El fenómeno de tener siembras en varios lugares también obedecía a la necesidad de explotar los recursos de distintos pisos térmicos. Para el caso de los incas, John Murra lo denominó explotación vertical de laderas.⁷⁹

Para Carl Henrik Langebaek, las sociedades andinas han tratado de explotar al máximo los diversos nichos que ofrece su territorio. En las visitas realizadas al territorio muisca se presentan algunos datos sobre el control de diversos pisos térmicos. Los datos disponibles sugieren el desplazamiento de indígenas sobre distancias relativamente reducidas, con la coexistencia de aldeas núcleos estables y construcciones más o menos provisionales en diversos sitios.⁸⁰

Los encomenderos empleaban a sus indios en otros trabajos que los alejaban de su labor agrícola. El indio Gaspar Urrao, del repartimiento de Titiribí encomienda de Pedro de Silva, que antes era de su padre Damián de Silva, declaró que su encomendero ocupaba a los indios en otros trabajos sin permitirles hacer sus propias rozas, lo cual causaba que padecieran hambre: “Porque no les ha dejado ni dado lugar para acudir a sus rozas y servicios a que los indios

76. Calabaza o auyama (*Cucurbita spp.*) es un término castellano que se aplica colectivamente a las diferentes especies de *Cucurbita* cultivadas en la América precolombina al menos desde el año 3000 a. C. Véase: Cartay, *Historia de la Alimentación*, 73.

77. El nombre yuca (*Manihot esculenta*) proviene de una voz taína, mientras que el nombre mandioca probablemente viene del guaraní *mandioc*. Los indios del Amazonas llaman tapioca a la harina extraída de la yuca, mientras que los del Orinoco y Río Negro la denominan mañoco. Hay dos clases de yuca: la dulce que se comía asada y la amarga de la que se elaboraba el cazabe. Véase: Cartay, *Historia de la Alimentación*, 63-67.

78. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo II, Véjicos y sus anexidades, ff. 484v-485r.

79. Según el antropólogo John Murra, la agricultura andina e inca se extendió desde el nivel del mar hasta grandes alturas, pues cada cultivo estaba adaptado a cierta altitud. Así que las diferentes prácticas organizativas y asociaciones de cultivos en pisos ecológicos, fueron estrategias para aumentar la productividad de cada cultivo. Véase: John V. Murra, *La organización económica del Estado Inca* (México: Siglo XXI Editores, 1978), 29-61.

80. Carl Henrik Langebaek, *Mercados, poblamiento e integración étnica entre los muiscas. Siglo XVI* (Bogotá: Banco de la República, 1987), 67-70.

hiciesen ni hayan hecho ordinariamente sus rozas y sementeras para sustentarse y sus mujeres y hijos y nunca jamás se hartan de maíz y andan hambreado y ahora se están muriendo de hambre porque no tienen maíz que comer”⁸¹

Como conclusión, se aprecia que las prácticas curativas y de alimentación de los indígenas, respondían a formas de dar remedio a la enfermedad y el hambre, resultado del sistema de encomienda implantado en la provincia de Antioquia, en donde los indios trabajaban en minas y estancias agrícolas bajo el maltrato de su encomenderos. En estos dos aspectos de su vida hay una integración de aportes traídos por los españoles y de lo que estos encontraron en el medio americano. En el caso de la alimentación, el importante papel que tenía el maíz entre estos grupos indígenas, cuyo calendario se guiaba de acuerdo con el ciclo de producción de este cereal, infaltable actualmente en la cultura antioqueña. Vale resaltar que de los mestizajes de la vida cotidiana uno de los más profundos es el de la alimentación, que se constituye en criterio irrefutable de toda identidad.⁸² El hambre y la enfermedad muestran de manera cruda lo nefasto que fue para los indios estar sometidos al régimen de la encomienda.

81. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo III, Titiribíes y Véjicos, f. 32v.

82. Carmen Bernand y Serge Gruzinski, *Historia del Nuevo Mundo*, tomo 2 (México: Fondo de Cultura Económica, 2005), 622.

4. “Tan ladinos como los españoles”. Indios que dejaron de serlo para huir de la encomienda

Para el momento de la visita del oidor Herrera Campuzano a Antioquia, los repartimientos de indios estaban ubicados en torno las primeras fundaciones españolas de la provincia, que a su vez eran principales centros mineros. Pese a que el número de indios era muy bajo con respecto a otras regiones del Nuevo Reino de Granada, su trabajo era compensado con los altos rendimientos de oro de los mineros y encomenderos. Al mismo tiempo, lo escaso de la población indígena no implicaba que gozara de mayor protección por parte de sus encomenderos, por el contrario, para los indios la encomienda representaba una pesada carga. Por eso, algunos indios se valieron de recursos culturales, sociales, económicos y legales, para librarse de ella.

La trayectoria de las vidas de Pablos Sastre, en la ciudad de Antioquia; del matrimonio compuesto por el cacique don Alonso y su esposa Beatriz, en Zaragoza y del grupo de indios de la estancia de Tarazá de Juan Valdés Meléndez en Cáceres, dan cuenta de la existencia de procesos propios de mestizaje cultural en los indios de esta provincia de frontera, dado que actuar de acuerdo con la lógica de los españoles era una manera de conservar sus vidas y escapar del servicio de sus encomenderos. Los indios incluidos en este capítulo comprendieron que al resaltar su individualidad, el asumir las costumbres de los españoles

y el acceder a la ley que los protegía como indios, podían lograr su libertad, es decir, llegar a vivir como indios libres que actuaban como españoles.

Según David G. Sweet y Gary B. Nash estas variadas luchas por la supervivencia y la superación no solo son importantes como ejemplos particulares del comportamiento de los indios frente a la adversidad. Si se aprecian en forma colectiva, estos pequeños “dramas sociales”, determinaron el desarrollo de la época. Para estos autores, la importancia de estudiar la historia de los que “no tienen historia” radica en demostrar que la vida siempre es una lucha, y la supervivencia y la superación siempre son sus principales objetivos. Por lo tanto, todo individuo en la historia de la América hispánica forma parte del proceso social.¹ En este caso los indios de Antioquia resultaron protegidos en la visita de Francisco de Herrera Campuzano quien, gracias a sus testimonios, dictó ordenanzas tendientes a acabar con el poder ilimitado que ostentaban los encomenderos de esta provincia que, si bien, no significa que se hubieran cumplido, son evidencia de su intención de cambiar la situación.

4.1 Pablos Sastre. “Trabaja y tiene tienda en su casa en esta ciudad”

En la ciudad de Santafé de Antioquia vivía el indio Pablos Sastre, de treinta y ocho años de edad aproximadamente. Estaba casado con una mestiza. Pablos logró que el licenciado Francisco de Herrera Campuzano lo declarara libre de la encomienda de los indios guaracúes de Francisco Martínez. Su historia es la siguiente.

El 13 de julio de 1615, el oidor y visitador de la Real Audiencia del Nuevo Reino de Granada realizó el interrogatorio de su visita a los indios guaracúes, catías y taitaes, de la jurisdicción de la ciudad de Antioquia, encomendados en Francisco Martínez. En sus respuestas, aquellos declararon que su encomendador se servía de varios indios sin pagarles.

Según don Pedro, indio ladino, cacique del repartimiento de Nogosco, sitio también llamado Catías por los indios, desde que Francisco Martínez llegó a la

1. David G. Sweet y Gary B. Nash, *Lucha por la supervivencia en la América colonial* (México: Fondo de Cultura Económica, 1987), 16-17.

encomienda de los Guaracúes, tuvo a su servicio a Inés, hasta que ella adquirió su carta de libertad; a Juana Valona, quien le sirvió hasta que se casó con Francisco, un indio de la misma encomienda; a Catalina, quien al casarse con Diego Micoques, de la encomienda de Miguel de Urnieta, dejó su servicio; y a Micaela india, mujer de Pedro, indio de Tunja. Este encomendero también se servía de varios indios varones: a Gonzalo Guaracú lo había empleado como arriero durante seis meses; a Lucas y a Jerónimo Alcantuz los utilizaba como vaqueros en su hato cerca de Santafé de Antioquia y en ocasiones Pedro Renrén trabajaba juntando ganado. Don Pedro además había visto que el encomendero se servía de Pablos “indio sastre que tiene tienda de este oficio” a quien llevaba a su casa para que le cosiera, pues, según decía Martínez, el indio Pablos pertenecía a su encomienda y por tanto debía servirle.²

En declaración del 16 de julio de 1615, el indio Pedro Renrén dijo que no servía a su encomendero porque estaba aprendiendo el oficio de sastre “como se lo enseñaba Pablos indio ladino, oficial sastre de esta encomienda con quien ha trabajado y con Francisco de Ocaña”. La queja de Renrén era que Francisco Martínez lo había sacado a la fuerza del aprendizaje de la sastrería, labor que le daba el sustento por ser “enfermo y sordo de ambos oídos”, para mandarle a trabajar como vaquero a su hato de vacas, como rozador en sus cultivos y acarreando maíz desde el río Cauca. En ocasiones lo hacía trabajar en su casa junto con su maestro Pablos, haciéndole vestidos para él y para su suegro Miguel de Urnieta. Cuando Pedro se rehusaba a ir a la casa de Francisco Martínez lo mandaba encarcelar.³

Otra testigo del caso fue Juana, india vieja, casada con Francisco Cali, indio forastero. Juana era la madre de Pedro Renrén y de Marcelo de veintidós años. Esta india desde que era “china” o menor de dieciséis años, trabajaba para el capitán Juanes de Zavala, su primer encomendero, cuyos servicios había recompensado con algunas prendas de vestir, entre ellas una “líquida de Portugal”,⁴ prenda que valía siete pesos de oro de veinte quilates y un chumbe. Luego de

2. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo II, Guaracúes, Taitaes y Catías, ff. 618r-625v.

3. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo II, Guaracúes, Taitaes y Catías, ff. 634v-635r.

4. Lliquida o líquida, por lliklla o llihlla, una manta vistosa, cuadrangular, de origen inca, usada por las mujeres para cubrirse la cabeza y los hombros, de variados colores y esmerado tejido. Julio Retamal Ávila,

morir Juanes de Zavala, los indios estuvieron encargados en su hijo, Francisco de Zavala y al poco tiempo se posesionó Francisco Martínez como su encomendero, quien se servía, contra su voluntad y sin pagarle, de Pedro Renrén, empleándolo como vaquero en su hatu, aunque este no tenía capacidad física para la vaquería, por ello se dedicaba a ser aprendiz de sastre junto al indio Pablos “oficial sastre que es de esta encomienda y tiene tienda donde trabajaba”⁵

Juan Toné, indio natural del repartimiento de Taita, también declaró que Francisco Martínez se servía de Pablos, indio sastre “que tiene tienda de su oficio y le trae a su casa y le hace trabajar en obras que le da en que le ocupa”, y de otros indios e indias sin pagarles.⁶

Días después el oidor mandó a comparecer al sastre para comprobar lo declarado por don Pedro, Pedro Renrén, Juana y Juan Toné, acerca del maltrato que le daba su encomendero y enterarse de los argumentos que esgrimía para evadir los trabajos forzados y vivir como un hombre libre, el más importante de los cuales era el ejercicio de su oficio.

Para la sociedad americana, era importante mostrar una forma de vida peninsular, por ello el traje era una de las principales formas de distinción. Como lo afirma Fernand Braudel, el traje señala con insistencia las oposiciones sociales y su historia, lejos de ser anecdótica, plantea todo tipo de problemas, entre ellos: materias primas, fabricación, costos, fijaciones culturales, modas y jerarquías sociales.⁷ El hecho de que el oficio de sastre le permitiera a Pablos, a pesar de su condición de indio, vivir en la ciudad de Santafé de Antioquia y asumir en apariencia la forma de vida de los españoles, denota que el vestido gozaba de gran importancia para esta sociedad.

También habla de la importancia de las actividades artesanales. Los sastres estaban catalogados entre los artesanos. Sobre los artesanos habría que anotar

.....
 “El testamento colonial como documento histórico”, *Estudios Coloniales 1*, coord. Julio Retamal Ávila (Santiago: Universidad Andrés Bello, 2000), 291-92.

5. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo II, Guaracúes, Tataes y Catías, ff. 637r-637rbis.

6. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo II, Guaracúes, Taitaes y Catías, ff. 650r.

7. Fernand Braudel, *Civilización material, economía y capitalismo, siglos XV-XVIII. Las estructuras de lo cotidiano: lo posible y lo imposible*, tomo 1 (Madrid: Alianza, 1984), 265.

varias ideas. En el Antiguo Régimen los oficios artesanales no tenían una imagen positiva por tratarse de tareas manuales consideradas como innobles y viles al compararlas con el trabajo intelectual. Por otra parte entre las más reconocidas cualidades de los artesanos están la libertad e independencia. Otro factor de su prestigio estamental era que para el ejercicio autónomo del oficio de artesano era esencial reclamar la existencia de un mínimo de formación y entrenamiento.⁸

Según Aída Martínez Carreño, el traje proporciona un lenguaje que ayuda a determinar la dignidad, la procedencia y los roles de los individuos dentro de una sociedad. Así fue entendido en la sociedad moderna, pues los blancos, mestizos, indios y negros usaban trajes que los diferenciaban: señores de sirvientes, libres de esclavos campesinos de gente de las ciudades. Según parece no todos reconocieron que su vestido era la expresión de su condición.⁹

A este respecto Berta Ares Queija afirma que el vestido era una referencia que permitía suponer que un individuo pertenecía a determinado grupo, dándole una identidad de acuerdo con unos códigos en apariencia compartidos. Pero en la práctica, la demarcación de diferencias por medio del vestido no era tan clara, pues si bien el vestido posibilitaba la adscripción a un grupo, también permitía que el individuo que se lo ponía expresara su voluntad de pertenecer a otro. Así que era difícil saber si alguien llevaba un vestido para adherirse a un grupo, para expresar su identidad o para esconderse tras él.¹⁰

La Corona española limitó a sus representantes el uso de ciertas prendas o signos de mando, determinó las ropas que podían usar los blancos, las permitidas a los negros, exigió a los religiosos el uso de vestidos propios de su estado y autorizó a las mujeres públicas atuendos y trajes acordes con su oficio. El vestido era un código de la clase a la que se pertenecía; además ayudaba a los mestizos a eliminar diferencias al destacar su componente español. La inversión hecha en

8. Alberto Mayor Mora, *Cabezas duras y dedos inteligentes. Estilo de vida y cultura técnica de los artesanos colombianos del siglo XIX* (Bogotá: Colcultura, 1997), 226-36 y 238-47.

9. Aída Martínez Carreño, *La prisión del vestido. Aspectos sociales del traje en América* (Bogotá: Ariel, 1995), 25.

10. Berta Ares Queija, “Mestizos en hábito de indios: ¿Estrategias transgresoras o identidades difusas?”, *Passar as fronteiras, II coloquio internacional sobre mediadores culturais, séculos XV a XVIII*, coords. Rui Manuel Loureiro y Serge Gruzinski (Lagos: Centro de Estudos Gil Eanes, 1999), 145.

un traje estaba recompensada si contribuía a asimilar el mestizo al grupo de blancos. Pablos, como indio ladino y sastre casado con una mestiza, a través de este recurso se alejaba de su condición de indio y se insertaba en el mundo de la “república de los españoles”.¹¹

El oficio de sastre, que le dio un apelativo distintivo, le permitió a Pablos tener un ascenso social, era él quien con su oficio vestía a los españoles, y pese a ser una actividad manual relegada a los plebeyos, podía relacionarse con los españoles que disponían de oro para pagar. La sastrería fue un oficio introducido tempranamente en el Nuevo Mundo. Como todo trabajo artesanal especializado, la sastrería inicialmente fue una actividad reservada a blancos y luego a mestizos, excluyéndose de su desempeño a negros, mulatos y zambos. El sastre tenía una gran responsabilidad, pues las telas eran costosas por su dificultad para obtenerlas, la confección requería laboriosidad, por ello las prendas terminadas alcanzaban precios muy altos.¹²

Según Braudel, en Hispanoamérica el vestido hablaba por sí solo, pero por ese privilegio debía pagarse un alto precio que incluía la moda, los costos de las telas y la fabricación. Es sabido que el deseo de emular a las clases altas contribuye a difundir las costumbres. Esa imitación del grupo social dominante por medio del traje denota la existencia de un cambio social en medio de la estructura rígida de clases. Una sociedad que permanece estable no es tan probable que dé tantas muestras de cambios en la indumentaria como una que tiene movilidad social. El uso del traje también tiene otros significados. En el caso de Pablos procede del deseo de distinguirse del grupo social oprimido y levanta una barrera por medio del vestido. Esta pretensión social estaba respaldada por la existencia de un medio para acceder a los bienes materiales, que en el caso de la ciudad de Santafé de Antioquia lo daba el oro.¹³

Pablos declaró bajo juramento que nació y fue criado en casa del capitán Juanes de Zavala y después en casa de Francisco de Zavala, hijo del anterior. An-

11. Martínez Carreño, *La prisión del vestido*, 39.

12. Martínez Carreño, *La prisión del vestido*, 75.

13. Braudel, *Civilización material*, 276.

tón, padre de Pablos, había servido al capitán Zavala sacando oro en las minas y su madre Luisa, natural de Anserma, en su casa. Ambos murieron sirviendo a su capitán. Según Pablos “cuando tuvo edad” se fue de Santafé de Antioquia para la ciudad de Cáceres y de allí a Cartagena y de vuelta estuvo en Mompo, Ocaña y otras partes, en donde aprendió el oficio de sastre. Cuando volvió a Cáceres se casó y al poco tiempo enviudó, luego regresó a la ciudad Santafé de Antioquia donde, para el momento de la visita, había contado con residencia propia por dieciséis años. Allí tenía tienda pública y oficiales que le ayudaban en su oficio. También volvió a casarse, esta vez con una mestiza llamada Catalina de Palacios, con quien tenía tres hijos. Pablos afirmaba que la tienda se la debía al capitán Zavala y por la gratitud que le debía algunas veces iba a trabajar a casa de Francisco de Zavala, pues durante el tiempo que fue su encomendero, no le cobró tributo ni demora y siempre lo trató como a una persona libre, como en efecto lo era, y no sujeto a su encomienda. Otra prueba de su libertad era que el capitán Juan de Adana Rosales, tesorero de la Real Hacienda en la ciudad de Santafé de Antioquia, le cobraba a Pablos los requintos, pues era indio natural de esta ciudad y no forastero “y de ello parecerá de los libros reales”.¹⁴

La declaración de Pablos deja ver varios aspectos de su mestizaje cultural. Fue criado entre españoles, recibiendo de su encomendero un trato preferencial, casi como un hijo y experimentó una movilidad geográfica en sus viajes por otras regiones del Nuevo Reino, aprendiendo un oficio que le daba independencia y le permitía integrarse a la sociedad urbana española.

Pablos acostumbraba trabajar gratis como sastre para Francisco de Zavala, pues lo apreciaba como si fuera su padre por haberse criado en su encomienda. Pero cuando sus indios pasaron a ser posesión de Francisco Martínez, la situación cambió para Pablos, quien por su origen se tenía por indio libre, no perteneciente a la encomienda, pues nunca pagó tributo ni demora, y por ser hijo de una india forastera debía tenersele por indio anacona. Su oficio también le había proporcionado movilidad social para afirmarse como libre, pues vivía en la ciudad en una casa donde tenía taller y tienda de sastre, con oficiales a su cargo. Sin embargo,

14. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo II, Guaracús, Taitaes y Catías, ff. 657v-658r.

su vida era intranquila pues Francisco Martínez, ayudado por el alguacil Baltasar Sánchez de Olivera, en cualquier momento y contra su voluntad, lo sacaba de su casa, dejando ropas encargadas que tenía cortadas y para cortar, obligándolo a trabajar en casa de Martínez, quien lo amenazaba con ponerlo en la cárcel en un cepo y con mandarlo a las roza con los indios de su repartimiento.¹⁵

De esta forma, Pablos fue forzado muchas veces a ir a casa de Francisco Martínez, donde permanecía retenido, cortando y cosiendo ropa para él, su mujer y sus hijos, sin libertad para trabajar en obras de otras personas que le pagaban. Debido a ello, perdió algunos de sus clientes, pues ante los retrasos estos se llevaban la ropa que estaba comenzada para que las terminaran otros sastres. Tampoco lo dejaban salir hasta que acabara las obras que le obligaban a hacer Martínez y su mujer. Solo podía salir a la calle al anochecer con la condición de regresar a la madrugada, con lo que se aseguraban de que no encontraría sus clientes ni podría trabajar por la oscuridad. Las temporadas en que Pablos permanecía cosiendo en casa de Francisco Martínez a menudo coincidían con las Pascuas, época de más encargos, por lo que dejaba de ganar muchos pesos. Como pago por su trabajo, a veces le daba una fanega de maíz en almudes que valía tres pesos cada una y cuando sacrificaba ganado le daba media arroba de carne. En total había recibido treinta arrobas, que a un valor de tres pesos de oro cada una equivalían a noventa pesos. Con esta forma de retribuir sus labores en maíz y carne, su encomendero lo pretendía insertar en la lógica del trabajo encomendado, precisamente de lo que Pablos quería escapar.¹⁶

El pago por la ropa que Pablos le había confeccionado a la familia de Francisco Martínez, en más de dos años que llevaba de encomendero, sumaba ochenta y seis pesos, es decir que se equiparaba con lo que ya le había pagado en carne y maíz. La descripción de tales prendas y su costo es la siguiente:

Un ferreruelo ropilla y calzón de jergueta verdosa con vueltas y pasamanos y un jubón de raso negro para el dicho Francisco Martínez que vale la hechura de todo por lo menos ocho pesos de buen oro de veinte quilates.

15. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo II, Guaracúes, Taitaes y Catías, ff. 658v.

16. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo II, Guaracúes, Taitaes y Catías, ff. 659r-659v.

Un calzón de terciopelo negro con pasamanos y dos ropillas de raso negra llanas y un jubón de raso negro. Y unas mangas que vale todo ocho pesos del dicho buen oro.

Un jubón de un corte de seda primavera y otros dos jubones de motilla para Francisco Martínez y unas mangas de motilla todo ello en seis pesos la hechura.

Una ropilla y calzón de motilla y jubón para Francisco su hijo dos pesos del dicho oro.

Dos sotanas de jergueta que llaman ropas largas para el dicho Francisco su hijo cuatro pesos del dicho oro a dos pesos cada una.

Una ropilla calzón y ferreruelo de jergueta y jubón de motilla para el dicho Francisco su hijo seis pesos del dicho oro la hechura de todo.

Dos vestidos de manta blanca para el dicho Bartolomé su hijo de ropilla y calzón en dos pesos la hechura de ambos.

Una ropilla y calzón y jubón de motilla para Hernando Martín mulato hijo del dicho Francisco Martínez en otros dos pesos.

Otra ropilla y calzón de jergueta para el dicho Hernando Martín mulato en dos pesos del dicho oro.

Otros dos pares de vestidos de manta para el dicho Hernando Martín mulato su hijo en cuatro pesos todos.

Otro vestido ropilla y calzón de jergueta verde llano y con jubón de motilla para el dicho Francisco Martínez en cuatro pesos todo.

Un jubón para el dicho Francisco Martínez cuando iba a Zaragoza de estos cortes de la China y dos pares de calzones de manta para el camino en tres pesos todos.

Más un ferreruelo de tela de allomos negro con pasamano dos pesos.

Una saya de jergueta azul llana para su mujer dos pesos de hechura.

Otra saya de motilla dos pesos.

Otra saya de raso azul guarnecida de pasamanos de oro tres pesos.

Un manto de seda dos pesos.

Un jubón de raso blanco para su mujer aforado y guarnecido con trencilla de plata dos pesos la hechura de él.

Un faldellín de jergueta azul con sus vueltas de pasamanos tres pesos.

Otro faldellín de jergueta foilesca con seis ribetones de tropel negro en tres pesos la hechura.

Una ropilla de realzado negro para su mujer con pasamanos tres pesos.

Una saya de raso rosado que hizo para Luisa su cuñada por su mandado del dicho Francisco Martínez dos pesos.

Una saya de Tamenete para su mujer dos pesos.

Un jubón que hizo por mandado de Francisco Martínez para doña Elena mujer de Juan Gómez de un corte sevillano dos pesos.

Un calzón de raso negro un peso.

Una ropilla calzón y ferreruelo de jergueta de color azul tunado y unas mangas que hizo por mandado de Francisco Martínez para Pedro de Aguirre su menor que vale esta hechura seis pesos.¹⁷

Este inventario de prendas muestra la composición del traje en Antioquia a principios del siglo XVII. Las prendas más características del traje masculino eran: el jubón, que cubría desde los hombros hasta la cintura, ceñida y ajustada al cuerpo con mangas pegadas a los hombros, bien ajustadas o sueltas, o mangas de armar. El colete o cuera, parecido al jubón pero con faldones que no pasaban de la cadera. Las calzas cubrían en forma holgada el muslo y se complementaban con medias de seda o lana. El ropón o sayo era una capa suelta que se usaba sobre los demás vestidos. La ropilla era una vestidura corta que se llevaba sobre el jubón o encima de las armas, tenía mangas que se ceñían sobre los hombros de cuyos pliegues pendían por lo general mangas sueltas. Por su parte, las mangas se adornaban a veces con cuchilladas a través de las que veía la ropa interior. Estas vestiduras se fabricaban en diferentes materiales: lino, seda, damasco, gamuza, etc. Según la ocasión: para las ceremonias formales, en raso con forros de tafetán de diferente color o bien en terciopelo forrado de color diverso, ya que era común que los jubones, coletes y calzas se acuchillaran dejando ver la tela del forro.¹⁸

El vestuario femenino estaba compuesto de jubón con mangas pegadas a los hombros o de armar y en ocasiones doble manga. Verdugado para ahuecar la falda, de raso o damasco pliegues que forman la cintura. Estos se confeccionaban de terciopelo, gasa, seda o telas de plata y oro. Los jubones en ocasiones se elaboraban en dos telas, de tafetán la espalda y el frente en telas de oro o plata; solían llevar adornos en los cuartos delanteros. Las mangas de armar se ornamentaban con botones y trencillos de plata y oro. El manto se usaba a modo de

17. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo II, Guaracúes, Taitaes y Catías, ff. 659v-660v.

18. María Dolores Morales, "El traje civil en la Nueva España", *Artes de México* 13.77-78 (1966): 10.

capa sobre el vestido. El faldellín era una especie de sobrefalda o raja de paño con ribetes de tela de plata o pasamanos de seda. Por influencia de la moda española y la corte de los Austrias, el color negro era el favorito durante ese periodo, sin embargo, en las prendas fabricadas por Pablos se encuentran colores más vivos como el azul, verde, rojo y rosado.¹⁹

Esta descripción permite ver la complejidad del oficio que Pablos tuvo que aprender. Era necesario que pensara y actuara como un español, para comprender que el vestido formaba parte del sistema simbólico de la comunidad de españoles de la ciudad de Antioquia, en la que se compartían los significados del traje, pues existían ciertas reglas sobre las prendas que podían usarse, quién las debía portar y en qué ocasiones. La diversidad de prendas que debía elaborar prueba que sabía que el vestido de un individuo transmitía diversos mensajes a los miembros de la comunidad y como sastre tenía el poder de hacer relucir la imagen que cada uno quisiera proyectar. Que Pablos tuviera una clientela numerosa y satisfecha de su trabajo o, incluso, que su encomendero lo “raptara” para obligarlo a coserle, deja imaginar que este sastre dominaba el simbolismo de los españoles.²⁰

De acuerdo con Francisco Martínez, desde que era encomendero de los guaracúes, hacía más de dos años, Pablos había ido a su casa a trabajar en su oficio de sastre, cortando y haciéndole de vestir para él y su familia. Aunque admitía que Pablos había hecho algunas de las obras que declaraba, no se acordaba de todas, pues cuando se ausentaba de la ciudad, su familia lo llamaba para encargarle más prendas. Con respecto a la cuenta de cobro presentada por Pablos, Francisco Martínez dijo que nada le debía, pues como su encomendero cada semana le daba carne y maíz: “carne de vaca algunas a media arroba y otras arroba, y algunas arroba y media, y dos y también se le ha dado maíz para su sustento y de su casa cada semana un almud y almud y medio, y otras veces se le daban dos que lo pedía”.²¹

19. Morales, “El traje civil en la Nueva España”, 11-12.

20. Sobre el vestido como parte del sistema simbólico, véase: Peter Burke, *La cultura popular en la Europa moderna* (Madrid: Alianza, 1991), 133.

21. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo II, Guaracúes, Taitaes y Catías, ff. 667r-668r.

Martínez además le había dado un ternero que valía tres o cuatro pesos y una ternera que valía dos pesos. Le pagó a Baltasar Sánchez de Olivera ocho pesos y medio de veinte quilates que Pablos le debía y a Juan Rincón le pagó cinco o seis pesos de veinte quilates por unas tijeras de sastre que Pablos tenía empeñadas. Además Pablos se había quedado con “cuatro o cinco jubones de crea en pieza y ruán para forro y cañamazo y hilera”, telas que Martínez había sacado de la tienda de Pedro Marín para que el sastre le hiciera los jubones. También le dio a Pablos ocho varas de telilla para hacerle un jubón de tres varas para doña María su mujer, quedándose con el resto de la tela. También se quedó con dos varas y media de raso de Lanquín. Según Martínez, Pablos le debía además veintiocho o treinta pesos que pagó al tratante Juan de Acevedo, por una deuda del sastre, estando Pablos preso y le pagó al visitador eclesiástico tres pesos. Martínez nunca llevaba cuenta de las labores, porque asumía que Pablos era de su encomienda y por tanto no veía la necesidad de pagarle, pues con el maíz y la carne que le daba, creía que era suficiente pago.²²

Martínez contó que la mestiza Catalina Palacios, mujer de Pablos Sastre, fue a su casa a pedir carne de vaca y este le mandó dar dos arrobas. También pagó por Pablos a Martín de Tabares cierta cantidad de pesos de oro que el sastre le debía. Además, tiempo atrás le entregó cuatro varas de una tela llamada perpetuán para que le hiciera unos calzones y como no le sirvieron se los devolvió. Así mismo, le dio dos mantas de algodón y dos o tres pares de botines, entre otras cosas.²³

A Francisco Martínez se le hizo cargo de haberse servido, contra su voluntad, durante todo el año en sus rozas y minas, de Gonzalo Guaracú, Lucas, Jerónimo Alcantuz, Juan Renrén, Pablos Sastre, indios de su encomienda, como vaqueros, arrieros y en otros oficios, pagándoles con solo una manta que les dio al entrar como encomendero.²⁴ En sus descargos, Martínez dijo que se había servido de algunos indios pues no tenía arria de mulas. A Gonzalo lo tuvo

22. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo II, Guaracúes, Taitaes y Catías, ff. 668r-668v.

23. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo II, Guaracúes, Taitaes y Catías, ff. 668v.

24. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo II, Guaracúes, Taitaes y Catías, ff. 671v.

durante cuatro meses llevando maíz a las minas que estaban a un día de camino. A Pablos ya le había pagado su trabajo sin que este le tributara aunque lo consideraba como indio de su encomienda “pues según la antigua costumbre los hijos eran heredados de sus padres”.²⁵

El encomendero presentó como sus testigos a Juan Gómez de Salazar, vecino de Antioquia; Simón de Murga, morador y a Jerónimo, indio. Estos declararon que Pablos Sastre pertenecía a su encomienda, pues allí nació y creció, y sus obras se le pagaban con ropa, maíz y carne.²⁶

Por su parte, Pablos solicitó no estar sujeto al repartimiento de Francisco Martínez. Don Diego de Bustos, defensor y protector general de los indios de Antioquia, declaró que Pablos fue inscrito en la lista y descripción de los encomendados sin estar presente y sin ser natural ni perteneciente a la encomienda, pues su madre era forastera y conforme a ley natural la madre llevaba los hijos y por tanto debía ser declarado libre de encomienda y de tributo.²⁷

Pablos debió ausentarse durante unos días para encontrar sus testigos, que fueron presentados por don Diego de Bustos, en nombre de Pablos, para que declararan sobre su pretensión de no ser sujeto a tributo por ser hijo de madre forastera. Melchor Márquez, de setenta años; Juana, india de más de cincuenta años, de la encomienda de Francisco Martínez; Francisco Taborda, de más de sesenta años; Juan, indio viejo de sesenta años, de la encomienda de Francisco Alfárez e Inés, india de más de treinta años, de la encomienda de Francisco Martínez. Todos ellos afirmaron que conocieron a Luisa, la madre de Pablos, bajo el servicio del capitán Juanes de Zavala. Luisa ya tenía dos hijos mayores, llamados Francisco Rivera y Sebastián de Rojas, cuando se casó con Antón, indio de la encomienda de Zavala, de cuya unión nació Pablos. Según los testigos, Luisa siempre fue “habida y tenida” por natural de las provincias de Anserma y forastera en Santafé de Antioquia. Por tanto, consideraban que Pablos no pertenecía a esta ciudad y

25. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo II, Guaracúes, Taitaes y Catías, ff. 677r.

26. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo II, Guaracúes, Taitaes y Catías, ff. 689v-693r.

27. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo II, Guaracúes, Taitaes y Catías, ff. 706r.

aunque se hubiera criado en casa de Juanes de Zavala, solo era porque su padre pertenecía a esa encomienda.²⁸

Finalmente, el visitador Francisco de Herrera Campuzano, el 16 de diciembre de 1615, mediante un auto dictaminó que Pablos no pertenecía a la encomienda de Francisco Martínez pues era hijo de Luisa india forastera natural de Anserma, quien nunca perteneció a ninguno de los repartimientos encomendados en Francisco Martínez.

El indio Pablos Sastre, por medio de diversos comportamientos y argumentos, se libró de pertenecer a una encomienda. Esas formas estaban encaminadas a sobresalir como persona en una sociedad regida por estamentos. De acuerdo con Hans-Joachim König, la Corona organizó la doctrina de la población india a través de la segregación en la forma de una “República de indios”, creando pueblos de indios, con organización basada en formas prehispánicas donde predominaba la familia, el pueblo, la comunidad, pero no el individuo, ni la actividad individual. Con la separación entre república de españoles y república de indios, se creó una sociedad donde se enfrentaban blancos e indios. En teoría, los indios eran libres y vasallos del rey, pero se les trataba como a menores de edad que necesitaban protección. No se les consideraba personas como capacidad jurídica, pues debían ser representados por los protectores de indios.²⁹

La crianza de Pablos en casa de Zavala le había dado acceso a la forma de vida de los españoles. El trato que había recibido de su primer encomendero “como a un hijo” le ayudó a identificarse como persona libre no perteneciente a un lugar, a esto contribuyó su movilidad geográfica al residir en Mompo, Cartagena y Ocaña, importantes ciudades del Nuevo Reino de Granada, puertos y lugares de paso donde convergían formas diferentes de ver el mundo. Después de ese periplo Pablos no volvería a ser el mismo, aunque hubiera regresado a su lugar de origen.

Por su crianza con los españoles estaba cristianizado y había cumplido dos veces con el sacramento del matrimonio, la primera vez con una india y al en-

28. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo II, Guaracúes, Taitaes y Catías, ff. 707r-708v.

29. Hans-Joachim König, “¿Bárbaro o símbolo de la libertad? ¿Menor de edad o ciudadano? Imagen del indio y política indigenista en Hispanoamérica”, *El indio como sujeto y objeto de la historia latinoamericana. Pasado y presente*, ed. Hans-Joachim König (Madrid: Iberoamericana, 1998), 17.

viudar se casó con la mestiza Catalina de Palacios. Llama la atención que Catalina como mestiza, tal vez de primera generación, como era de esperarse para su condición, no se acogió al mundo de los españoles donde pudo ser tenida como “casi blanca”, sino que se casó con un indio ladino. A Pablos, este enlace matrimonial le sirvió para distinguirse aún más de los indios y validar su ingreso al mundo hispano.

Por último, Pablos fue declarado como libre de encomienda por argumentar a su favor que Luisa su madre era forastera de Anserma; sin embargo, esta fue la única alusión que hizo a su origen indio, pues escasamente mencionó en sus declaraciones a su padre Antón y a sus hermanastros indios, en vez de ello, en forma reiterada alegó ser hijo de crianza de Juanes de Zavala.

4.2 Don Alonso y Beatriz: “Los dos indios marido y mujer”

Una de las sorpresas que se llevó el oidor Francisco de Herrera Campuzano cuando llegó a la ciudad de Zaragoza el 8 de julio de 1614 fue la ausencia de indios. Según Hernando Díaz de Campos, vecino y depositario general de Zaragoza y uno de los ocho encomenderos de las provincias del Guamocó, en esa ciudad solo había dos indios varones y tres o cuatro indias, una de ellas pertenecía a Juan de Encio y el resto de indios eran de Pedro Zatorre. El relato de Díaz Campos deja ver que la mortalidad sufrida por la población india de Zaragoza después de su conquista había sido tan grave que la cantidad de indios era ínfima con respecto a los esclavos que habitaban esa jurisdicción. Además los pocos indios que quedaban a menudo huían por los malos tratos de sus encomenderos.³⁰

Por aquellos días, Guamocó era la frontera más reciente de la provincia y había sido conquistada por el gobernador de la provincia de Antioquia y unos vecinos de Zaragoza en 1610. Según Díaz de Campos, los indios acostumbraban huir, pero eran buscados por sus encomenderos y vueltos a traer. Los indios encomendados en Pedro Zatorre vivían desperdigados por toda la región. En

30. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo III, Zaragoza y Guamocó, ff. 193r-193v.

“La Porquera”, estancia de Benito Machuca su antiguo encomendero, solo quedaba un indio llamado Alonso, que era el principal, con su mujer. El otro indio y las otras dos o tres indias, estaban en una estancia en la quebrada de La Cruz que desembocaba en Amacerí. Para Díaz Campos, La Cruz, donde llevaban viviendo cinco años, era un sitio más sano que “La Porquera”, lo que aseguraba la conservación de los indios.³¹

Juan Gallegos, alguacil mayor de Zaragoza, afirmó que años atrás habían sido encomendados en el capitán Pedro Zatorre tres o cuatro indios naturales de Zaragoza y sus términos por “dejación”³² que de ellos hizo el capitán Benito Machuca. También declaró que muchos indios de esa encomienda habían muerto, sobreviviendo solo Alonso y su mujer. Alonso era cacique y vivía “de por sí” con Beatriz en una estancia y minas que poseía en el camino hacia Los Remedios, como a dos o tres leguas de Zaragoza, y tenía una “Provisión Real de Amparo de la dicha Real Audiencia del Nuevo Reino de Granada para vivir donde quisiere”. Gallegos se había enterado hacía unos años de que Pedro Zatorre tuvo noticia que unos indios de su encomienda se habían retirado a una quebrada situada entre los ríos Cauca y Nechí, mandó traerlos y los juntó con los otros indios de su encomienda. También relató que, según Zatorre, murieron todos excepto Pedro, que estaba en su estancia de la quebrada de La Cruz que desemboca en el río Amacerí. Gallegos había visto hacía cuatro años en la estancia de Pedro Zatorre cuatro o cinco indios con su mujeres e hijos, entre ellos estaban Alonso y Pedro, que eran los sobrevivientes.³³

Tal vez la historia de don Alonso, quien había ido a pedir su libertad hasta la Real Audiencia de Santafé, llamó la atención del oidor, quien tenía entre sus

31. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo III, Zaragoza y Guamocó, ff. 194r-194v.

32. La dejación de una encomienda consistía en que el propietario de una encomienda en segunda vida renunciaba a ella con el fin de que, sacada a concurso-oposición, le fuese concedida a su heredero o a él mismo en primera vida. Claro está que para efectuar este acto, el renunciante debía hallarse seguro de que iban a cumplirse sus expectativas. Muchas veces las dejaciones se hacían con la condición de que, si el Consejo de Indias no les confirmaba la nueva concesión, serían nulas. Véase: Patricio Hidalgo Nuchera, *Encomienda, tributo y trabajo en Filipinas (1570-1608)* (Madrid: Universidad Autónoma de Madrid-Polifemo, 1995), 74-75.

33. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo III, Zaragoza y Guamocó, ff. 203v-204r.

tareas la defensa de los indios³⁴. Por ello, el 31 de julio de 1614, el visitador mandó llamar a don Alonso y su mujer, principales de la encomienda de Pedro Zatorre, que estaban en su estancia y mina a dos leguas de Zaragoza. El oidor quería saber si los dos indios tenían algo que pedir contra su encomendero u otra persona, para proveerles lo más conveniente “al servicio de Dios nuestro señor y bien suyo”.³⁵

Al preguntarle al indio cómo se llamaba, este le respondió en español “que don Alonso y que era principal de la encomienda del capitán Pedro Zatorre y que antes fue su encomendero el capitán Benito Machuca y que su mujer se llamaba Beatriz”. La india dijo que su anterior encomendero había sido Pedro de Iriarte, que no tenían hijos y que vivían y tenían su casa en una estancia a tres leguas de Zaragoza en el camino que iba a Caná. El señor oidor les relató la “plática” dándoles a entender que venía a visitarlos en nombre del rey y quería saber cómo vivían y si eran doctrinados y enseñados en las cosas de Dios, que se disponía a ampararlos y a castigar a los encomenderos o personas que los hubieran maltratado o despojado de sus bienes. Cuando se les preguntó “a ambos marido y mujer” si sabían rezar, el oidor comprobó que se sabían persignar y también “dijeron las cuatro oraciones de la doctrina cristiana en lengua española por ser ladinos”.³⁶

En su declaración juramentada, don Alonso dijo que por haberse criado entre españoles no tenía sobrenombre. Por su apariencia se le calcularon más de cincuenta años de edad, aunque era probable que tuviera alrededor de cuarenta, pues dijo que cuando los conquistadores llegaron en 1581, es decir hacía treinta y tres años, era niño. Alonso era natural de La Chapa en tierras de la jurisdicción de Zaragoza, de donde fue sacado por su primer encomendero, el capitán Hernán

34. La experiencia que adquirida por Francisco de Herrera Campuzano como pesquisidor en el Santo Oficio de la Inquisición le daba armas efectivas para esclarecer los hechos, para ello redactaba un interrogatorio directo que apuntaba a sacar la información que quería y así, culpar y castigar a los encomenderos por sus abusos. Los testigos eran seleccionados deliberadamente para tal efecto. Era presumible que el pesquisidor fuera informado previamente del caso y, desde luego, también sabía muy bien lo que estaba tratando de descubrir. Véase: Burke, *La cultura popular*, 126.

35. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo III, Zaragoza y Guamocó, f. 225r.

36. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo III, Zaragoza y Guamocó, ff. 225v-226r.

Sánchez conquistador de esas provincias, quien fue sucedido en la encomienda por el capitán Benito Machuca, después de ser administrados un tiempo por el clérigo Baltasar García. Durante el tiempo que estuvieron encomendados en Benito Machuca, Alonso y otros diez indios, con sus mujeres y familias, estuvieron poblados en Pocuné durante diez años, luego lo sucedió en la encomienda el capitán Pedro Zatorre, vecino de Zaragoza, “a quien este que declara oyó decir a muchos españoles que el dicho Benito Machuca había dado los dichos indios en pago de deudas que debía”. Para el momento de la visita, Alonso llevaba diez años al servicio de Pedro Zatorre. Los ocho o diez indios con sus mujeres y familias, de la encomienda de Zatorre, tiempo después fueron poblados en una estancia que este tenía a tres leguas de Zaragoza, donde murieron algunos.³⁷

Don Alonso vivía con Beatriz en una estancia de su propiedad, situada a tres leguas de Zaragoza, donde se dedicaban a extraer oro. Allí tenían imágenes y cruces, y por ser cristianos rezaban. Los días de fiesta y domingos iban a oír misa a Caná que estaba a una legua de la estancia y otras veces iban a Zaragoza. La estancia, según don Alonso, estaba ubicada en un sitio sano y de buen temple, con abundantes quebradas, aunque era “montuoso”. Para su sustento cogían maíz, yucas, batatas, plátanos y otros frutos que eran beneficiados por Alonso, su mujer, un negro y dos negras que tenían por esclavos, quienes no se ocupaban en rozar ni sembrar, pues estaban destinados a sacar oro para Alonso que era su amo.³⁸

En cuanto al trato que habían recibido de los encomenderos, dijeron que Hernán Sánchez y Benito Machuca los trataban bien, mientras que Pedro Zatorre los castigaba y maltrataba. A Alonso le reñía pero no lo azotaba, tal vez por respeto con su dignidad de cacique. Debido a que en su encomienda habían muerto la mayoría de los indios, quedaron solo cinco o seis indios y algunas indias y muchachos, el capitán Pedro Zatorre los mudó a Amacerí. Alonso se rehusó a ir y por ello “le llevó preso”.³⁹

37. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo III, Zaragoza y Guamocó, ff. 227r-227v.

38. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo III, Zaragoza y Guamocó, ff. 227v-228r.

39. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo III, Zaragoza y Guamocó, ff. 228r-228v.

Así que Alonso fue llevado contra su voluntad a Amacerí con el resto de los indios, indias y sus hijos, y una vez estando allí poblados por ser “la tierra muy enferma” murieron todos, acabándose la encomienda. Alonso se percató de que no podía permanecer allí y trató de huir en compañía de su mujer hacia Zaragoza. En medio de la huida cuando pasaron por La Matanza fueron capturados por un hombre llamado Quintano que el capitán Pedro Zatorre envió tras ellos para traerlos de vuelta a Amacerí. Alonso logró esconderse y Quintano solo cogió a Beatriz y a un negro de su propiedad llamado Jerónimo. A Beatriz la prendieron y la tuvieron presa en La Matanza y a Jerónimo se lo llevaron de vuelta a Amacerí. Mientras tanto, Alonso se fue a Zaragoza a pedir al gobernador, Bartolomé de Alarcón, que soltaran a su mujer. Ante el aval del gobernador, Zatorre debió liberarla y Beatriz acudió a Zaragoza a reencontrarse con Alonso.⁴⁰

Según Alonso, hacía más de tres años Pedro Zatorre le había vendido a Lucía, negra esclava, por trescientos pesos de oro de veinte quilates. Alonso le dio de adelanto veinticinco pesos de oro en polvo de Amacerí, pero al cabo de dos meses de tener la negra en su poder Pedro Zatorre se la quitó “quedándose con ella y con los veinte y cinco pesos diciendo que indios no habían menester oro ni negros”. Además, Zatorre le debía a Alonso los jornales de diez meses que tuvo en su poder a su otro esclavo Jerónimo, desde que lo prendieron en La Matanza, pues Zatorre se sirvió de él hasta que Alonso volvió de la Real Audiencia y se lo devolvió, pero no le pagó los jornales. Para hacer la cuenta de la deuda por los diez meses Alonso dijo que Jerónimo le producía cada día entre peso y medio y dos pesos de oro en polvo de jornal, es decir, que su encomendero le debía entre 450 y 600 pesos, que representaban una pequeña fortuna.⁴¹

Para el oidor era importante preguntar la cantidad de tributos que pagaban los indios a sus caciques antes de estar encomendados. Alonso no lo recordaba pues era muy niño cuando los españoles entraron en la tierra, lo más probable era que, por no contar con asentamientos permanentes, no acostumbraran tener

40. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo III, Zaragoza y Guamocó, ff. 227r-229r.

41. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo III, Zaragoza y Guamocó, f. 229r.

un sistema de tributos. Pero bajo el dominio de Hernán Sánchez, Benito Machuca y Pedro Zatorre, los indios hacían cada año dos rozas grandes de maíz para sus encomenderos, Alonso no sabía la cantidad que se sembraba y cogía. En tiempos de Benito Machuca, después de sembrar y coger el maíz algunos indios de la encomienda iban a sacar oro y le daban jornal al encomendero. Pero Alonso “por ser como era indio capitán principal nunca pagó tributo ni lo ha pagado hasta ahora”.⁴²

De acuerdo con la carta de libertad que don Alonso obtuvo en la Real Audiencia, podía vivir donde quisiera. Por ello, el oidor le preguntó en cuál lugar cerca de Zaragoza, donde tuvieran doctrina, le gustaría vivir con su mujer, a lo que respondió que la estancia donde vivía en ese momento era el sitio más cómodo para vivir, desde allí iban a misa a veces a Caná que les quedaba a una legua y en otras ocasiones a Zaragoza que estaba a tres leguas.⁴³

En el caso de los caciques, estos adquirirían un mestizaje cultural particular, pues cumplían una función de puente entre conquistadores e indios. El cacique don Alonso además de adoptar la lengua y la religión, también había incorporado a su acervo los signos de prestigio de la cultura dominante. Se había apropiado de los mecanismos de la economía de mercado, poseía dos esclavos que extraían oro para su beneficio, aunque su encomendero Zatorre afirmara que los indios no necesitaran ni oro ni esclavos. También conocía las formas de acceder a la legislación y reclamar sus derechos, era conoedor de la geografía del Nuevo Reino de Granada y disponía de recursos para invertir en el viaje a Santafé.

Juan Bautista de Guevara, protector y defensor de los indios de Zaragoza, pidió al señor oidor un amparo de la estancia y la mina de oro para don Alonso “para que con él tenga seguridad y esté amparado y seguro del despojo de la dicha estancia y minas de oro con penas y apercibimientos”. Alonso tenía en términos de Zaragoza, en el sitio de “La Porquera”, junto al camino entre Zaragoza, Los Remedios y Caná, una estancia y unas minas de oro que estaba labrando, y temía que por ser indio algunas personas se las quitaran “por fuerza y contra su

42. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo III, Zaragoza y Guamocó, ff. 229r-229v.

43. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo III, Zaragoza y Guamocó, ff. 229v-230r.

voluntad”. Según el protector de indios no era justo que don Alonso recibiera “agravio en ningún tiempo”.⁴⁴

Es curioso el caso de don Alonso,⁴⁵ pues a lo largo del proceso detentó su carácter de cacique o principal. Sin embargo, no estaba al mando de un grupo de indios, así fuera reducido, como sucedía en otros cacicazgos del propio Guamocó, solo estaba acompañado de su esposa Beatriz y junto a ellos vivía una india ladina llamada María, única sobreviviente de la encomienda del capitán Hernán Sánchez en La Chapa. María desde la edad de ocho o diez años estuvo en casa de Isabel Sánchez y allí le enseñaban a rezar. Luego de vivir en casa de Juan de Encio, María se fue a vivir con Alonso y Beatriz pues en casa de Isabel Sánchez cuando se enfermaba no la curaban, en cambio con ellos se sentía protegida “por estar en casa de sus parientes donde le dan de comer y viven juntos”. María pidió al visitador un mandamiento de amparo para que nadie la inquietara y la dejaran vivir en aquel sitio pues era más sano que Zaragoza.⁴⁶

Atento a la solicitud del protector de indios, el visitador amparó a don Alonso y a Beatriz otorgándoles la estancia y la mina, y a María permitiéndole irse a vivir con ellos. Cabe destacar el papel como denunciante del maltrato indio que ejercía el protector, pues, aunque la defensa de los naturales recaía en todos los funcionarios reales, esto no siempre se cumplía. Por ello, el protector de indios debía impedir los abusos contra dicha población y la visita del oidor era tal vez la única ocasión que iba a tener para ejercer su papel de forma efectiva.

A Pedro Zatorre se le levantaron cargos por haber enviado al soldado Quintano a capturar a don Alonso, Beatriz y sus esclavos, cuando se fueron de la estancia de La Cruz. Fue en ese momento cuando Alonso fue hasta la Real Audiencia a quejarse de su situación y allí le dieron provisiones de amparo “con mucha costa y riesgo de su vida respecto de los malos y largos caminos ríos y

44. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo III, Zaragoza y Guamocó, ff. 233r-233v.

45. El “don” como forma de tratamiento social tenía carácter nobiliario, empleado en España desde la Edad Media, se trasladó al Nuevo Mundo con el mismo sentido. Al principio era título de linaje, por eso en América se aplicó a los caciques e indios principales. Este tratamiento hacia los indios “nobles” se conservó hasta el final de la Época Moderna en América. Véase: Jaime Jaramillo Uribe, *Ensayos de historia social colombiana* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1968), 196-203.

46. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo III, Zaragoza y Guamocó, ff. 231r.

quebradas que se pasan. Y obligado a esto un pobre y miserable indio por su mal tratamiento del dicho Pedro Zatorre por no dejarle en su libertad como persona libre que es⁴⁷.

Pedro Zatorre respondió que debía ser absuelto de todos los cargos por varias razones: decía que no era cierto que poseía su encomienda por “dejación” de Benito Machuca, pues eso lo prohibían las reales cédulas, sino que le fue otorgada por el gobernador Gaspar de Rodas en remuneración por los servicios prestados a su majestad. Sin embargo, los indios de esa encomienda, entre los que estaba don Alonso, eran pocos pues nunca tuvo más de tres muchachos porque los demás vivían en las provincias del Guamocó.⁴⁸

Entre sus argumentos de defensa estaba que era “por todos sabido” que en las partes donde estaban sus indios encomendados tenía iglesia “buena y bien adornada”, con sacerdotes que impartían la doctrina como era su obligación. Aseguró que era falso que hubiera sacado a los indios de Pocuné cuando pertenecían a Benito Machuca, para llevarlos a una estancia ubicada a dos o tres leguas de Zaragoza camino de Los Remedios donde murieron y quedaron solo dos o tres. Que tampoco los había obligado a irse a la quebrada de La Cruz, pues cuando se descubrió oro en esa quebrada, don Alonso decidió irse a “granjear” las minas con dos esclavos que tenía el cacique. Según Zatorre, fue la codicia lo que impulsó a Alonso a buscar oro en la quebrada y no el apremio de su encomendero. El episodio de la captura en La Cruz por el soldado Quintano también lo desmintió, diciendo que lo cierto había sido que don Alonso llegó a La Matanza y allí se encontró con Alonso Domínguez y otros soldados, quienes lo vieron llegar “alborotado y no como solía otras veces”. Estos lo recogieron aquella noche pero al amanecer se encontraron con que había huido, dejando a su mujer y al negro que los acompañaba.⁴⁹

En su probanza, el capitán Pedro Zatorre presentó como sus testigos a algunos de los principales vecinos de Zaragoza: el presbítero Juan García Delgado,

47. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo III, Zaragoza y Guamocó, ff. 376r-376v.

48. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo III, Zaragoza y Guamocó, ff. 378r-378v.

49. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo III, Zaragoza y Guamocó, ff. 378v-379v.

cura de la parroquia; Hernando Díaz de Campos, encomendero y depositario general. Y los residentes de Zaragoza: Juan de Albarrán, el mozo Jerónimo Ruiz y Lorenzo de Villanueva. Estos vecinos comparecieron para declarar sobre la doctrina que el capitán Zatorre impartía a sus encomendados, el traslado de los indios de Pocuné a “La Porquera” y la actividad minera de don Alonso en La Cruz y su posterior traslado a Zaragoza.

Según ellos, los indios vivían en la estancia y sitio de La Porquera a tres leguas de Zaragoza, camino de Los Remedios, donde tenían sus casas y familias. Allí el capitán Pedro Zatorre tenía una iglesia pequeña, pero bien hecha y adornada. Los doctrineros que habían estado allí fueron fray Antonio de Coria, Bartolomé Ramírez, Esteban de Abreu y el padre Juan García Delgado, quien había casado a don Alonso y a Beatriz hacía más de seis años. Asimismo, los negros que sacaban oro en la quebrada de Caná a legua y media de donde estaban los indios y su iglesia, venían los domingos y festivos a oír misa y a ser doctrinados.

Los testigos que Zatorre presentó afirmaron que este encomendero nunca los había sacado de La Porquera y habían vivido un tiempo en Pocuné en tiempos del capitán Benito Machuca. Pero de eso hacía diez años, cuando el gobernador Gaspar de Rodas encomendó en Pedro Zatorre los indios eran de Benito Machuca y cuando tomó posesión sobre ellos estaban en La Porquera, lugar donde vivía don Alonso.

En cuanto a la actividad de Alonso como minero, los testigos aseguraron que cuando se descubrieron, hacía cinco o seis años, las quebradas de Amacerí, La Cruz y el Cuzcuz, donde había mucho oro, el cacique don Alonso por voluntad propia se fue a las quebradas con su negro esclavo. El capitán Pedro Zatorre pobló una estancia donde estaba don Alonso, dos indios, una india vieja y una china. Allí eran doctrinados en una iglesia por el difunto padre Alonso Delgado. Después de trabajar un año y medio o dos en aquellas minas, Alonso ahorró suficiente oro para comprar otro esclavo y ropa para él y su mujer.

Según el parecer de los testigos, después de vivir en aquellas quebradas en solo veinte meses logró sacar una cantidad apreciable de oro y entonces decidió irse con su mujer y sus esclavos a la ciudad de Zaragoza. Algunos testigos los vieron llegar a pernoctar en casa de Alonso Domínguez en La Matanza. Jeróni-

mo Ruiz, que estaba allí aquella noche, sospechó que don Alonso y Beatriz iban huyendo y les sugirió que volvieran a La Cruz. Sin embargo, al amanecer vieron que don Alonso se había ido sin su mujer. Jerónimo Ruiz le mandó una misiva a Pedro Zatorre avisándole la huida de la pareja y su esclavo. Zatorre envió un mulato estanciero suyo para persuadirlos de regresar, pero solo encontró allí a la india. Para los testigos, Alonso y Beatriz no tenían motivos para huir, pues el capitán Zatorre los trataba como a sus hijos, dándoles de vestir, en especial a don Alonso a quien le daba camisas y calzones “muy randados”.⁵⁰

El visitador concluyó que en el poco tiempo que los indios del Guamocó llevaban pacificados y reducidos, habían recibido demasiado maltrato, por tanto condenó al capitán Zatorre en cincuenta pesos de oro de veinte quilates, la tercera parte para la Cámara de Su Majestad y el resto para gastos de justicia y visita. También debía pagar dieciocho pesos de oro de veinte quilates para los salarios del comisario y escribano, por hacer algunas diligencias de la visita. A don Alonso se le debían dar veinticinco pesos para restituirle lo que gastó yendo a la Real Audiencia donde le dieron provisiones para defenderse de su encomendero. “Le mando que de aquí adelante no moleste ni inquiete al dicho don Alonso sino que le deje vivir como persona libre que es, sin le pedir ni llevar tributo ni demora alguna por ser como es indio principal y cacique. Y lo cumpla so pena de doscientos pesos de veinte quilates para la Cámara de Su Majestad”. El hecho de que Alonso fuera oriundo de Zaragoza fue fundamental para otorgarle su libertad. El oidor también mandó que el capitán Pedro Zatorre devolviera en diez días los indios al Guamocó de donde los había traído, con una pena de trescientos pesos de veinte quilates para la Cámara de Su Majestad si no lo hacía.⁵¹

La última disposición que el oidor Francisco de Herrera Campuzano tomó para el bienestar de don Alonso la hizo el 3 de octubre de 1614. Como el cacique era el único indio que había quedado en Zaragoza, le propuso irse con los demás indios a poblar un nuevo asentamiento en el Guamocó llamado Corcorá en donde podría ser de veras un cacique. Don Alonso respondió que en ese lugar

50. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo III, Zaragoza y Guamocó, ff. 382r-390v.

51. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo III, Zaragoza y Guamocó, ff. 404r-405r.

no se hallaría bien, pues corría el peligro de que lo mataran los indios del Guamocó, por tanto decidió que para él era mejor quedarse viviendo en Zaragoza de donde era natural y, además podía oír misa domingos y fiestas. Acorde con esta decisión, el oidor le dio un mes de plazo para hacer su casa y bohío en un sitio desocupado, para vivir con su mujer. También estaba obligado a asistir a misa los domingos y festivos. En cuanto a sus negros, que estarían trabajando en las minas, también debían acudir a Zaragoza a oír misa. Don Alonso prometió que lo cumpliría y de lo contrario recibiría castigo, finalmente el visitador mandó que “se dé noticia de este auto al gobernador de esta provincia para que no consienta que el dicho indio deje de estar en esta ciudad y acudir a oír misa”.⁵²

Por el hecho de ser cacique, posiblemente designado por los españoles, don Alonso estuvo toda su vida del lado de ellos y para el momento de la visita su relación con los otros indios, que andaban desperdigados en encomiendas y en el monte, no era buena. Su caso es una muestra de diferentes formas de movilidad, así jugaba con su doble condición de cacique de indios y representante ante los españoles. El uso del apelativo español de “don” en un indio daba cuenta de una posición privilegiada en la jerarquía de los indios. Es importante señalar su conocimiento de las rutas de comunicación del territorio del Nuevo Reino de Granada, a través de ríos y caminos, así como el dominio de recursos legales que pudieran beneficiarlo. La práctica de la minería le permitió amasar una suma considerable de oro, ello posibilitó, curiosamente, comprar negros en una época tan temprana y más aún para un indio. Pudo formar una pequeña empresa minera con mano de obra esclava que le daba gran rendimiento, pues le permitió financiar su viaje a Santafé y construir su vivienda en Zaragoza. El hecho de rehusarse a poblar el pueblo de indios de Corcorá, para irse a vivir en la ciudad que, en teoría, era el espacio propio de la república de españoles, afirma su ruptura total con el grupo social indio, así le ofrecieran el cacicazgo. Algo que el oidor recalcó en sus autos fue que se tratara por igual a don Alonso y a Beatriz, dada su condición de casados, tal vez interpretando una defensa del sacramento del matrimonio en su huida de la encomienda llena de bíblico simbolismo.

52. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo III, Zaragoza y Guamocó, f. 432r.

Los casos del indio Pablos y del matrimonio de Alonso y Beatriz dejan en claro que no existía un impedimento para que los indios vivieran en las ciudades y que estas no fueron, en absoluto, vivienda exclusiva de españoles. Por el contrario, en las ciudades fundadas por los españoles en Hispanoamérica lo cotidiano era la convivencia interétnica, pues la vida de los españoles no podía ser viable sin la ayuda y trabajo de los indígenas.⁵³ La supervivencia de estos indios urbanos dependía de su astucia para detectar las sutilezas culturales de españoles y negros esclavos, y de la puesta en marcha de estrategias para abrirse campo en la economía y la sociedad. Su proceso de latinización constó de asumir diversas maneras de identificarse, como lenguaje, códigos sociales, actividades económicas y prácticas culturales en general. Esto muestra que no fue un proceso ni uniforme ni lineal pues respondía a situaciones particulares.⁵⁴

4.3 Los indios de Juan de Valdés: “Bastante bien vestidos y aprovechados”

Cuando el oidor Francisco de Herrera Campuzano llegó a hacer la visita de los indios de Arate y Taubina, de la encomienda de Juan de Valdés Meléndez, el 5 de diciembre de 1614, se encontró con que este no se presentó a la ciudad de Cáceres a recibirlo. El protector y defensor general de los indios, don Diego de Bustos, declaró que el encomendero debía estar presente en la visita, para atender las demandas y cargos que resultaran contra él. Unos días antes Juan de Valdés Meléndez había presenciado en Cáceres la lectura del pregón de la visita y en ese momento pidió tres días de licencia para irse a sus minas en términos

53. Las culturas son colectivas y por tanto heterogéneas, resultado de contactos comerciales y viajes, asegurando que la mezcla y la interacción sean la norma. Véase: Carolyn Dean y Dana Leibsohn, “Hybridity and its Discontents: Considering Visual Culture in Colonial Spanish America”, *Colonial Latin American Review* 12.1 (2003): 13.

54. Para Gruzinski en Hispanoamérica es más pertinente hablar de occidentalización que de hispanización, pues implicaba códigos, modelos, técnicas y políticas que rebasaban la península ibérica. Además de la cristianización y la imposición del sistema imperial español la occidentalización tuvo procesos más determinantes como la evolución de la representación de la persona y de las relaciones entre los seres, todo mediante la fuerza de la dominación europea o la influencia de la “fascinación de Occidente”. Véase: Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII* (México: Fondo de Cultura Económica, 1991), 279-80.

de Cáceres. Después de concedidos llevaba ya quince días fuera. El protector tenía noticia de que Valdés, sin detenerse en las minas, se había ido río abajo de Cauca. Juanes de Verastegui estaba encargado de las cuadrillas de negros y minas de Juan de Valdés, por ello, el protector le notificó que llevara el oro y los negros al depositario, para satisfacer con ellos las condenaciones que se le hicieran y pagar a los indios los servicios y trabajos que les debiera Juan de Valdés.⁵⁵

El señor oidor realizó la visita a los indios en ausencia de Juan de Valdés Meléndez, pero días después este se presentó en la ciudad de Cáceres para justificar su falta. Según se disculpó, tuvo necesidad de irse para concluir asuntos muy importantes en Cartagena, pero que ya estaba de vuelta para continuar la causa haciendo las notificaciones y cargos en su persona. También se justificó diciendo que era menor de edad y como tal debía ser proveído.⁵⁶

El oidor aceptó seguir notificando los autos a Juan de Valdés mientras estuviera en Cáceres “como si hubiera estado presente desde el día de pregón de visita hasta ahora”. Debido a que era menor de edad y estaba administrando sus bienes desde hacía varios años, el oidor mandó comparecer testigos para proveer justicia al respecto.⁵⁷ Por ello fray Pedro de Cota, de treinta y tres años de edad y Luis Fernández de Sotomayor, de cincuenta años, declararon que conocían a Juan de Valdés Meléndez, hijo legítimo del capitán Juan Meléndez de Valdés y de doña Úrsula de Salcedo, quien nació en Cáceres entre los días 20 al 26 de abril de 1591 y su padrino de bautismo fue el factor Rodrigo Pardo. Fernández de Sotomayor lo recordaba, pues su hija doña Sicilia nació el 26 de febrero de ese año, siendo los primeros nacidos en Cáceres al poco tiempo de la reubicación del poblado en 1590. También rememoró que las primeras elecciones de alcaldes ordinarios se hicieron en 1591 en las casas del pueblo pues no había casa de cabildo. Así que Juan de Valdés tenía veintitrés años y ocho meses.⁵⁸

55. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo II, Cáceres, Sabaneta y Taubina, ff. 137r-137v.

56. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo II, Cáceres, Sabaneta y Taubina, ff. 166r.

57. La mayoría de edad se alcanzaba a los veinticinco años. A partir de allí el hombre se hacía independiente, saliendo de la curaduría y podía disponer libremente de su persona y sus bienes. Véase: Joaquín Escriche y Martín, *Diccionario razonado de legislación y jurisprudencia* (París: Librería de la Vda. de Ch. Bouret, 1911), 585 y 587.

58. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo II, Cáceres, Sabaneta y Taubina, ff. 166v-170r.

Varios indios declararon que Juan de Valdés había abierto, hacía seis años, una estancia nueva en Tarazá en la otra banda del río Cauca, dos leguas abajo de Las Pesquerías y a diez leguas del repartimiento, junto a la quebrada La Raya. Allí llevó a vivir contra su voluntad algunos indios del repartimiento: Luis Taubina, de cincuenta años; Tomasico Taquiburi al que llamaban “Querquia”, de treinta años; Lorenzo Carpintero, de cuarenta años; Francisco de Rodas, soltero de veinticuatro años y Hernando, que había muerto allí de una enfermedad. También había hecho llevar a las mujeres de algunos y otras indias solteras que eran: Juana, mujer de Luis, de veintiséis años; María, esposa de Tomás; Angelina, de treinta años; Beatriz, de veinte años y Francisca de seis años. En aquella nueva estancia, dedicada a la agricultura, estos indios convivían con doce esclavos negros. El encomendero no les permitía volver a su repartimiento y los obligaba a quedarse trabajando en aquella estancia de tierra caliente, padeciendo enfermedades transmitidas por los mosquitos, donde, además, no tenían doctrina. Después de haber sufrido bajo el mando de algunos mayordomos, el indio Luis Taubina estaba a cargo de todos como su mandador.

Juan de Valdés presentó como testigos para su defensa a los vecinos más notables de Cáceres, entre clérigos (Jerónimo Méndez de Abaunza, Gaspar Henríquez, Pedro Serrano de Espejo, Pedro de Cota), encomenderos (Paulo Hernández de las Eras, Juan de Lobón, Lucas de Betancur Figueroa, Alonso Rodríguez de Villamizar, Francisco Mejía) y el escribano Pedro Ginete Azedo. Estos alabaron las virtudes de Juan de Valdés como encomendero, pues con su “amor y cariño” por los indios, tenía la encomienda más poblada de la jurisdicción de Cáceres, con cincuenta y seis tributarios y un total de 171 indios; además, en apariencia los indios de Tarazá disfrutaban de una vida material digna de los españoles. Pese a ello, sus declaraciones dejan ver la forma de resistencia que empleó este grupo de indios para sobrevivir y llegar a ser defendidos por el visitador.

El padre Gaspar Henríquez dejó en claro que los indios de mina de Juan de Valdés gozaban de ventajas que les permitían tener una vida parecida a la de sus encomenderos, pues eran “tan ladinos como los españoles”, vendían y compraban a los españoles sin dejarse engañar, tenían doctrineros que les enseñaban las oraciones y eran bien tratados y curados por los mineros españoles cuando enfermaban. Según el padre Henríquez, los indios estaban tan habituados a vivir

en las minas y disponer de oro para comprar lo que se les antojaba, que no lo valoraban, pues tenían la seguridad de que después de gustarlo podían sacar más. Entre sus excesos los había visto pagar por un puerco saíno de monte entre diez y doce pesos de oro. También compraban mantas, camisas y calzones, por tanto andaban bien vestidos. Algunos indios descansaban hasta cuatro días en una semana, trabajando solo dos días, que les bastaba para conseguir el jornal necesario para pagar el tributo a su encomendero. Las indias solo hacían de comer a los indios y no trabajaban en las minas. En conclusión, al padre Henríquez le parecía que los indios vivían contentos en las minas, pues estaban de su voluntad, criaban gallinas y puercos, y tenían perros para ir de caza. Así que preferían permanecer en ellas que volver a su repartimiento, pues eran grandes mineros y muy diestros para descubrir minas de oro. Además, los indios ayudaban a impedir la huida de los esclavos, porque eran rastreadores sagaces y cuando los negros se fugaban, ellos los seguían y los cogían. Por ello los negros ya ni siquiera lo intentaban.⁵⁹

El padre aseguraba que los indios abusaban de la buena voluntad y de los bienes de su encomendero: se comían su maíz y lo daban a sus puercos y lo vendían a los negros de las minas vecinas a la estancia, pues tenían las llaves de la despensa donde se almacenaba. Al padre Henríquez le parecía que los indios vivían en Taraza en quietud y tranquilidad. De ellos conocía a Luis Taubina, muchacho de mina y a Tomás, que llamaban “Querquia”, quien siempre había andado en el monte. Cuando el padre lo encontró en la estancia le preguntó “si seguía siendo buen indio” y Tomás le respondió que ya estaba quieto porque su amo Juan de Valdés lo había casado y le trataba bien. Según el padre, Juan de Valdés abrió la nueva estancia en Tarazá para el alivio y conservación de sus indios, pues allí estaban reservados de trabajar, así que para los cuatro indios había sido muy provechoso vivir en la estancia, pues su mayor trabajo allí era “industriar” a los negros en el ministerio de las rozas. Por eso, los indios estaban sanos y bien alimentados pues disponían de las comidas que quisieran: criaban gallinas y puercos, tenían platanales, yucales, ají y rozas de maíz.⁶⁰

59. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo II, Cáceres, Sabaneta y Taubina, ff. 208r-209v.

60. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo II, Cáceres, Sabaneta y Taubina, ff. 209v-210v.

En la defensa que hicieron los testigos del encomendero, recalcan el supuesto buen trato que Juan de Valdés proporcionaba a los indios, evidente en los regalos que todo el tiempo les hacía. Por medio de los objetos los indígenas eran integrados al mundo material donde se imponían las usanzas españolas sobre la cultura prehispánica. En el caso de los productos autóctonos, estos se encuadraron dentro de los valores y dinámica de mercado de los españoles. Para Arnold J. Bauer, los nuevos alimentos, ropa, arquitectura y herramientas llegaron acompañados de dominación política. Por tanto, al observar la interacción de la adopción y del rechazo de los nuevos productos debe recordarse que se trató de una cultura material producto del mestizaje.⁶¹

Según Juan de Lobón en cierta ocasión, hacía tres años cuando iba para Cartagena, Juan de Valdés le encargó que comprara dos fardas de cañamazo a Duarte de León, que contenían 300 varas. Otra vez que Juan de Valdés bajó a Cartagena, trajo a Cáceres cantidad de crudos, cuchillos, ruán y otras cosas. Lobón varias veces vio que en Cáceres Juan de Valdés compraba mantas a los mercaderes Juan López de San Julián, Diego de Robles y Pedro Ginete Azedo. Una vez vio que compró cincuenta mantas de algodón y otra vez vio que el padre Reina le envió mantas de algodón desde la ciudad de Antioquia. Juan de Lobón en diferentes veces vendió cargas de sal a Juan de Valdés, que repartía entre los indios de su encomienda. Según Juan de Lobón, Juan de Valdés no compraba estos productos para venderlos, pues era un hombre rico, sino para repartirlos entre sus encomendados, la prueba era que sus indios andaban vestidos de mantas y cañamazo. Este encomendero también pagaba la doctrina y los requintos de los indios, y gastaba su dinero en medicinas, aves y conservas cuando estaban enfermos.⁶²

Paulo Fernández de las Heras recordaba que Juan de Valdés y su padre Juan Meléndez tenían una fragua donde hacían y aderezaban herramientas para regalar a los indios de su encomienda para hacer sus rozas: hachas, machetes y calabozos. Pero en ocasiones estos las vendían y decían haberlas perdido para

61. A. J. Bauer, "La cultura material", *Para una historia de América I. Las estructuras*, Coords. Marcello Carmagnani y otros (México: Fondo de Cultura Económica, 2005), 434.

62. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo II, Cáceres, Sabaneta y Taubina, ff. 237r-237v.

que se las repusieran. Mientras que lo acostumbrado en las demás encomiendas era que los indios compraran sus propias herramientas, pues los encomenderos no se las daban.⁶³

En el tiempo que Pedro Ginete Azedo conoció a Juan de Valdés, vio que Alonso Delgado envió, desde Mompoxa a Cáceres, una canoa de sal que por lo menos traía 250 cargas, que valía a tres pesos de oro de veinte quilates la carga en Cáceres, es decir, alrededor de 750 pesos en sal, que Valdés repartió entre sus indios de mina y roza. Juan Meléndez, padre de Juan de Valdés, mandó en su testamento que se repartieran entre los indios de su encomienda 300 pesos de oro de veinte quilates en mantas, cumpliéndolo por medio de doña María de Trejo albacea y cuñada del capitán Juan Meléndez.⁶⁴

Ver los indios vestidos como los españoles era una forma de determinar su bienestar. Alonso Rodríguez de Villamizar había visto a los indios lucir jubones de lienzo, camisas y calzones de cañamazo y de crea, y a Tomás lo vio usando unos calzones de tafetán colorado y un capotillo de jergueta. Además los indios se ponían sombreros y cada uno de ellos tenía en su rancho un toldo para protegerse de los mosquitos.⁶⁵

El padre fray Pedro de Cota, de la orden de Nuestra Señora del Carmen, al pasar por la nueva estancia de Juan de Valdés vio que allí vivían dos o tres indios y le pareció que estaban contentos, pues allí eran muy regalados y disponían de mucha comida: yucas, batatas, plátanos y otras cosas. También estaban vestidos y bien tratados. Algunas indias iban de la estancia a las minas a vender fruta, harina de pescado y ají a los negros. Mientras que el único trabajo de los indios era adiestrar negros para rozar y sembrar.⁶⁶

Lucas de Betancur Figueroa también opinaba que el comportamiento de los indios de la estancia de Juan de Valdés era más propio de los españoles que de los indios, pues andaban bien vestidos, tratados y sustentados, porque además

63. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo II, Cáceres, Sabaneta y Taubina, ff. 220v-221r.

64. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo II, Sabaneta, Taubina, Taquiburi y Acabré, ff. 314r-314v.

65. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo II, Cáceres, Sabaneta y Taubina, ff. 275v-276r.

66. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo II, Cáceres, Sabaneta y Taubina, ff. 309r-309v.

de lo que les daba su encomendero, con el oro que sacaban compraban camisas, mantas y vestidos de tela cañamazo y tafetán. Como los indios y negros de otras minas les compraban sus frutos vivían proveídos de oro, mantas, cuchillos, camisas, machetes, agujas, anzuelos, pernos y otras cosas. Por lo tanto los indios estaban ricos, bien vestidos de crea, cañamazo, jergueta y algunos calzones y jubones de tafetán. Tenían también toldos para dormir y defenderse de los mosquitos y zancudos que por temporadas había en la estancia. Por todo eso, según Betancur, los indios vivían contentos en la estancia y además los veía con sus gaitas y otros instrumentos celebrando sus fiestas y borracheras, sin acordarse de su tierra natural, pues allí no gozaban de las comodidades que tenían en la estancia.⁶⁷

Estas descripciones de las relaciones de un pequeño grupo de indios con los objetos de los que disponían, conformaban para los testigos una muestra de la cultura material propia de los españoles. De acuerdo con Bauer la cultura material consta de las formas en que hombres, mujeres y niños producen las cosas que comen, las prendas que visten, las casas en que habitan y las herramientas que emplean, junto con la forma en que utilizan y consumen esos bienes. El uso de estos objetos también tiene significado social, pues la gente los utiliza para superar individual o colectivamente a otros grupos, o para expresar individualidad o afinidad con un grupo. Por ello, debe tenerse presente que los bienes tienen la dualidad de ser necesarios y de transmitir la identidad del individuo o grupo.⁶⁸

De esta visita resultaron cargos contra Juan de Valdés por haber obligado a los indios que tenía bajo su encomienda, a trabajar en las rozas y sementeras de maíz, en aquella nueva estancia que por su voluntad habían abierto en la quebrada de La Raya junto al río Tarazá, donde los indios le habían hecho seis bohíos, chozas, mampuestos, acequias y bateas sin recibir pago. Tampoco habían recibido doctrina ni oído misa. Y por haber sido alejados de su tierra natural a una tierra caliente y enferma padecieron de enfermedades y allí murió el indio Hernando.⁶⁹

67. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo II, Cáceres, Sabaneta y Taubina, ff. 247r-255v.

68. Bauer, "La cultura material", 404-5.

69. AGN, Bogotá, Colonia, VA, Tomo II, Cáceres, Sabaneta y Taubina, ff. 344v.

El poder económico adquirido por este grupo de indios, gracias a su trabajo en las minas, les ayudó a soportar su traslado forzado a dichas “tierras enfermas” de la nueva encomienda en Cáceres. Allí llevaban una vida “ladina” al parecer de los testigos españoles, pues lucían vestidos de colores vivos, comerciaban con productos agrícolas y lograron imponer su jerarquía sobre la población esclava, a pesar de estar en minoría, gracias al dominio de las técnicas mineras y agrícolas, y al conocimiento del territorio y a la contención de un posible alzamiento de negros.

En el caso de los indios de Tarazá, se aprecia que el sedentarismo obligado que tuvieron provocó cambios en el conjunto de la sociedad, por ejemplo en las formas de agricultura y la práctica del dominio de esclavos, así que su nueva jerarquía cobró sentido dentro de sus propios valores. Estos indios digirieron los elementos culturales hispanos y los interpretaron bajo sus propios esquemas y categorías. Otros cambios relacionados con el consumo de carne también fueron integrados a su cultura como el consumo de cerdo y gallina, aunque seguían con sus prácticas de caza.

En los tres casos aquí estudiados vimos formas particulares de mestizaje cultural que respondían a las condiciones y necesidades propias de estos indios de la provincia de Antioquia de principios del siglo xvii.

Pablos expuso un amplio dominio de la cultura hispana, que incluía su oficio, la religión y la movilidad social, para demostrar que no era un indio originario de una encomienda. Don Alonso y Beatriz, por ser principales dentro de la comunidad india, aunque sin indios a cargo, eran intermediarios entre culturas. Podían ir y volver, convivir con españoles y desempeñarse en la categoría de indios. La pareja, que tenía un avanzado estado de hispanización, adoptó además el sistema económico español, que les permitió acceder a una vida mejor. Luis Taubina y los otros indios continuaron con sus prácticas indígenas en la minería y la agricultura, trabajos en los que los españoles los tenían en alta estima “por ser como son grandes labradores y mineros”. Su traslado a Tarazá también los había obligado a volver a vivir en pequeños grupos familiares. Como se puede ver, aunque fueron forzados a vivir en un nuevo entorno, solo por fuera asumieron comportamientos españoles como el uso de prendas

a la usanza española y hacer fiestas con instrumentos musicales españoles. El principal elemento que les facilitó acceder a una vida a la imagen de los españoles fue la acumulación de oro, a través del comercio de productos agrícolas con indios de otras minas y estancias, dentro del sistema económico implantado por los españoles.

En los dos primeros casos, se aprecia que los indios urbanos representan un interesante problema de estudio, pues estaban por fuera del espacio que la legislación les destinaba para vivir en civilidad y conformar su propia república: los pueblos. Tampoco estaban en el frente laboral de las encomiendas y resguardos. Los indios urbanos reunían la experiencia de la movilidad geográfica y social, y eran conscientes de que su estatus de indios les otorgaba ciertas prerrogativas y tratamiento especial. Dicha movilidad les permitía obrar como integradores de diversos niveles de la sociedad hispánica. En la parte económica, en el caso de los migrantes de la minería y la agricultura en zonas rurales, estos pasaron a ejercer en las ciudades oficios artesanales aprendidos de los españoles. En el aspecto social, sin duda, fueron promotores del mestizaje biológico y cultural, en especial las mujeres indígenas.

En los tres casos los encomenderos fueron sancionados por obligar a los indios a estar bajo su dominio por medio de la violencia en lugar de protegerlos, como era su deber, por ser libres y vasallos del rey, que requerían doctrina y cuidados. Estos castigos fueron una forma de controlar el ilimitado poder adquirido por los encomenderos de Antioquia, después de setenta años de ejercer su poderío en esta provincia de frontera sin haber sido sometidos a un control directo por parte de la Corona española.

Conclusiones

El oidor de la Real Audiencia de Santafé, Francisco de Herrera Campuzano, visitó las encomiendas de la provincia de Antioquia entre 1614 y 1616. Esta fue la única visita efectuada a los indios de esta provincia en el siglo XVII, cuyo objetivo era controlar el ilimitado poder acumulado por sus encomenderos y los maltratos sobre la escasa población indígena superviviente.

La visita permite ver el avanzado proceso de ladinización o hispanización en que se encontraban los indios de Antioquia a principios del siglo XVII. La población indígena, después de siete décadas de dominación española, estaba en un momento demográfico crítico y una de las opciones que tenía, para no desaparecer del todo, era adoptar las costumbres españolas. La hispanización de los indios implicaba asimilar los aportes de la cultura española, entre ellos la lengua, la religión, el vestido, la alimentación, las prácticas curativas, la vida en asentamientos permanentes y la monogamia. Mientras los indios vivieron este proceso, los españoles también debieron adaptarse a las exigencias que les imponía el medio y asumir algunas costumbres indígenas.

Uno de los objetivos de la visita era imponer la carga fiscal de los indios. Por eso, al llegar a cada repartimiento el oidor procedía a matricular los naturales, informándose de quienes eran útiles y reservados por ser caciques, ancianos o enfermos. En la tasación realizada se determinó que los indios pagaran como tributo anual dos a tres pesos de oro (de acuerdo con la riqueza aurífera de cada jurisdicción), dos gallinas y dos fanegas de maíz. Los encomenderos presenta-

ban los títulos que los acreditaban como legítimos poseedores de los repartimientos, de lo contrario el oidor tenía la autoridad para declarar como vacas aquellas encomiendas que no tuvieran la justificación requerida.

La lista y descripción de cada encomienda aporta datos valiosos para el estudio demográfico, pese a los errores que supone todo censo de población, informa sobre el número de indios por encomienda, el tamaño de las familias, su composición por edad y por sexo, la presencia de entenados o hijastros, solteros, viudos, huérfanos, matrimonios, amancebamientos e incluso de los indios huidos. Había algunos casos de poligamia entre los recién “reducidos”, y uniones con mestizos, negros e indios forasteros o anaconas. Estos datos, completados con las declaraciones de los testigos, permiten tener una visión en conjunto de la sociedad indígena encomendada.

Para el momento de la visita, la población indígena de la provincia de Antioquia estaba en franca decadencia, gran parte de ella la constituían indios de veinte a cuarenta años, estos últimos cercanos al tope de esperanza de vida de la población, que no era muy prometedora. Aunque los niños representaban un alto porcentaje, su mortalidad era elevada. Las epidemias que arrasaban más con los adultos también perjudicaban la supervivencia de los pequeños, pues permanecían sin el tutor de sus cuidados. La mayor parte de los indios eran ladinos y cristianos, prueba de ello es que la institución del matrimonio y la familia patriarcal predominaban. Fueron pocos los casos de parejas sin casarse. Otro factor que demuestra la fragilidad de la población es que el promedio de hijos por familia era de uno y medio, es decir que cada pareja no alcanzaba a reproducirse a sí misma.

La falta de padrones anteriores y posteriores no permite establecer comparaciones para seguir a lo largo del siglo la evolución de las encomiendas y menos de la población total de la provincia. De acuerdo con algunas declaraciones, es posible afirmar que hubo un evidente descenso de la población. Es difícil precisar las causas de tal descenso. Varios autores han demostrado que la mortalidad se debió a las enfermedades introducidas por los españoles, trabajo excesivo y a la desintegración de la sociedad indígena por medio de la imposición de costumbres hispanas, entre ellas la monogamia. Consta por testimonios

que epidemias de viruelas, sarampión, gripe y otras enfermedades provocadas por el maltrato y el traslado forzado (“garrotillo”, “cámaras de sangre”, “dolor de costado”), afectaron en varias ocasiones las poblaciones, dejando gran cantidad de víctimas.

El tamaño de las encomiendas, que dependía de la población indígena, variaba de una jurisdicción a otra, a veces dentro de la misma jurisdicción. Su importancia numérica dependía de su ubicación en zonas más o menos fértiles, de las condiciones topográficas o climatológicas, de la vecindad de ciudades con mayor facilidad de comunicación. También influía el trato de los encomenderos. De acuerdo con los testimonios, donde estos eran más paternalistas el número de los encomendados era más alto y las familias tenían más hijos.

Respecto a la estructura familiar, el modelo básico era la familia patriarcal constituida por los padres e hijos menores, y en ocasiones por los hijos mayores aun sin casarse. No se menciona si los abuelos vivían con sus familias en cada encomienda. De algunos ancianos se registró que vivían solos por ser viudos o solteros. A menudo se señala el parentesco existente entre los núcleos familiares (hermanos o hijos casados). Es notable que en la composición familiar prevalecían los criterios impuestos por los españoles, así la familia extensa, propia de las comunidades indígenas, había cambiado y el núcleo familiar era cada vez más reducido. Solo las familias de los indios del Guamocó, recién llegados a una encomienda, presentaban una composición más compleja.

No se puede afirmar que los indios se ocultaron al control del visitador. Por el contrario, varios de ellos llegaron a matricularse por voluntad propia, con la promesa que les había hecho el juez de que los encomenderos no les harían más agravios. Tampoco prevaleció el registro de indios tributarios, hombres con edades comprendidas entre los dieciséis y cincuenta y cinco años que aportaban tributo a su encomendero, sino que también el visitador y su escribano se esmeraron por registrar las mujeres y sus hijos pequeños. Por ello, es posible apreciar que existía paridad de géneros, lo que denota el éxito de la imposición del matrimonio y la familia patriarcal, y que no existió una inmigración masiva de indios de otras regiones, pues el crecimiento demográfico se debía en su mayor parte a la reproducción vegetativa de la población. También se deduce

la cercanía de las minas con respecto a sus centros de población, por lo cual los varones no se ausentaban por largas temporadas de sus hogares.

La población de indios analizada, casi la mitad de la que registró el visitador, permitió tener un cuadro muy completo de la población encomendada en un momento determinado. La información aunque abundante no permite conocer la evolución poblacional a lo largo del siglo. Sin embargo, puede servir de base para otros estudios demográficos.

Las principales formas de dominación ejercidas por los españoles sobre la población indígena iban de la mano: el trabajo y la doctrina. El estilo de vida hidalgo de los españoles en las incipientes ciudades y villas de Antioquia estaba sostenido por el trabajo del indio sometido a la encomienda, no muy disímil, para aquel entonces, de la esclavitud.

En la extracción del oro y el cultivo del maíz se habían conservado las tradiciones del trabajo indígena, solo que los españoles las habían insertado en sus lógicas productivas. De esa forma el maíz, que durante largo tiempo fue rechazado por los peninsulares por considerarlo un alimento de baja calidad y más apto para los animales, terminó por ser incorporado a su dieta, asimilándolo al pan; su cultivo y cosecha fueron encuadrados dentro del calendario religioso español.

La minería del oro, objeto de su codicia, también continuó con las técnicas indígenas. Los españoles junto con los esclavos negros emplearon los indios, quienes cateaban, extraían y beneficiaban el oro, incluso eran obligados a buscar el mineral que había enterrado en sepulturas de antiguos caciques. Los españoles convirtieron la extracción del oro en una empresa que producía altos rendimientos, donde los indios constituyeron en un principio la mano de obra y después introdujeron esclavos.

Mientras que en el trabajo prevaleció la sabiduría de los indios que por generaciones habían cultivado el maíz y extraído el oro de las minas, la evangelización eliminó las prácticas religiosas de indígenas y las calificó como hechicería. La vida de los indios pasó a estar determinada por el calendario cristiano, practicaban los sacramentos, aprendieron las oraciones y habían adoptado nombres cristianos que hacían referencia a los santos, cuyas imágenes y onomásticos comenzaron a honrar. Tal vez los indios adoptaban con beneplácito la cristia-

nización, pues representaba un respiro a sus cruentas jornadas laborales en las minas, cultivos y otros oficios impuestos por sus encomenderos. Sin embargo, no dejaba de ser otra forma de abuso, pues los curas doctrineros, movidos por la ambición, aun estando prohibido para ellos, cobraban a los indios los sacramentos que les impartían.

Los trabajos de los indios eran muy pesados y son muchos los ejemplos sobre las dificultades que tuvieron para adaptarse al ritmo impuesto por los españoles quienes los consideraban perezosos. El castigo, por lo tanto, era la manera de forzarlos a trabajar más y de ratificarles el poder del encomendero a través de sus capataces, mayordomos o mineros. Una forma de castigar estaba en la alimentación. En ocasiones, los indios debían consumir alimentos podridos o de mala calidad, con lo cual sus encomenderos los degradaban a una categoría de animales. En otras ocasiones, padecían de hambre, a pesar de ser ellos quienes producían el alimento, pues la prioridad era la manutención de los españoles.

El castigo más frecuente era el maltrato directo sobre el cuerpo del indio. Ello les causaba heridas graves, pérdida de sangre y hasta la muerte. Las formas de curación empleadas por los indios para sanar sus heridas e intentar salvarse de enfermedades mortales como la viruela incluían la curación con hierbas y prácticas mágicas. Los indígenas integraron a sus creencias los elementos de la incipiente medicina europea, también plagada de creencias.

En la salud y la alimentación de los indios, estaba presente la imposición de los elementos españoles. Con los cultivos permanentes y la implantación de la ganadería bovina y porcina, los españoles querían erradicar las prácticas de caza y recolección, donde se consumían frutos y animales, considerados por los españoles inadecuados para la alimentación humana. Por ello decidieron cambiarlos por otros alimentos de carácter civilizatorio. Asimismo, las prácticas de curación indígenas fueron abolidas pues los españoles las relacionaban con la brujería.

La supervivencia frente a los maltratos y el escape de la encomienda solo fue lograda en muy pocos casos, lo particular es que la forma más efectiva de huir, de una institución que en pocas ocasiones cuidaba del indígena y era más parecida a la esclavitud, era asemejarse a aquellos que representaban el estamento opresor. Una completa hispanización permitió a algunos indios asumir la forma de vida

de los españoles. No era solo adoptar la religión, el idioma y las formas de trabajo, sino además el vestido, los oficios, la acumulación de oro, la vida en las ciudades y el conocimiento de la legislación que protegía al indio. Estos factores que coincidieron con la visita del oidor fueron tenidos en cuenta en un momento en que se quería reducir el poderío de los encomenderos, que en esta provincia de frontera había llegado a ser ilimitado.

El proceso de hispanización de los indios de la provincia de Antioquia, al pasar de ser chontales a ladinos, estuvo determinado por varios factores que obligaron a los indios a asumir con rapidez el modelo de la cultura española. La riqueza del oro atrajo numerosos aventureros españoles y cuadrillas de esclavos. La población indígena quedó en desventaja con respecto al número de los otros grupos sociales. Sumado a eso, los indios encomendados sufrieron una disminución demográfica catastrófica y obligaron a los encomenderos a reubicar en otros repartimientos a los indios sobrevivientes.

Es importante señalar que la hispanización no solo fue ejercida por la fuerza por parte de los españoles. Los indios también asumieron voluntariamente elementos de la cultura de española, cuyas características facilitaron su inserción en la dinámica de la sociedad moderna; así se aprecian algunos casos en donde los indios ladinos rechazaban a otros por ser chontales. Esto deja ver que la presión para volverse ladinos también provenía de los indios, por parte de los más jóvenes que habían nacido dentro del régimen de la encomienda y desconocían las costumbres prehispánicas. También por influencia de los caciques en su papel de intermediarios entre las dos sociedades.

La doctrina y el trabajo, instrumentos del dominio español, integraron elementos de las dos culturas, lo que permitió que las tradiciones indígenas estuvieran presentes, aunque enmarcadas en una lógica española. La sobrevivencia de los indios dentro del régimen de la encomienda dependía de su capacidad de adaptación y asimilación de las prácticas culturales hispanas.

Bibliografía

Fuentes

MANUSCRITAS

Archivo General de la Nación, Bogotá (AGN)

Sección Colonia, Fondo Visitas, Subfondo Visitas a Antioquia (VA)

Sección Colonia, Fondo Caciques e Indios

Sección Colonia, Fondo Miscelánea (MISC)

Archivo General de Indias, Sevilla (AGI)

Gobierno

Audiencia de Santa Fe

IMPRESAS

Ares Queija, Berta. *Tomás López Medel. Visita a la Gobernación de Popayán. Libro de tributos (1558-1559)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1989.

Barrio Moya, José Luis. “La colección de joyas y objetos de don Francisco de Herrera Campuzano, oidor de Nueva Granada (1626)”. *Wad-al-Hayara: Revista de estudios de Guadalajara* 11 (1984): 399-408.

Da Prato-Perelli, Antoinette. *Las encomiendas de Nueva Andalucía en el siglo XVII. Visita hecha por don Fernando de la Riva Agüero oidor de la Audiencia de Santo Domingo. 1688*. Vol. 1. Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1990.

Escriche y Martín, Joaquín. *Diccionario razonado de legislación y jurisprudencia*. París: Librería de la Vda. de Ch. Bouret, 1911.

“Relación de Popayán y del Nuevo Reino 1559-1560”. *Cespedesia* 45-46 (1983): 23-103.

Fray Jerónimo de Escobar. “Relación de los pueblos de Popayán 1582”. *Cespedesia* 45-46 (1983): 285-311.

- López de Hinojosos, Alonso. *Suma y recopilación de cirugía con un arte para sangrar barberos muy útil y provechosa*. México: Academia Nacional de Medicina, 1977.
- López de Velasco, Juan. *Geografía y descripción universal de las Indias*. Madrid: Ediciones Atlas, 1971.
- Molina Londoño, Luis Fernando. “Visita del oidor Francisco de Herrera Campuzano a los indios de la provincia de Antioquia (1614-1616)”. *Estudios Sociales* 6.1 (1993): 137-77.
- Montoya Guzmán, Juan David y José Manuel González Jaramillo. *Visita a la provincia de Antioquia por Francisco de Herrera Campuzano, 1614-1616*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 2010.
- Recopilación de leyes de los Reinos de las Indias*. Madrid: Boix, 1841.
- Simón, Pedro. *Noticias Historiales de las conquistas de tierra firme en las Indias Occidentales*. Vol. 4. Bogotá: Biblioteca Banco Popular, 1981.
- Tovar Pinzón, Hermes. *Relaciones y Visitas a los Andes Siglo XVI*. Bogotá: Instituto de Cultura Hispánica, 1993.
- Vilar y Pascual, Luis. *Diccionario histórico, genealógico y heráldico de las familias ilustres de la monarquía española*. Madrid: Imprenta de D. F. Sánchez a cargo de Agustín Espinosa, 1859.
- Zapata de Lobera, Rodrigo. “Encomiendas, encomenderos e indígenas tributarios del Nuevo Reino de Granada en la primera mitad del siglo XVII”. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 2 (1964): 410-30.

INTERNET

<http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx>

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar Rodas, Raúl. *Fundación de la ciudad de Antioquia, 1541*. Medellín: Academia Antioqueña de Historia, 2001.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo. *Antropología médica*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1986.
- _____. *El negro esclavo en Nueva España. La formación colonial, la medicina popular y otros ensayos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- _____. *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*. México: Instituto Nacional Indigenista, 1963.
- Aguirre, Carlos. *Agentes de su propia libertad. Los esclavos de Lima y la desintegración de la esclavitud*. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993.

- Alberro, Solange. *Del gachupín al criollo. O de cómo los españoles de México dejaron de serlo*. México: El Colegio de México, 2006.
- _____. “La aculturación de los españoles en la América colonial”. *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*. Comp. Carmen Bernand. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Álvarez Morales, Víctor. “La formación de la estructura agraria en Antioquia”. *Revista Antioqueña de Economía* 10 (1983): 110-20.
- Anders, Martha B. *Historia y etnografía: los Mitmaq de Huánuco en las visitas de 1549, 1557 y 1562*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1990.
- Araya Espinoza, Alejandra. “El castigo físico: el cuerpo como representación de la persona, un capítulo en la historia de la occidentalización de América, siglos XVI-XVIII”. *Historia* 39. 2 (2006): 349-67.
- Ares Queija, Berta. “Mestizos en hábito de indios: ¿estrategias transgresoras o identidades difusas?”. *Passar as fronteiras, II coloquio internacional sobre mediadores culturais, séculos XV a XVIII*. Eds. Rui Manuel Loureiro y Serge Gruzinski. Lagos: Centro de Estudos Gil Eanes, 1999.
- _____. *Tomás López Medel. Trayectoria de un clérigo oidor ante el Nuevo Mundo*. Guadalajara: Institución Provincial de Cultura Marqués de Santillana, 1993.
- Bauer, A. J. *Para una historia de América I. Las estructuras*. Coords. Marcello Carmagnani y otros. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Bernand, Carmen y Serge Gruzinski. *Historia del Nuevo Mundo*. Tomo 2. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Berthe, Jean-Pierre y otros. *Sociedades en construcción. La Nueva Galicia según las visitas de oidores (1606-1616)*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2000.
- Borrego Plá, María del Carmen. “Visita de Martín Camacho a los indios bogas de la gobernación de Santa Marta”. *Anuario de Estudios Americanos* 38.1 (1981): 271-303.
- Braudel, Fernand. *Civilización material, economía y capitalismo, siglos XV-XVIII. Las estructuras de lo cotidiano: lo posible y lo imposible*. Tomo I, Madrid: Alianza, 1984.
- Bravo Betancur, José María, dir. *Gobernantes de Antioquia*. Medellín: Gobernación de Antioquia, 2007.
- Burke, Peter. *La cultura popular en la Europa moderna*. Madrid: Alianza, 1991.
- Burkholder, Mark A. y D. S. Chandler. *De la impotencia a la autoridad. La Corona Española y las audiencias de América, 1687-1808*. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.
- Capatti, Alberto y Massimo Montanari. *La cocina italiana: historia de una cultura*. Barcelona: Alba, 2006.

- Cartay, Rafael. *Historia de la alimentación del Nuevo Mundo*. San Cristóbal: Futuro, 1992.
- Castaño Pareja, Yoer Javier. "De bestias y de hombres: la introducción de la actividad ganadera en el Occidente Neogranadino". *Historia y sociedad* 12 (2006): 251-84.
- Cavazos Guzmán, Luis y José Gerardo Carrillo Arriaga. *Historia y evolución de la medicina*. México: Manual Moderno, 2009.
- Ceballos Gómez, Diana Luz. "Enfermedad, magia y medicina en el Antiguo Régimen". *Higienizar, medicar, gobernar*. Eds. Jorge Márquez y otros. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 2004.
- _____. *Hechicería, brujería e Inquisición en el Nuevo Reino de Granada. Un duelo de imaginarios*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1994.
- Céspedes del Castillo, Guillermo. "La visita como institución indiana". *Anuario de Estudios Americanos* 3 (1946): 984-1025.
- Colmenares, Germán. *Historia económica y social de Colombia 1, 1537-1719*. Bogotá: Tercer Mundo Editores/Universidad del Valle/Banco de la República/Colciencias, 1997.
- _____. *La Provincia de Tunja en el Nuevo Reino de Granada. Ensayo de historia social (1539-1800)*. Tunja: Publicaciones de la Academia Boyacense de Historia, 1984.
- Cook, Noble David. "Epidemias y dinámica geográfica". *Historia General de América Latina*. Tomo 2. Coords. Frank Moya Pons y Franklin Pease García-Yrigoyen. Madrid, Unesco-Trotta, 1999.
- Crosby, Alfred W. *El intercambio transoceánico. Consecuencias biológicas y culturales a partir de 1492*. México: Universidad Autónoma de México, 1991.
- Dean, Carolyn y Dana Leibsohn. "Hybridity and its Discontents: Considering Visual Culture in Colonial Spanish America". *Colonial Latin American Review* 12.1 (2003): 5-35.
- Domínguez Ortega, Montserrat. "Política agraria y control del territorio en el virreinato de la Nueva Granada: Las visitas de tierras". *Boletín de Historia y Antigüedades* 95.840 (2008): 47-83.
- Escobari de Querejaza, Laura. *Caciques, yanaconas y extravagantes. La sociedad colonial en Charcas, siglos XVI-XVIII*. La Paz: IFEA/Plural Editores, 2001.
- Estenssoro, Juan Carlos. "El simio de Dios. Los indígenas y la Iglesia frente a la evangelización del Perú, siglos XVI-XVII". *Bulletin de l'Institut français d'études andines* 30.3 (2001): 455-74.
- Flórez de Ocariz, Juan. *Libro de las genealogías del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1990.

- Florescano, Enrique. "La formación de los trabajadores en la época colonial, 1521-1750". *La clase obrera en la historia de México*. Tomo 1. México: Siglo XXI Editores/Instituto de Investigaciones Sociales UNAM, 1996.
- Francis, Michael J. "Población, enfermedad y cambio demográfico, 1537-1636. Demografía histórica de Tunja: una mirada crítica". *Muiscas: Representaciones, cartografías y etnopolíticas de la memoria*. Ed. Ana María Gómez Londoño. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
- Gamboa Mendoza, Jorge Augusto. "Los caciques muiscas y la transición al régimen colonial en el altiplano cundiboyacense durante el siglo XVI (1537-1560)". *Muiscas: Representaciones, cartografías y etnopolíticas de la memoria*. Ed. Ana María Gómez Londoño. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
- _____. "La conquista del Nuevo Reino de Granada en el contexto americano". *Encomienda, identidad y poder: La construcción de la identidad de los conquistadores y encomenderos del Nuevo Reino de Granada, vista a través de las Probanzas de mérito y servicios (1550-1650)*. Ed. Jorge Augusto Gamboa Mendoza. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2002.
- García, Julio Cesar. "Medellín". *Repertorio Histórico* 38.251 (1988): 84-95.
- Gibson, Charles. *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*. México: Siglo XXI Editores, 1967.
- González, Margarita. *El resguardo en el Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: La Carreta, 1979.
- Gutiérrez de Pineda, Virginia. *La familia en Colombia. Trasfondo histórico*. Medellín: Ministerio de Cultura, Universidad de Antioquia, 1997.
- Gruzinski, Serge. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México, Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Haring, Clarence Henry. *El imperio hispánico en América*. Buenos Aires: Solar, Hachette, 1966.
- Hernández Rodríguez, Guillermo. *De los chibchas a la colonia y a la república. Del clan a la encomienda y al latifundio en Colombia*. Bogotá: Ediciones Internacionales, 1978.
- Herrera Ángel, Martha. "Ordenamiento espacial de los pueblos de Indios: dominación y resistencia en la sociedad colonial". *Fronteras* 2.2 (1998): 93-128.
- Hidalgo Nuchera, Patricio. "Visitas a la tierra durante los primeros tiempos de la colonización de las Filipinas, 1565-1608". *Imperios y naciones en el Pacífico*. Vol. I. Eds. María Dolores Elizalde y otros. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2001.
- _____. *Encomienda, tributo y trabajo en Filipinas (1570-1608)*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid- Polifemo, 1995.

- Jaramillo Mejía, William. *Antioquia bajo los Austrias*. 2 vols. Bogotá: Instituto de Cultura Hispánica, 1998.
- Jaramillo Uribe, Jaime. *Ensayos de historia social colombiana*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1968.
- König, Hans-Joachim. “¿Bárbaro o símbolo de la libertad? ¿Menor de edad o ciudadano? Imagen del indio y política indigenista en Hispanoamérica”. *El indio como sujeto y objeto de la historia latinoamericana. Pasado y presente*. Ed. Hans-Joachim König. Madrid: Iberoamericana, 1998.
- Langebaek, Carl Henrik. “Resistencia indígena y transformaciones ideológicas entre los muisca de los siglos XVI y XVII”. *Muisca: Representaciones, cartografías y etnopolíticas de la memoria*. Ed. Ana María Gómez Londoño. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
- _____. *Mercados, poblamiento e integración étnica entre los Muisca. Siglo XVI*. Bogotá: Banco de la República, 1987.
- Lévi-Strauss, Claude. *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Lewin, Juan Esteban. “A situaciones nuevas, ideas nuevas: el mestizo como camaleón”. *Historia Crítica* 26 (2003): 128-41.
- Lockhart, James. *El mundo hispanoperuano, 1532-1560*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- López Piñero, José María. *La medicina en la historia*. Madrid: Salvat, 1984.
- López Toro, Álvaro. *Migración y cambio social en Antioquia durante el siglo XIX*. Medellín: Hombre Nuevo, 1979.
- López, Mercedes. *Tiempos para rezar y tiempos para trabajar. Cristianización de las comunidades muisca durante el siglo XVI*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2001.
- Manrique, Jorge. “La sangría: del mito al logos y del rito a la técnica”. *Médicos y medicinas en la historia* 1.3 (2002): 5-10.
- Martínez Carreño, Aída. *La prisión del vestido. Aspectos sociales del traje en América*. Bogotá: Ariel, 1995.
- Martínez, Miguel. “La primera gobernación: Andrés de Valdivia”. *Quinientos años del pueblo antioqueño*. Coord. Academia Antioqueña de Historia. Medellín: Editorial Lealon, 1988.
- Mayor Mora, Alberto. *Cabezas duras y dedos inteligentes. Estilo de vida y cultura técnica de los artesanos colombianos del siglo XIX*. Bogotá: Colcultura, 1997.
- Mayorga García, Fernando. *La Audiencia de Santafé en los siglos XVI y XVII*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1991.
- _____. “Los indígenas en el período hispánico. Las ‘visitas a la tierra’, una institución ‘proteccionista’”. *Credencial Historia* 146 (2002): 8-9.

- Melo, Jorge Orlando Melo. “La conquista”. *Historia de Antioquia*. Ed. Jorge Orlando Melo. Medellín: Suramericana, 1988.
- Melville, Elinor G. K. *Plaga de ovejas. Consecuencias ambientales de la conquista de México*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Mendoza Vega, Juan. *Lecciones de historia de la medicina*. Bogotá: Ediciones Rosaristas, 1989.
- Miller, Genevieve. “Introducción a la medicina científica en Norteamérica”. *Historia universal de la medicina*. Tomo 4. Ed. Pedro Laín Entralgo. Barcelona: Salvat, 1973.
- Mingarro Arnandis, Mariángeles. *Tributo y familia en Nueva Granada: la provincia de Tunja en los siglos XVII y XVIII*. Castellón de la Plana: Universitat Jaume I, 2004.
- Montoya Guzmán, Juan David y José Manuel González Jaramillo. *Indios, poblamiento y trabajo en la provincia de Antioquia, siglos XVI y XVII*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 2010.
- Morales, María Dolores. “El traje civil en la Nueva España”. *Artes de México* 13.77-78 (1966): 10-17.
- Mörner, Magnus. *La Corona Española y los foráneos en los pueblos de indios en América*. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, 1999.
- Murra, John V. *La organización económica del Estado Inca*. México: Siglo XXI Editores, 1978.
- Operé, Fernando. *Historias de la frontera. El cautiverio en la América hispánica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Ospina Vásquez, Luis. *Industria y Protección en Colombia 1810-1930*. Bogotá: Oveja Negra, 1974.
- Ouweneel, Arij y Rik Hoekstra. *Las tierras de los pueblos de indios en el altiplano de México, 1560-1920. Una aportación teórica interpretativa*. Amsterdam: Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos, 2001.
- Pagden, Anthony. *Señores de todo el mundo. Ideologías del Imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*. Barcelona: Península, 1997.
- Palacios Preciado, Jorge. “La esclavitud y la sociedad esclavista”. *Manual de Historia de Colombia. Historia Social, Económica y Cultural*. Tomo I. Ed. Jaime Jaramillo Uribe. Bogotá: Círculo de Lectores, 1982.
- Patiño Rodríguez, Víctor Manuel. *Historia de la cultura material en la América equinoccial*. Tomo I. Bogotá: Imprenta Patriótica del Instituto Caro y Cuervo, 1990.
- _____. *Plantas cultivadas y animales domésticos en América equinoccial*. Tomo V. Cali: Imprenta Departamental, 1970.
- Piñeros Corpas, Jorge. *Plantas medicinales. Compendio de farmacología vegetal*. Bogotá: Fedicor, 1991.

- Presta, Ana María. "Encomienda, familia y redes en Charcas colonial: los Almendras, 1540-1600". *Revista de Indias* 57.209 (1997): 21-53.
- Retamal Ávila, Julio. "El testamento colonial como documento histórico". *Estudios Coloniales I*. Coord. Julio Retamal Ávila. Santiago: Universidad Andrés Bello, 2000.
- Robledo, Emilio. *Apuntaciones sobre la medicina en Colombia*. Cali: Universidad del Valle, 1959.
- Rodríguez Baquero, Luis Enrique. *Encomienda y vida diaria entre los indios de Muzo (1550-1620)*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1995.
- Rostworowski, María. *Ensayos de Historia Andina. Elites, etnias, recursos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1993.
- Ruiz Rivera, Julián Bautista. *Encomienda y mita en Nueva Granada en el siglo XVII*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1975.
- _____. "Las visitas a la tierra en el siglo XVII como fuente de historia social". *Estudios sobre política indigenista española en América*. Vol. 1. Ed. Jornadas Americanistas de la Universidad de Valladolid. Valladolid: Universidad de Valladolid, Seminario de historia de América, 1975.
- Saldarriaga Escobar, Gregorio. "La loma de los empalados y la tierra de nadie: frontera y guerra en la Provincia de Antioquia, 1540-1550". *Historia Crítica* 49 (2013): 11-33.
- _____. *Alimentación e identidades en el Nuevo Reino de Granada, siglo XVI y XVII*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2011.
- _____. "Comedores de porquerías: control y sanción de la alimentación indígena, desde la óptica española en el Nuevo Reino de Granada". *Revista de Historia Iberoamericana* 2.2 (2009): 16-37.
- _____. "La inserción del maíz en el gusto de la sociedad colonial del Nuevo Reino de Granada". *Historia y Sociedad* 6 (1999): 84-106.
- Schwartz, Stuart y Frank Salomon. "New Peoples and New Kinds of People: Adaptation, Readjustment, and Ethnogenesis in South American Indigenous Societies (Colonial Era)". *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*. Vol. III. Parte 2. Eds. Frank Salomon y Stuart B. Schwartz. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1999.
- Solano Pérez-Lila, Francisco de Paula. "El intérprete: uno de los ejes de la aculturación". *Estudios sobre política indigenista española en América*. Vol. 1. Ed. Jornadas Americanistas de la Universidad de Valladolid. Valladolid: Universidad de Valladolid, Seminario de Historia de América, 1975.
- Suárez Pinzón, Ivonne. *Oro y sociedad colonial en Antioquia, 1575-1700*. Medellín: Secretaría de Educación y Cultura, 1993.

- Sweet, David G. y Gary B. Nash. *Lucha por la supervivencia en la América colonial*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.
- Toussaint-Samat, Maguelonne. *Historia natural y moral de los alimentos*. Tomo 3. Madrid: Alianza, 1991.
- _____. *Historia natural y moral de los alimentos*. Tomo 4. Madrid: Alianza, 1991.
- Valenzuela Márquez, Jaime. “Indios urbanos: inmigraciones, alteridad y ladinización en Santiago de Chile (siglos XVI-XVII)”. *Historia Crítica* 53 (2014): 13-34.
- Vigil, Constancio C. *El maíz. Fabuloso tesoro*. Buenos Aires: Atlántida, 1944.
- Zumalacárregui, Leopoldo. “Visitas y residencias en el siglo XVI. Unos textos para su distinción”. *Revista de Indias* 7.26 (1946): 917-21.
- Zúñiga, Jean-Paul. *Espagnols d’outre-mer. Émigration, métissage et reproduction sociale à Santiago du Chili, au 17^e siècle*. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2002.

Lista de tablas

1. Total de indios de la provincia de Antioquia, 1614-1616 [36]
2. Tributarios de Guamocó, 1614-1616 [42]
3. Tributarios de Cáceres, 1614-1616 [44]
4. Tributarios de San Jerónimo del Monte, 1614-1616 [46]
5. Tributarios de Santafé de Antioquia, 1614-1616 [48]
6. Población india de Antioquia según género y edad, 1614-1616 [50]
7. Familia india en la provincia de Antioquia, 1614-1616 [55]
8. Tamaño de la familia india en la provincia de Antioquia, 1614-1616 [62]

Lista de mapas

1. Provincia de Antioquia a principios del siglo xvii [26]

Lista de gráficos

1. Pirámide de edades en la provincia de Antioquia, 1614-1616 [52]

Índice analítico

A

abundancia, 101, 125, 130
agricultura, 37, 38, 49, 66, 68, 71, 73,
80, 131, 160, 165, 166
agustinos, 82, 83
alimentación, 73, 90, 94, 101, 126, 132,
167, 171
indios, 66, 78, 123, 125, 128, 132, 171
alma(s), 20, 93, 97, 107
anaconas, 58, 168
Antioquia, 16
ciudad de, 13
provincia de, 16
asentamiento(s), 21, 151, 167
españoles, 27, 66
urbanos, 25, 75

B

brujería, 107, 110, 171
brujo, 104, 106

C

cacicazgo, 13, 14, 15, 53, 58, 153, 157

cacique(s), 13, 14, 20, 38, 39, 46, 53-57,
58, 71, 77, 79, 84, 88, 93, 95, 97, 105,
107, 133, 134, 148, 150-157, 167,
170, 172
carautas, 83, 86, 91
carmelitas, 83
casta, 14
castigo(s), 20, 96, 112, 117, 120, 157,
166, 171
catías, 13, 53, 84, 134
catolicismo, 94
caza, 17, 118, 125, 128, 129, 161, 165, 171
censo, 168
chontal(es), 13, 15, 39, 87, 88, 100,
110, 172
ciencia, 93, 105, 107
colonización, 73, 82, 119, 126
conquista, 16-18, 24, 38, 54, 55, 57, 62,
65, 69, 80, 82, 99, 100, 102, 147
conquistadores, 18, 20, 24, 36, 53, 55,
56, 67, 69, 70, 73, 118, 149, 152
Corona española, 16, 18, 65, 66, 68, 70,
71, 81, 93, 100, 117, 137, 146, 166
corregidor(es), 20, 21, 23, 71, 72

cristianismo, 65, 95, 96, 100, 106,
114, 129
cristianización, 14, 15, 20, 35, 59, 65,
82, 89, 99, 100, 110, 158, 171
cristiano(s), 14, 15, 43, 55, 69, 76, 80,
81, 89, 91, 92, 96, 109, 110, 130, 150,
168, 170
cultivar, 68, 98, 127
cultivos, 73, 77, 119, 125, 127, 130, 131,
135, 171
curación, 41, 82, 101, 103, 105-107,
111, 114, 115, 117, 118, 122, 123, 171

D

demonio(s), 89, 104, 105, 108, 109
doctrina, 19, 29, 42, 54, 55, 65, 81,
82, 84-94, 100, 113, 115, 146, 152,
154, 155, 160, 162, 164, 166,
170, 172
cristiana, 21, 54, 55, 81, 91, 92, 149
dominación, 31, 55, 81, 123, 162
española, 16, 167, 170
europea, 158
dominicos, 82, 83

E

élites
españolas, 15
indígenas, 15
enfermedad(es), 20, 41, 42, 53, 92, 101-
107, 109-116, 121, 122, 126, 132,
160, 164, 168, 169, 171
epidemias, 51, 53, 102, 107, 116, 122,
168, 169
esclavitud, 69, 70, 100, 170, 171
esclavos, 14, 37, 43, 62, 68, 72, 76, 101-
103, 113, 137, 147, 150-156, 158,
160, 161, 165, 170, 172
España, 18, 22, 113, 118, 153

F

familia, 29, 31, 35, 36, 39, 54, 57-63,
76, 79, 95, 96, 97, 104, 109, 140, 143,
146, 150, 155, 168, 169
extensa, 169
indígena, 35, 56, 62, 169
patriarcal, 49, 168, 169
familiar
composición, 35, 47
costumbre, 54
estructura, 169
núcleo, 169
vida, 43
feudal(es), 25, 69
franciscanos, 82, 83
Francisco de Herrera Campuzano, 13,
18, 20, 21, 23, 25, 30, 35, 36, 37, 42,
47, 62, 66-69, 71, 80, 87, 94, 99, 101,
133, 134, 146, 147, 149, 156, 158, 167

G

ganadería, 17, 75, 76, 78, 128, 171
ganado, 19, 36, 42, 43, 47, 75-78, 98,
131, 135, 140
gandul(es), 15, 39, 41, 57, 110
guaracúes, 13-15, 58-61, 83-86, 134, 135
guerra, 22, 26, 86

H

hambre, 53, 72-74, 80, 101, 105, 123,
125, 127, 130-132, 171
hechicería, 107, 170
hispanización, 16, 21, 35, 36, 54, 55, 63,
68, 78, 120, 158, 165, 167, 171, 172

I

Iglesia, 36, 54, 65, 82
independencia, 137, 139

indígenas, 16, 17, 21, 32, 37, 52, 53, 59,
60, 62, 63, 65, 66, 70, 71, 73, 78, 82,
95, 100, 101, 102, 106, 110, 128, 129,
131, 132, 158, 162, 165, 166, 167,
169, 170, 171, 172
inmigración, 169

J

jerarquía, 165
 eclesiástica, 100
 episcopal, 82, 84
 indígena, 57, 65, 157
 social, 57, 136
 sociopolítica, 32
jerarquización, 58
jesuitas, 82

L

ladinización, 16, 158, 167
ladino(s), 13-16, 71, 78, 87, 88, 149,
 160, 168, 172
lengua, 14, 15, 55, 87-89, 100, 110, 149,
 152, 167
libertad, 69, 134, 135, 137, 139, 140,
 148, 152, 154, 156

M

magia, 105, 106, 107
maltrato, 67, 118, 123, 132, 136, 153,
 156, 167, 169, 171
matrimonio, 35, 43, 53-55, 60-62, 91,
 133, 146, 157, 158, 168, 169
mayordomo(s), 20, 41, 71, 78, 94, 116,
 119, 120, 127, 130, 160, 171
medicina, 106, 113, 115, 118, 123
 española, 111, 114, 119, 122
 europea, 103, 105, 122, 171
 galénica, 126
 hipocrática, 112, 114

indígena, 103, 104
mágica, 107
racional, 112
tradicional, 103
mestizaje, 16, 17, 35, 100, 101, 120, 132,
 133, 139, 152, 162, 165, 166
mestizos, 15, 21, 43, 60, 61, 137, 138, 168
migración, 18
minería, 36, 37, 49, 62, 65-68, 70, 71,
 73, 80, 101, 157, 165, 166, 170
mineros, 21, 28, 38, 67, 70, 101, 119,
 133, 160, 161, 165, 171
mortalidad, 13, 35, 37, 41, 51, 53, 111,
 120-122, 147, 168

N

nativos, 15, 73, 81, 95
negros, 14, 21, 37, 42, 62, 67, 71, 72,
 76, 101-103, 119, 137, 138, 151, 155,
 157-161, 163-165, 168, 170
noques, 61
Nuevo Reino de Granada, 14, 15, 20,
 21, 24, 31, 32, 35, 37, 51, 58, 59, 68,
 102, 107, 118, 126, 133, 134, 146,
 148, 152, 157

O

oidor, 13, 18-23, 25, 29-31, 35, 37, 40-
 42, 46, 47, 49, 52, 55, 66, 67, 71, 72,
 75, 76, 79, 80-82, 92, 94-99, 109, 116,
 133, 134, 136, 147, 148, 149, 151-
 153, 156-159, 167, 168, 172

P

paz, 29, 38, 39, 46
Pencos, 83, 86, 91
pesca, 128
plantas medicinales, 103
poligamia, 35, 55, 57, 59, 82, 168

R

relatos, 83, 109
 religión, 80, 82, 87, 106, 107, 152, 165,
 167, 172
 cristiana, 65, 94, 100, 106, 109

S

sacerdotes, 42, 65, 67, 80, 81, 83, 84,
 87-93, 95, 97, 154
 Sagrada Familia, 106
 salud, 110, 112, 116, 120-122, 126,
 129, 171
 sementeras, 72, 73, 75, 76, 79, 128,
 132, 164

T

taitaes, 13, 14
 testimonios, 33, 74, 97, 120, 134,
 168, 169
 titiribíes, 46, 53, 83, 85, 86, 129
 toyubanos, 83, 86, 130
 trabajo, 17, 20, 32, 36, 40, 43, 49, 55,
 58, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 74, 78,
 85, 89, 94-96, 100-102, 119-121, 125,
 130, 131, 133, 136, 138, 140, 143,

145, 158, 159, 161, 163, 165, 168,
 170-172
 tradiciones, 101, 170
 indígenas, 16, 172
 tributarios, 20, 36, 41, 43, 45, 47, 51, 70,
 95, 102, 160, 169
 tributo, 17, 19, 29, 31, 32, 36, 37, 58, 61,
 66, 68, 70-72, 80, 90, 100, 139, 145,
 151, 152, 156, 161, 167, 169

U

urraos, 46, 61

V

véjicos, 46, 83, 85, 86, 129, 130
 visita, 18-22, 24, 25, 28-33, 35, 37, 41,
 45, 49, 51, 62, 66-69, 71, 80, 82, 83,
 85-87, 94, 97-99, 101, 106, 109, 131,
 133, 134, 139, 150, 153, 156-159,
 164, 167, 168, 172
 a Antioquia, 20, 21, 35, 36, 40, 66, 81
 a la tierra, 18, 20, 28-32
 escribano de, 24

Y

yanaconas, 58



Esta publicación
se compuso
en caracteres
MinionPro
y *MetaPro*.
AGOSTO DE 2015

