

Mercedes Prieto y Luis Alfredo Briceño
compiladores

Etnohistoria: miradas conectadas y renovadas



© 2021 FLACSO Ecuador
Septiembre de 2021

Cuidado de la edición: Editorial FLACSO Ecuador

ISBN: 978-9978-67-581-6 (pdf) (FLACSO Ecuador)
<https://doi.org/10.46546/2021-21foro>

FLACSO Ecuador
La Pradera E7-174 y Diego de Almagro, Quito-Ecuador
Telf.: (593-2) 294 6800 Fax: (593-2) 294 6803
www.flacso.edu.ec

Ediciones Abya Yala
Av. 12 de Octubre N24-22 y Wilson, bloque A
Casilla: 17-12-719
Quito-Ecuador
Telf.: (593-2) 250 6267 / (593-2) 3962800
editorial@abyayala.org.ec / ventas@abyayala.org.ec
www.abyayala.org.ec

Imagen de portada:
Eliana Ordoñez H., *El corazón de oro*,
fundición en cera perdida y vaciado en oro. Video, 2018.
Exposición Proyecto Waka, Arte Actual-FLACSO, 2018

Etnohistoria : miradas conectadas y renovadas / compilado por
Mercedes Prieto y Luis Alfredo Briceño. Quito-Ecuador :
FLACSO Ecuador : Ediciones Abya Yala, 2021

xiii, 520 páginas : ilustraciones, figuras, gráficos, tablas.-
(Serie Foro)

Incluye bibliografía

ISBN: 9789978675816 (pdf)
<https://doi.org/10.46546/2021-21foro>

ETNOHISTORIA ; ETNOLOGÍA ; HISTORIA ; CULTURA ;
COSTUMBRES Y TRADICIONES ; ECONOMÍA ;
COMERCIO ; FRONTERAS ; DOCTRINAS RELIGIOSAS ;
INDÍGENAS ; AMÉRICA LATINA. I. PRIETO, MERCEDES,
COMPILADORA II. BRICEÑO, LUIS ALFREDO,
COMPILADOR

302.30285 - CDD

Editorial  FLACSO
Ecuador


ABYA
YALA

F

En la serie Foro se publican obras arbitradas.

Índice de contenido

Agradecimientos	XI
Capítulo 1. Hitos en los estudios de la etnohistoria: una mirada desde los Andes	1
<i>Mercedes Prieto, Luis Alfredo Briceño y Abiud Fonseca</i>	
PRIMERA SECCIÓN	
ARCHIVOS Y CONEXIONES ETNOHISTÓRICAS	
<hr/>	
Capítulo 2. Cómo leer el archivo de Orlando Fals Borda: las huellas de la investigación-acción	46
<i>Joanne Rappaport</i>	
Capítulo 3. La etnohistoria surandina en el siglo XX a partir del Archivo del Curacazgo de Macha Alasaya (ACMA), provincia Chayanta Colquechaca, Norte de Potosí, Bolivia	65
<i>Tristan Platt</i>	
Capítulo 4. Fuentes orales andinas del Libro II de las Memorias <i>antiguas históricas y políticas del Perú</i>, de Fernando de Montesinos (circa 1644), llamado Manuscrito de Quito	99
<i>Frank Salomon</i>	
Capítulo 5. América, las Indias y el Pacífico en el siglo XVI.....	124
<i>Ricardo Padrón</i>	

SEGUNDA SECCIÓN

PAISAJE ÉTNICO E IMPERIO IBÉRICO

Capítulo 6. Mitos primordiales en los escritos de Huarochirí: <i>Chawpiñamca</i> y <i>Cavillaca</i>	158
<i>Lorena Gouvêa de Araújo</i>	

Capítulo 7. La nobleza aborigen de Quito aborda España. Genealogías cacicales en la temprana modernidad, 1580-1630	174
<i>Hugo Burgos</i>	

Capítulo 8. Las cofradías mixtas del nororiente neogranadino, un espacio de construcción de la otredad, 1650-1750	196
<i>María del Pilar Monroy</i>	

TERCERA SECCIÓN

JUSTICIA Y GOBIERNO IMPERIAL EN NUEVA GRANADA Y QUITO

Capítulo 9. Las cacicas de la Audiencia de Quito ante los tribunales de justicia, siglo XVIII	222
<i>Paula Daza</i>	

Capítulo 10. Un pacto tributario caritativo: las respuestas de los indios del norte de la gobernación de Popayán a los cambios planteados por la Corona y sus agentes a finales del siglo XVIII	241
<i>Héctor Cuevas Arenas</i>	

Capítulo 11. “La provincia del exilio y el destierro”. Respuestas a las decisiones de justicia vinculadas al poblamiento español en el Darién, 1768-1810.	258
<i>Daniela Vásquez Pino</i>	

CUARTA SECCIÓN

ORDEN URBANO Y ALTERIDAD

Capítulo 12. El trabajo indígena en la república de españoles: del desarraigo a la hispanización en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVI-XVII	279
<i>Mauricio Alejandro Gómez Gómez</i>	

Capítulo 13. Quito: ciudad de “españoles e yndios”, siglo XVII 297
Carlos Ciriza-Mendivil

Capítulo 14. Comercio y abasto en la economía popular
de Quito: tránsitos, tratos y relaciones, siglos XVIII-XIX. 313
Mireya Salgado Gómez y Eduardo Kingman Garcés

QUINTA SECCIÓN

CONEXIONES FRONTERIZAS EN TIERRAS BAJAS

Capítulo 15. El territorio del Caquetá y la formación del estado
en las fronteras del Putumayo-Aguarico, 1845-1874 332
Camilo Mongua

Capítulo 16. Cotidianidad y ritual en el orfelinato de
San Antonio en La Guajira, 1933-1935 349
Misael Kuan Bahamón

Capítulo 17. Catequesis, civilización y la transformación
de las territorialidades indígenas en Brasil, siglo XIX. 364
Marta Amoroso

Capítulo 18. Memorias del pueblo siona sobre el período
extractivo en el Alto Putumayo. 381
Esther Jean Langdon

SEXTA SECCIÓN

CONVERSIÓN RELIGIOSA, RITUALES Y SUBJETIVIDADES

Capítulo 19. Intermediarios culturales, doctrina y lengua
quechua en Cochabamba, siglo XIX. 401
Fernando Garcés y Alber Quispe

Capítulo 20. Rituales andinos y católicos en las fiestas
del Señor del Árbol 417
Alexandra Martínez Flores

Capítulo 21. A propósito de la conversión. Misioneros, imágenes y transformación en la Alta Amazonía	439
<i>Julián García Labrador</i>	

SÉPTIMA SECCIÓN
OBJETOS Y ESCRITURA

Capítulo 22. La chicha sagrada de los inkas en las crónicas cusqueñas	458
<i>Felipe Vargas</i>	

Capítulo 23. El arte de los queros y las pinturas murales en las “iglesias de indios” en el Perú colonial, siglos XVI-XVIII.	471
<i>Manuel Lizárraga</i>	

Capítulo 24. Proyecto Waka y espiritualidad andina: un ejercicio de curaduría y proceso de investigación-creación en Ecuador	494
<i>María Fernanda Troya</i>	

Sobre la compiladora y el compilador	513
--	-----

Autoras y autores	514
-----------------------------	-----

NOTA DE LA EDITORIAL

En esta compilación encontrarán diversas grafías para un mismo término, por ejemplo, inca (también inga, ynga e inka). La Editorial ha respetado el uso particular que cada autor o autora hace de estos vocablos.

Ilustraciones

Figuras

Figura 3.1. El archivo en 2013.	67
Figura 3.2. El curaca don Agustín Carbajal, en 1971, de cuclillas y con su <i>ch'uspa</i> de coca.	68
Figura 3.3. Invitación de Fausto Reinaga, escritor indio, a Agustín Carbajal a una audiencia con el presidente Obando.	69
Figura 3.4. Pronunciamiento Campesino de Macha, 1963	77
Figura 3.5. Mapa vertical de Macha y Pocoata.	79
Figura 3.6. El patriclán Carbajal en 1971	80
Figura 3.7. Congreso Indigenal de mayo de 1945	81
Figura 3.8. Una mesa tributaria con <i>pillpintu</i> (billetes) e <i>incas</i> (pisapapeles de piedra)	81
Figura 3.9. Recibo por la contribución territorial del segundo semestre de 1937, Navidad	82
Figura 3.10. El curaca recaudador Gregorio Carbajal certifica al cobrador del cabildo Pichichua Timoteo Ramírez con lista de sus terrenos, septiembre de 1984.	86
Figura 3.11. Los ayllus y sus cabildos, con los números de comunarios y montos tributados por semestre, 1978	87
Figura 3.12. Nombramiento de Hilanco Mayor de los siete cabildos de Alacoyana a Carlos Llave	88
Figura 3.13. El “pacto de reciprocidad” entre los <i>ayllus</i> y el Estado . . .	89
Figura 3.14. Agustín Carbajal y Pedro Gómez calculan la primera contribución de 1937	91

Figura 3.15. Gregorio Carbajal	92
Figura 3.16. Primer Congreso de Lengua Quechua: informe de Estanislao Ari dictado con grafofonémica quechua	94
Figura 5.1. El mapa que “inventa” América	126
Figura 5.2. Detalle de la <i>Carta marina navigatoria Portvgallen navigationes</i>	127
Figura 5.3. <i>Carta Universal en que se contiene todo lo que del mundo se ha descubierto fasta agora</i> (Sevilla, 1529)	128
Figura 5.4. El Nuevo Mundo y Asia aparecen como un solo continente continuo en Oronce Finé, <i>Recens et integra orbis descriptio</i> , París, 1534-1536.	129
Figura 5.5. Detalle del mapamundi de Caspar Vopel, copiado por Alessandro Vavassore	130
Figura 5.6. Se trunca la geografía americana en el mapa de Diego Gutiérrez	132
Figura 5.7. El Nuevo Mundo de Sebastian Münster, originalmente publicado en 1538.	134
Figura 5.8. El Pacífico de Münster, detalle de su mapa de Asia.	136
Figura 5.9. Mapa del mundo de estilo macrobiano	140
Figura 5.10. Las partes del mundo como figuras alegóricas femeninas en la portada de Abraham Ortelius, <i>Theatrum Orbis Terrarum</i>	143
Figura 5.11. El mapa oficial de las Indias españolas de Antonio de Herrera y Tordesillas, <i>Descripcion de las Yndias Occidentales</i>	147
Figura 7.1. Teoría de Elman R. Service sobre la formación colonial de la población de Latinoamérica.	175
Figura 7.2. Vida familiar en las parcialidades de Colta, Chimborazo y construcción del ferrocarril Quito-Guayaquil, 1901	178
Figura 7.3. Genealogía abreviada de Hierónimo Puento	185
Figura 7.4. Genealogía abreviada de Alonso Atahualpa	187
Figura 7.5. Imaginario de noble indígena de Quito en traje de español, con daga y espada	191
Figura 16.1. Zona de influencia del orfelinato de San Antonio	353
Figura 18.1. El universo fractal siona	384
Figura 18.2. Distribución actual de las lenguas tukano occidentales.	389
Figura 20.1. <i>Árbol de kishwar</i>	420

Figura 20.2. Imágenes del “Señor del Árbol” esculpidas en el tronco de kishwar	420
Figura 20.3. Banda de pueblo durante la procesión en Cuicuno, Cotopaxi.	424
Figura 20.4. Devotos tocando o colocando dinero a la imagen	426
Figura 20.5. Capariche el domingo, día de la misa campal, 2017.	427
Figura 20.6. Danzantes en la procesión en honor al Señor de Maca, 2018	430
Figura 20.7. <i>Mamaco y pingullero</i> presiden la procesión en honor al Señor de Maca, 2018	431
Figura 22.1. OTABA CALLE, PVCLLACOC VAMRA. La “octava calle” o grupo de edad	459
Figura 23.1. Influencia “mora” en espacios andinos coloniales	473
Figura 23.2. Basilisco bíblico en pintura mural	475
Figura 23.3. Basilisco medieval: monstruo e híbrido	477
Figura 23.4. Par de queros incas con <i>tocapus Tambo Toqo</i>	478
Figura 23.5. Dintel del Amaru Cancha, en Cuzco, con diseño esquemático serpentiforme	480
Figura 23.6. <i>Iglesia de indios</i> , Templo de San Pedro Apóstol de Andahuaylillas, Cuzco	481
Figura 23.7. <i>Uncus</i> incas decorados con <i>tocapus</i> cuadrados concéntricos <i>Tambo Toqo</i>	483
Figura 23.8. Detalle de basilisco en un <i>llimpiscaquero</i> del siglo XVII	485
Figura 23.9. Mujer con follaje vegetal en su mitad inferior, de clara inspiración grotesca, en pintura mural del Templo de San Pedro Apóstol de Andahuaylillas, en Cuzco	486
Figura 23.10. Amaru dragontino reconfigurado en quero de madera policromado del siglo XVII	487
Figura 23.11. “Centauro andino” sobre cabeza de otorongo desde donde sale un arco iris por su boca	488
Figura 24.1. <i>El corazón de oro</i>	494
Figura 24.2. <i>Lxs Enchaquiradx de Engabao</i>	496
Figura 24.3. <i>El corazón de oro</i> . Video instalación	497
Figura 24.4. <i>RI RI RI RI RI RI</i> . Vasijas de piedra tallada con sistema sonoro (fragmento)	505

Figura 24.5. <i>RI RI RI RI RI RI</i> . Instalación + registro de acción ritual sonora	506
Figura 24.6. <i>Umawaka</i> (detalle). Sofía Ferrín. Instalación con libros y papel	508
Figura 24.7. <i>Lecturas, miradas y grafías</i> . Eduardo Kingman Garcés.	509
Figura 24.8. <i>Sinchi Wakañan, arte desde otro saber</i> . Caraguay	511

Tablas y gráficos

Tabla 1.1. Temas y localización de las ponencias presentadas al I Congreso Internacional de Etnohistoria, Buenos Aires, 1989	24
Tabla 1.2. Temas de las ponencias presentadas al X Congreso Internacional de Etnohistoria, Quito, 2018	25
Tabla 3.1. El primer período de la tributación bajo Agustín Carbajal, 1937-1954 (en bolivianos)	83
Tabla 18.1. Diferenciación étnica a principios del siglo XX, según las narrativas de los siona de Buenavista.	390
Gráfico 8.1. Sistema de cargos en las cofradías de la Natividad y del Rosario, 1650-1700	203
Gráfico 8.2. Sistema de cargos en las cofradías de la Natividad y del Rosario, 1700-1750	204

Capítulo 8

Las cofradías mixtas del nororiente neogranadino, un espacio de construcción de la otredad, 1650-1750

María del Pilar Monroy

En este capítulo analizo el proceso de mestizaje de las cofradías con el fin de demostrar cómo en su interior se estableció un “pacto de convivencia”. Las cofradías, en tanto cuerpos corporativos, desarrollaron mecanismos de dominación, pero también permitieron que hubiera formas de negociación, rechazo y compromiso entre españoles e indígenas. Unos y otros participaron de manera activa en la definición y desarrollo de la corporación y, durante este proceso, construyeron una visión del otro, del extraño quien a, medida que avanzaba el tiempo, comenzaba a ser asimilado en sus referentes culturales. A partir de los libros *Cofradía de la Natividad* y *Cofradía del Rosario* del pueblo de indios guane que habitaban en Moncora, ubicada al nororiente colombiano, es posible examinar cómo indígenas y españoles configuraron un orden corporativo que duró doscientos años aproximadamente. Abordaré el tema de la consolidación de las cofradías en este pueblo de indios, de 1650 a 1750, es decir, el período en el que españoles e indígenas estructuraron un tipo de comportamiento para adaptarse a los procesos socioculturales propios del antiguo régimen.¹

¹ Expresión utilizada por Alexis Tocqueville para hacer referencia a la sociedad monárquica y señorial previa a la Revolución Francesa de 1789. Para Annick Lempérière, la palabra colonial puede designar realidades absolutamente idénticas a lo largo de tres siglos; más si se piensa en la diversidad de “realidades” que supone la existencia de un conjunto territorial y humano del tamaño de la América española, por lo cual algunos historiadores han adoptado la costumbre de evocar ciertas realidades socioculturales y políticas hispanoamericanas bajo el término “antiguo régimen”. Este alude al conjunto de instituciones monárquicas, corporativas y estamentales dentro de las cuales se

Otredad y cofradías mixtas

La cofradía fue una institución impuesta por los colonizadores españoles, con el objeto de apoyar la inclusión individual y colectiva de los habitantes al sistema colonial. Sin embargo, al poco tiempo de su introducción, fue adoptada como parte de la cultura de los propios grupos colonizados (Palomo Infante 2009, 15). En la historiografía se ha reconstruido la importancia que tuvieron dichas corporaciones en la evangelización de los pueblos, para afianzar el orden social y religioso de la monarquía hispánica (García Ayluardo 2015; Martínez López-Cano, Von Wobeser y Muñoz 1998; Lavrin 1980). De igual forma, se ha analizado la apropiación por parte de los conquistados quienes se adaptaron y configuraron la institución colonial bajo sus propios términos (Carmagnani 1988; Celestino 1997; Farris 2012). A pesar de la amplia bibliografía existente sobre la temática, poco se ha analizado respecto de cómo este espacio corporativo fue el centro de las relaciones socio-culturales entre españoles e indígenas, y de cómo se desarrolló un tipo de convivencia que permitió a los dos grupos acoplarse al nuevo orden social y construir referentes culturales sobre el otro.

La *otredad* durante la colonización plantea cuestiones sobre aquella mirada a lo otro existente, en tanto vencedor o vencido, mirada que los empuja a conocer, comprender y asimilar el “otro-extraño”. En esta construcción ocurren préstamos culturales e incorporación de lógicas heterogéneas. A medida que se establece una relación con el “otro” se suceden formas de comunicación, intercambios y diferenciación de las concepciones del mundo. Esto acontece a partir del sometimiento y alienta la elaboración de identidades de cada uno de los grupos. Dicho proceso comenzó a través del intercambio cultural que tuvo lugar en medio de las actividades guerreras, como lo señala Marta Herrera Ángel.

Las prácticas guerreras llevan a los grupos involucrados a hacer una “lectura” de los modos de operación del enemigo y, en esta medida, de sus pautas culturales. La agresión y el intercambio bélico no constituyen entonces “violencia pura”, sino que se practican en el marco de unos

desempeñaba el quehacer social, y en el que acontecieron incesantemente creaciones, innovaciones, hibridaciones, mutaciones por parte de diversos actores sociales (Lempérière 2004, 19-22).

referentes culturales que se pueden ver confrontados en la contienda, en caso de que el oponente no comparta los propios. En esa medida el intercambio bélico es eminentemente cultural y su práctica implica comunicación, préstamos culturales, recontextualización de la información y, en últimas, aprendizaje (Herrera Ángel 2016, 10-11).

Identidad y otredad se entrecruzan y se constituyen mutuamente; el mundo blanco y eurocéntrico crea al “otro” mientras le impone unas formas específicas de conocer y habitar el mundo (Quijano 1993). Así, no es posible concebir lo blanco sin lo negro y lo indígena, y estos sin la referencia a lo blanco. Pero esta relación no se da de manera unilateral, “desde arriba”, pues existe al mismo tiempo una aceptación no formal de los dispositivos culturales del otro que es negado. Ambos grupos, colonizado y colonizador, se ven obligados a transferir conocimientos y pautas culturales para relacionarse en un espacio que comienza a ser cohabitado. Los préstamos culturales en el período colonial se llevaban a cabo en la vida cotidiana y, si bien se configuraba un orden social de manera normativa y clasificatoria, la realidad parecía ser más heterogénea y discontinua.

En la historia colonial se ha subrayado la importancia que tuvo el establecimiento de un mundo segregado, en el que blancos, indígenas y negros no podían estar juntos. La distinción entre español e indio, enraizada en la prominencia demográfica y laboral de los conquistados, fue un criterio de ordenamiento social. Este se expresó de varias maneras, por ejemplo, en la insistencia de organizar dos repúblicas separadas (Zambrano 2011, 258) en las ciudades del interior de la Nueva Granada; la condición racial definía, en forma absoluta, la calidad de las personas (González 1996, 314). Sin embargo, pese a las rígidas limitaciones sociales y espaciales, la interacción de los grupos sociales ocurría. Existían espacios porosos donde las fronteras sociales no estaban demarcadas, lugares en los que era imprescindible que indígenas y españoles tuvieran acercamientos cotidianos. La mayoría de mestizos, blancos pobres, ricos y esclavos no vivía dentro del pueblo de indios, pero se mantenían permanentemente vinculados dada la periodicidad de los mercados y de los servicios religiosos que allí se prestaban y a los cuales les era forzoso asistir (Herrera Ángel 2002, 34).

A pesar de las rígidas normas sociales, se institucionalizaron espacios donde indígenas y españoles podían estar juntos, uno de ellos fueron las cofradías mixtas. En los pueblos de indios, donde la población de españoles era reducida –sobre todo en los primeros tiempos de la Colonia–, curiosamente, se fundaron cofradías mixtas. Los peninsulares aún eran insuficientes para fundar ellos solos una asociación, por lo que prefirieron juntarse con la gente nativa (Palomo Infante 2009, 64). Además, estas corporaciones ayudaban en el adoctrinamiento de indios. De esta forma, la convivencia entre españoles e indígenas servía para moldear el comportamiento de estos últimos con el fin de convertirlos en buenos cristianos.

En las cofradías mixtas los indígenas asimilaban las normativas del orden hispánico y trataban de acoplarlas a sus sistemas de creencias y a sus formas de acción. En este proceso construían una visión del otro y de sí mismos. Igualmente, los españoles, durante la prédica de la doctrina cristiana, construían un referente acerca del otro y sobre el grupo social al que pertenecían. Ambos colectivos se vieron abocados a interpretar elementos desconocidos en los que se sustentaban visiones de mundo y debían dar paso a la fundación y desarrollo de una institución colonial.

Los indígenas materializaban su comprensión de la matriz política, cultural y económica del orden colonial a través de las fiestas religiosas. En estas se esforzaban por expresar el peso de la representación política y económica en los pueblos de indios. Durante la organización y desarrollo de las actividades festivas trataban de experimentar el “ser cristiano”; por esto, las cofradías se convirtieron en lugares ideales para llevar a cabo estrategias de negociación y resignificación de su concepción de mundo dentro del orden corporativo.

En las cofradías mixtas los españoles trataron de mantener las normativas de las corporaciones, pero esto no significó la reducción del elemento indígena. En la Cofradía de la Natividad y en la Cofradía del Rosario del pueblo de Moncora, indígenas y españoles buscaron ser protagonistas de sus colectividades a través de la renovación anual de su membresía en la corporación. Así, esta se constituyó en el centro de la identidad parroquial de los pueblos de indios en el siglo XVII. Las cofradías se caracterizaban por ser los lugares de asociación más inmediatos que tenían los sujetos del antiguo régimen.

Aunque la mayor parte de las fuentes documentales sobre cofradías las presentan según el grupo social –por ejemplo, cofradías blancas, indígenas y negras–, en el nororiente de la Nueva Granada es posible rastrear cofradías mixtas. Estas eran espacios formales donde indígenas y españoles compartían la capilla como lugar de culto y de todo tipo de obligaciones para su funcionamiento. Las cofradías mixtas revelan, por un lado, el pragmatismo del proyecto evangelizador para la enseñanza del orden cristiano y, por otro, la igualación jerárquica entre los dos grupos sociales.

En las cofradías mixtas del nororiente neogranadino es posible identificar un ritmo de desarrollo. En los primeros años (1632-1650) la Cofradía de la Natividad y la Cofradía del Rosario se caracterizaron por experimentar la fundación e instauración del marco normativo de la corporación. Durante estos años, la Iglesia se encargó de vigilar el desarrollo del rito católico según los preceptos del Concilio de Trento y de hacer cumplir las Constituciones sinodales. En este primer momento, indígenas y españoles comenzaron a convivir y los nuevos marcos normativos impuestos, por los colonizadores, definieron las formas de relación.

En el segundo período (1650-1750), en la Cofradía de la Natividad y en la Cofradía del Rosario se consolidó el proceso electivo de cargos, el sistema crediticio y el desarrollo anual de las fiestas religiosas. Así, los indígenas del pueblo de Moncora interiorizaron la matriz cultural del mundo hispano y aspiraron obtener los cargos de representación más importantes de la corporación. En este momento la evangelización pasó a un segundo plano; tanto españoles como indígenas ya eran partícipes de estas corporaciones, concurrían a las fiestas y otorgaban importancia a sus membresías (García 2017, 225).

Los indígenas guanes del pueblo de Moncora habían cambiado como resultado del proceso de colonización, pero seguían identificándose como parte de un grupo étnico. En las cofradías, el sentimiento de pertenencia tuvo un papel singular, pues llevó a sus miembros a luchar por intereses comunes y a crear redes de solidaridad y ayuda mutua (Palomo Infante 2009, 17). En esta etapa, la extrañeza había sido superada y los indígenas advertían que el mundo hispano podía ser aprehendido y emulado, al mismo tiempo que podían conservar sus referentes sociales y culturales.

Por último, en el tercer período (1750-1812), el orden corporativo de las cofradías comienza a transformarse a partir del desarrollo del modelo de parroquialización en la Nueva Granada, un tipo de innovación urbanística que consistía en redimensionar el papel de las parroquias como jurisdicciones (Pérez Pinzón 2013, 298). En términos generales, se consentía que los vecinos blancos que compartían el espacio de culto con los indígenas, trataran de separarse de ellos y construyeran un nuevo poblado. Un número considerable de parroquias se creó a partir del interés de sus feligreses que tenían serias dificultades para asistir al culto dispuesto en algunas parroquias, villas o ciudades establecidas (Pérez Pinzón 2013, 303), pues blancos, negros, indígenas, entre otros actores sociales, compartían el área de culto, en contra del principio de segregación étnica.

En este período se experimenta un proceso de regresión de la otredad. Al optar el reformismo borbónico por desmontar los resguardos y las cofradías, la población blanca y mestiza ocupó y remató los bienes comunales. Pese a esto, a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX los indígenas realizaron importantes esfuerzos por reclamar sus tierras y conservar sus cofradías.

Me concentraré en el segundo momento de las cofradías del pueblo de Moncora, tiempo en el cual el orden corporativo cumplía un doble objetivo en los pueblos de indios: la administración económica de algunos bienes comunales y el fortalecimiento de la religiosidad en esos pueblos. De 1650 a 1750 el mundo indígena asimiló algunos elementos hispánicos para continuar como comunidad.

Participación indígena en las cofradías mixtas

Luego de la presión colonial y la desestructuración económica y cultural de las poblaciones indígenas, se inicia un proceso de adaptación que comienza en la segunda mitad del siglo XVII. Esta se expresa en el nororiente neogranadino a través de la fundación de cofradías: la Cofradía de la Natividad, erigida en 1625, y la Cofradía del Rosario, establecida en 1638. Las dos corporaciones estuvieron controladas por la Orden de Predicadores, quienes vigilaron el sistema electivo de cargos y llevaron un registro de los ingresos y egresos de las cofradías; también se esforzaron por cumplir las recomendaciones de los visitadores eclesiásticos.

En el período comprendido entre 1650 y 1750 se consolidó la asimilación de un modo de vida que permitió a los indígenas encontrar formas de convivencia social más parroquiana y local (Palomo Infante 2009, 139). A pesar de las diferencias étnicas, tanto indígenas como españoles debían acatar los mismos marcos normativos y compartir idénticas obligaciones como la celebración de festividades, el pago de derechos eclesiásticos, la entrega de cera para las actividades litúrgicas y la asistencia a las diferentes formas de devoción de los dominicos. Cumplir con cada una de estas actividades a favor de la corporación convertía a indígenas y españoles en cofrades.

Las corporaciones religiosas fueron útiles para los indígenas ya que les permitían reestructurar el orden social en los ámbitos económico y religioso. Entre las actividades principales de las cofradías se encuentra la elección de cargos. En 1654, por ejemplo, en el pueblo de Moncora fueron elegidos mayordomos españoles el capitán Francisco Arellano y Martín Sánchez, y mayordomos indígenas don Juan Buitrago y Andrés.

En el pueblo de Moncora en doce días de El mes de septiembre de mil seiscientos y cincuenta Y cuatro años estando en la iglesia de Dicho pueblo juntos y [congregados] como lo tienen los hermanos de la cofradía de la Natividad Para [elegir] que saque el Pendón eligieron por votos Secretos a don Juan sabarique gobernador Del pueblo y compañero a don Francisco Ortiz mayordomos españoles al Capitán Francisco Arellano y a Martin Sanchez Y de los naturales Andres [...] y a Don Juan Buitrago, los cuales [aceptaron] los [cargos] Y prometieron hacer su oficio por lo Que todo lo que se hizo en Presencia del padre Francisco Ortiz Galiano cura del Dicho pueblo.²

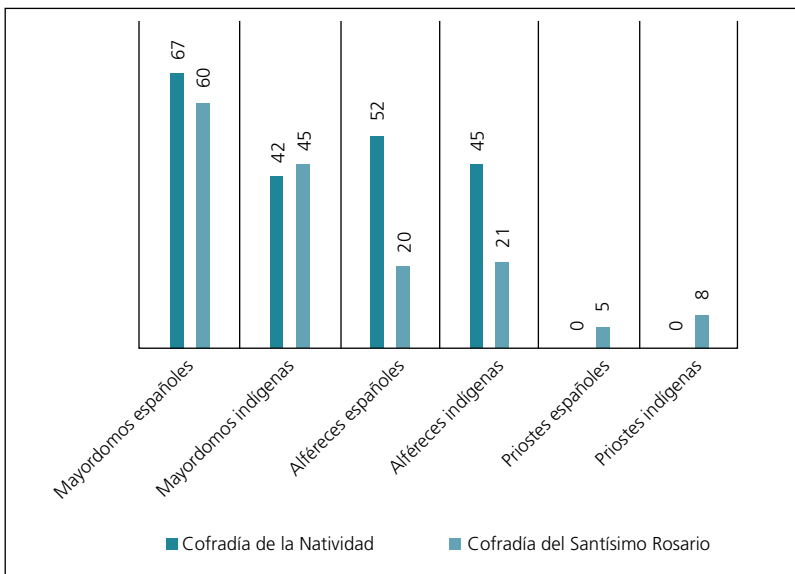
A lo largo de la vida de las cofradías, los indígenas se apropiaron de la estructura electiva de la corporación religiosa y de cada una de sus actividades. Aunque españoles e indígenas compartían un mismo espacio, las dos colectividades estaban claramente diferenciadas. Como se observa en la elección de 1654, cada grupo étnico contaba con representantes en la cofradía y estos pertenecían a la élite de su adscripción. A pesar de la

² Archivo Histórico Regional de Santander (en adelante AHRS), *Libro de la Cofradía de la Natividad*, Parroquia de Santa Lucía Guane, microfilm 1699197.

desestructuración de su orden social, los indígenas conservaban símbolos de distinción y una memoria colectiva de su estructura política de antes de la conquista, la cual fue denominada por los españoles como *cacicazgos* organizados espacialmente en parcialidades.³

Sin embargo, entre la segunda mitad del siglo XVII y la primera mitad del siglo XVIII se observan importantes variaciones del sistema electivo, como se puede apreciar en los gráficos 8.1 y 8.2.

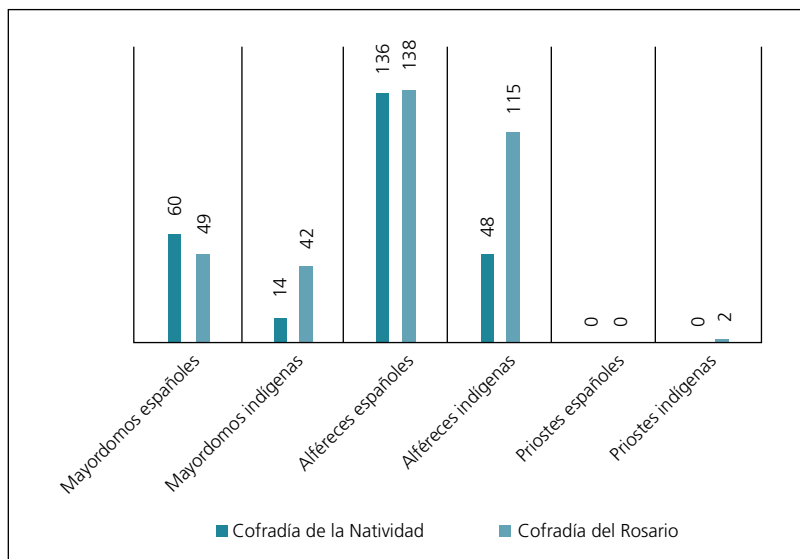
Gráfico 8.1. Sistema de cargos en las cofradías de la Natividad y del Rosario, 1650-1700



Fuente: *Libro de la Cofradía de la Natividad*, parroquia de Santa Lucía Guane y el *Libro de la Cofradía y Hermandad de Nuestra Señora del Rosario* del AHRS, microfilm 1699197.

³ Según Carolina Ardila Luna (2015), los guane estaban organizados socialmente en una confederación incipiente de *cacicazgos*; la autora parte del texto de Elman Service (1975) *Origins of the State and Civilization*, quien considera que los *cacicazgos* se transformaron de *cacicazgos* independientes a confederación de *cacicazgos*. Los guanes estaban transitando hacia el último proceso estatal de los *cacicazgos*. Este pueblo reconocía la superioridad de un *cacique*, Guanentá, quien ejercía control sobre otros *caciques* menores, sin embargo, para Ardila Luna no era simplemente el ejercicio de poder hacia un grupo de personas, sino que implicaba el control de todo el territorio. Con la conquista, los españoles transformaron el territorio guane al construir nuevas territorialidades, expresadas en provincias, ciudades y pueblos. Pero en la Colonia la estructura social de los guane parece no haberse modificado de manera significativa, y tanto indígenas como españoles reconocieron la autoridad del *cacique* y los capitanes de cada grupo, como una estrategia para mantener el control sobre el territorio.

Gráfico 8.2. Sistema de cargos en las cofradías de la Natividad y del Rosario, 1700-1750



Fuente: Libro de la Cofradía de la Natividad, parroquia de Santa Lucía Guane y el Libro de la Cofradía y Hermandad de Nuestra Señora del Rosario del AHRS, microfilm 1699197.

En el primer corte temporal (1650-1700), los dos grupos poblacionales ocupan el sistema de cargos de las dos cofradías en un número relativamente proporcional, con 127 mayordomos españoles, 87 mayordomos indígenas, 72 alféreces españoles y 66 alféreces indígenas. La diferencia de la participación entre españoles e indígenas en el cargo de mayordomía corresponde a 46 %. Entre 1700 a 1750 se puede observar que la participación de mayordomos españoles decrece en las dos cofradías en un 14 % y de indígenas en un 36 %, 109 españoles ocupan el cargo frente a 56 indígenas.

En el segundo corte temporal (1700-1750) la representación de alféreces en los dos grupos poblacionales es representativa. En el de los españoles asciende a 281 % y en el de los indígenas al 147 %; el número de alféreces españoles pasa del primer corte temporal al segundo, de 72 a 274, y en los indígenas de 66 a 163. Esto se debe a que la participación era colectiva, es decir, en una elección podían ser elegidos más de tres

alférezes con compromisos compartidos. La obligación fundamental del alférez era la organización de la fiesta anual a las advocaciones religiosas. El cargo de mayordomía, en cambio, suponía una mayor responsabilidad, ya que el mayordomo se encargaba de administrar los recursos de la cofradía, como agrupar los pagos colectivos y financiar una parte de las celebraciones festivas.

Con respecto a las dos corporaciones del pueblo de Moncora, la Cofradía de la Natividad experimentó una reducción de la participación indígena. Entre 1650 y 1700 pasan de ocupar el cargo 42 mayordomos indígenas a desempeñarlo solo 14, de 1700 a 1750, por lo que decrece en un 67 %. No sucede lo mismo en la Cofradía del Rosario, pues 42 indígenas ocupan dicho cargo frente a 49 españoles. Ocurre lo mismo en el cargo de alférez, entre 1700 y 1750, ya que 115 indígenas lo ejercen frente a 138 españoles. La diferencia de la participación indígena en el sistema de cargos en la Cofradía del Rosario no fue significativa.

Por consiguiente, en la segunda mitad del siglo XVII (1650 a 1700) hay una ocupación relativamente proporcional en el sistema de cargos, los indígenas son integrados a la cofradía y participan indistintamente como mayordomos y alférezes. En cambio, en la primera mitad del siglo XVIII (1700-1750) se fortalece el ámbito electivo español, en particular en la Cofradía de la Natividad, donde la participación indígena comienza a ser secundaria. En consecuencia, los indígenas se esfuerzan por conservar su representación en la Cofradía del Rosario, que surge 13 años después. En esta, los dominicos llevaron a cabo diversas prácticas de devoción, como el rezo del rosario, peregrinaciones y procesiones, actividades que quizás permitían a los indígenas reelaborar una concepción religiosa ligada al territorio.

En las cofradías mixtas, los indígenas afianzaron su representación social y política a través del sistema de cargos. En la Cofradía de la Natividad el elemento hispano se consolidó en el siglo XVIII, mientras que los indígenas trataron de contrarrestarlo en la del Rosario al ocupar, de manera equiparable, los principales cargos de representación. Ambos grupos afianzaban una posición de dominio expresada en la pertenencia étnica y creaban un imaginario de redes parentales, de relaciones de compadrazgo, de autoridades ancestrales como gobernadores y caciques, o de autoridades que remitían a la instauración de un nuevo orden

social, como los capitanes en el caso español. Estas marcadas diferencias encontraron, en las cofradías mixtas, un espacio de recreación de identidades, al mismo tiempo que un tipo de convivencia social en el que las obligaciones colectivas muchas veces suponían una carga. Con todo, las celebraciones religiosas y festivas cimentaron la creación de nuevas identidades asociadas a la parroquia.

No solo los hombres integraban estas corporaciones, las mujeres ocuparon también cargos de representación en las cofradías mixtas. Mujeres españolas e indígenas participaron como alféreces y mayordomas durante lapsos cortos (no más de tres años) desde 1678 hasta 1785. Eran las encargadas de arreglar, vestir los altares y estar pendientes del estado de las imágenes religiosas, actividades que eran signos de distinción. Las alféreces eran elegidas por el conjunto de los cofrades, aunque su inclusión era moderada pues no se les permitía administrar las cofradías.

Antes de las reformas borbónicas la participación femenina no era un hecho excepcional. Mayordomas españolas como Michaela de Uribe, Amria Maldonado, Lucía Rico, Gregoria Huérfano y Ambrosia de Uribe integraron la Cofradía de la Natividad, en 1728; al siguiente año, María Aquichire fue elegida como alférez; en 1732, se presentaron de manera colectiva Pedronila Petaquero de Guanenta, María Aquichire de Corata y María de Chuaguete. Aunque su participación era más bien limitada y controlada, sin ser del todo excluidas, las mujeres tenían sus espacios mucho más en la iglesia que en la calle. Sin embargo, en la segunda mitad del siglo XVIII la asistencia femenina comenzó a cuestionarse (Carbajal López 2016, 70).

Mujeres y cofradías no eran una asociación que pasara de manera positiva en la mente de los reformadores y de los cofrades, de manera más explícita las mujeres no podían hacerse responsables de las cofradías y su integración en ellas debía limitarse [...] el principio fundamental de la participación femenina era, pues, la decencia, siempre en peligro por la presencia y porte de las mujeres (Carbajal López 2016, 66).

En la siguiente centuria, los cargos de la cofradía debían ser ocupados exclusivamente por hombres. Las nuevas normativas determinaban que las mujeres no podían ser responsables de las cofradías y su integración

debía restringirse. El principio que guiaba a magistrados y fiscales para excluirlas de la corporación era evitar que en las reuniones se mezclaran personas de ambos sexos (Carbajal López 2016, 71). La interacción de sexos en un mismo espacio era peligrosa, la calidad y el honor de sus asistentes podía estar en riesgo. Aunque en las Constituciones y en las visitas eclesiásticas de las cofradías del pueblo de Moncora no se encuentran dichas disposiciones, se evidencia que a partir de 1785 las mujeres dejaron de tener un rol en las corporaciones. Las últimas en hacer presencia fueron las alféreces españolas Rosa Pérez, Juliana de León, Juana Vero, Victoria Mancilla, María Francisca Tabares y la indígena Ana María Chacón. Desde 1678 mujeres como Juana Chireo, María Sinuco, Ana María Guatesique, María Aquichire, Thomasa Lubigara, Salvadora Corata, entre otras, ostentaron cargos de representación en las cofradías. Así, a finales del siglo XVIII se constata la supresión del único espacio público donde las mujeres podían ser elegidas sin distinción étnica, y donde la alternancia permitió que indígenas y españolas ejercieran, de manera equitativa, el cargo de alférez por más de cien años.

Obligaciones económicas

No solo el sistema de cargos fue un elemento central en las cofradías, el interés económico también era parte de su vida. A ella contribuyeron los indígenas en el primer período a través de la entrega de donaciones en especies, tales como mantas de algodón, retablos, campanas, candeleros de plata e instrumentos musicales como chirimías y flautas.⁴ Las primeras donaciones provenían de la élite indígena y de la élite española, que entregaban adicionalmente un capital inicial para fundar las cofradías. Además de esta dotación, las corporaciones debían asegurar entradas regulares que permitieran el funcionamiento de la iglesia y el desarrollo de las actividades religiosas. Esto se lograba mediante el aporte que realizaba cada uno de los cofrades a través de las limosnas; estas contribuciones eran registradas por el cura párroco en los libros de cofradías revisados por el visitador eclesiástico quien emitía un concepto sobre la

⁴ AHRS, *Libro de la Cofradía de la Natividad*, Parroquia de Santa Lucía Guane.

administración de la corporación. Los aportes que realizaban los cofrades garantizaban el incremento de los recursos, objetivo fundamental de la institución, aunado a la visión de ganar las gracias y las indulgencias que esta les ofrecía.

En las cofradías mixtas, españoles e indígenas debían cumplir con diversas obligaciones económicas, que consistían en entrega de limosnas, pagos por servicios parroquiales como misas y sacramentos, remuneración al cura párroco, entrega regular de cera para la elaboración de velas, así como arcos para adornar el altar y, por último, debían subvencionar el costo de las imágenes religiosas y la reparación de la capilla. Todas estas obligaciones suponían un gravamen más para los cofrades; cada uno representaba una fuente de ingresos que hacía posible la construcción y mantenimiento de la iglesia, de ahí la importancia de incorporar a los indígenas a las cofradías, pues ellos pagaban de manera preceptiva su conversión.

La administración de la doctrina ocasionaba gastos que no alcanzaban a ser cubiertos por la Corona ni por los encomenderos, por lo que el peso de este costo recayó sobre los pueblos de indios. El orden colonial impuso a los indígenas obligaciones tributarias, servicios personales y cargas eclesiásticas, que se efectuaban de manera visible en las corporaciones. El cobro del *cuartillo* a los indígenas era una de ellas.

Mandó su Merced que el dicho Julio de Laguna mayordomo habiendo tomado estas por el padre Francisco Ortiz Galiano Cura doctrinero de este pueblo aquí dado comisión para este efecto sin ninguna limitación y hasta más personas se deben tomar diligencias para que pudiese hacer dicha comisión [...] la cantidad o cantidades a costa de la dicha cofradía se haga y conforme a la propuesta de los caciques y capitanes y se ha dicho padre doctrinero en lo que buenamente puede convivir a los naturales de este pueblo de su obligación antes bien encarga al dicho padre cura que o fuere cumplan siempre su obligación de dar el cuartillo [...] En esta Santa cofradía cumplieron su obligación firmo el dicho padre cura estando presentes el presente Notario notifique a los dichos caciques y capitanes.⁵

⁵ AHRS, *Libro de la Cofradía de la Natividad*, Parroquia de Santa Lucía Guane.

En la primera visita eclesiástica realizada en 1650 se verifica el pago del *cuartillo* al mayordomo Julio de Laguna y se insta al cura Francisco Ortiz Galeano a realizar diligencias, es decir, que visite los pueblos de indios que integran su curato con el fin de constatar la población que tiene a su cargo. Para llevar a cabo sus funciones, el cura se apoyaba en los caciques y capitanes, con el fin de que los “naturales” cumplieran sus compromisos. Las autoridades indígenas fueron los intermediadores socioculturales principales, que permitieron el flujo del tributo y los productos hacia la corporación.

Los indígenas acudían a los mayordomos –representantes de la élite del pueblo– para entregar sus obligaciones y estos efectuaban los pagos al cura, al terminar las celebraciones religiosas. Por ejemplo, en 1731 el padre Francisco Basilo Benavidez registró la dotación que hicieron los indígenas de “sesenta y cinco pesos de crédito a la capellanía y sesenta y tres pesos de derechos de misas por todo el año incluidos los sábados y los aniversarios, además entregaron cera a Don Andrés Guillen y luego volvieron a reelegir mayordomos”.⁶

Los indígenas contribuían económicamente a las cofradías, a pesar de la cantidad de gastos que estas generaban; lo hacían quizás porque eran el único espacio colectivo que tenían a su alcance para expresar de alguna forma sus creencias. En las cofradías la vida espiritual estaba directamente relacionada con los compromisos económicos. Celebraciones, fiestas y rituales tenían un costo, pues se requería pagar los derechos de celebración al cura, elaborar arcos y cera para adornar los altares y que algunas veces se permitiera comprar pólvora para cerrar las fiestas.

En 1677, los caciques de diferentes parcialidades –como don Cristóbal de Moncora, don Andrés Guatecique, don Diego de Butaregua y otros– solicitaron al cura del pueblo la celebración de misas cantadas. “Todos puestos a nombre de los demás indios sujetos dijeron que para el día de Nuestra Señora de la Natividad en esta santa Iglesia que a su cargo tiene entregan cada año noventa pesos [...] Por gastos en cada sábado se diga una misa cantada a la Virgen Santísima [...] y sean obligados los hermanos del pueblo a venir a dicha misa”.⁷ Los caciques entregaban

⁶ AHRS, *Libro de la Cofradía de la Natividad*, Parroquia de Santa Lucía Guane.

⁷ AHRS, *Libro de la Cofradía de la Natividad*, Parroquia de Santa Lucía Guane.

90 pesos anuales por misas cantadas e instaban a los indígenas a asistir. El pago evidencia la preocupación que tenían los caciques por afianzar las festividades religiosas en los pueblos indígenas en torno a la cofradía y por congregarles alrededor de una actividad cristiana con un barniz lúdico, como eran las misas cantadas.

El cura que tomó la solicitud afirmaba que “dichos caciques de su voluntad así lo establecieron”. Llama la atención que las misas cantadas no nacieran de un acto impositivo, sino de la resolución de los caciques, pues seguramente para ellos las cofradías eran lugares formales del nuevo orden social donde podían exteriorizar, con mediano alcance, su concepción del mundo articulada al programa católico de esas corporaciones. Sin embargo, no contamos con documentación donde se describa cómo procedían; el único registro son los libros de cofradías escritos por los curas en los cuales la autoridad eclesiástica no se detiene a presentar el desarrollo de las actividades religiosas. Igualmente, no se encuentran anotadas acciones de disenso por parte de los indígenas para asistir a ellas a pesar de los costos que comprendían.

Ello nos hace pensar, como sostiene Palomo Infante, que “estos gastos rituales eran uno más de los mecanismos utilizados por la población india para reestructurar su ámbito cultural” (2009, 227), pero en el pueblo de Moncora esta reestructuración se efectuó en el interior de un espacio que era compartido con los españoles. Probablemente, las actividades religiosas que recreaban eran limitantes, lo que les condujo a reinventar sus actos religiosos integrándolos a las normativas cristianas. Las misas cantadas financiadas por los caciques eran un tipo de adopción de los rituales católicos bajo sus propias prerrogativas.

Los mayordomos eran los directamente responsables de aumentar los bienes de las cofradías, cada vez que se renovaban los cargos debían rendir cuentas. Esto conducía a que los cofrades optaran por su reelección o por elegir nuevos candidatos. En las cofradías mixtas el principal cargo de representación era compartido, mayordomos españoles e indígenas eran llamados a “ajustar cuentas”. Por ejemplo, ante el retraso por el pago de los servicios del cura, el visitador eclesiástico Francisco Murillo Belaz instó a los dos mayordomos a responder por el estipendio.

En el pueblo de Moncora a veinte y nueve días del mes de febrero de mil y seiscientos y cuarenta y nueve años el Señor Doctor Don Francisco Murillo Belaz cura y vicario de la ciudad de Vélez y visitador de dicha ciudad y de todas las demás de su comisión por el ilustrísimo arzobispo de este Reino dijo que habiendo visto el libro de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario por ajustar las cuentas de dicha cofradía que le deben dar de un año de la comisión del Padre Francisco Ortiz Galiano en bastante forma pague juntos los mayordomos de dicha cofradía les tome cuentas y las ajuste con cargo y descargo.⁸

Españoles e indígenas compartían responsabilidades y estaban atentos a ocupar los cargos de representación y administrar la vida económica de la corporación, en particular lo relacionado al crédito. En los libros de cofradía los datos de ingresos y egresos eran diversos y se producían de manera indistinta en patacones, pesos y reales; se efectuaban préstamos y pagos de dinero entre cofrades y a la cofradía, al mismo tiempo. Era común que las cuentas se anotaran de esta forma:

Y habiéndole pagado al padre cura su capellanía sobraron veinte y nueve patacones y un real de los cuales llevó don Francisco Cabarique cuatro pesos con obligación de volver cinco de aquí en un año, o alpargates, don Agustín llevó cinco con obligación de seis en la misma especie y se le dieron al padre cura ocho patacones [...].⁹

En la administración económica de la cofradía españoles e indígenas estaban integrados al sistema crediticio. En 1694, luego de pagar la capellanía, “Don Francisco Cabarique y Don Agustín solicitaron dinero con obligación de devolver un peso de más, de igual forma se contabiliza el pago del servicio al cura y la deuda que tienen los cofrades por 22 pesos”.¹⁰ Sin embargo, los españoles conocedores del sistema crediticio utilizaron la corporación para habitualmente efectuar préstamos e integraron a los indígenas en esta actividad. Los préstamos eran irregulares, pero permitían generar un tipo de capital para otorgar créditos a

⁸ AHRS, *Libro de la Cofradía de la Natividad*, Parroquia de Santa Lucía Guane.

⁹ AHRS, *Libro de la Cofradía de la Natividad*, Parroquia de Santa Lucía Guane.

¹⁰ AHRS, *Libro de la Cofradía de la Natividad*, Parroquia de Santa Lucía Guane.

partir del interés anual que se percibía. Pese a esto, las cofradías nunca lograron nivelar los ingresos y los egresos, como tampoco alcanzaron a acumular bienes ni capital líquido.

Indígenas y españoles hacían uso del crédito que ofrecía la cofradía, como se observa en el siguiente extracto:

A don Juan Valencia se le entregaron dos pesos y aceptaron sus oficios ante el señor don Diego de Arteaga y Velasco Cura vicario de dicho pueblo, de los treinta pesos llevó Cristóbal Quecho ocho con obligación de dar dos que más por un año, don Juan Granados llevó tres pesos con obligación de dar cuatro, Alonso cacique de Chaguete llevó dos pesos con obligación de dar 20 reales lo certifico y lo firmo yo Pedro Gonzalez de Noriega notario del juzgado eclesiástico en diez de septiembre de mil seiscientos noventa y ocho.¹¹

Españoles como Juan Valencia y Juan Granados solicitaron dinero a la corporación con el compromiso de devolver un peso de más; sin embargo, el monto del interés en la cofradía no era homogéneo, algunos pagaban dos pesos de interés por ocho pesos prestados, como en el caso del cacique Alonso de Chaguete, que se comprometió a pagar 20 reales de obligación por 2 pesos entregados. La capacidad que tenían las cofradías para realizar préstamos a españoles e indígenas no solo era posible por los intereses ganados, sino también por otra fuente de ingresos: las limosnas entregadas por los indígenas durante las celebraciones religiosas. La devoción de los cofrades permitía dinamizar los ingresos de la cofradía, en particular las misas cantadas, auspiciadas primero por los caciques y luego por los mismos indígenas.

En el pueblo de Moncora en diez y siete de diciembre de mil seiscientos noventa y nueve años el señor doctor Don Diego de Arteaga y Velasco cura excelentísimo de dicho pueblo y de la villa de Santa Cruz y San Gil. Comisionado y subdelegado de las santas cruzadas y juez por diez años y visitador de dicha villa de este dicho pueblo y de las ciudades de Vélez ratifica las limosnas de doce misas pagadas y que dará una misa cantada de cofradía de doce reales cuando menos según lo dispuesto

¹¹ AHRS, *Libro de la Cofradía de la Natividad*, Parroquia de Santa Lucía Guane.

por este arzobispado, y que esta cofradía como dicho este tiene bastante para pagar las misas a ocho reales y le sobra lo suficiente para cera y otros gastos mandaba y mando un auto de visita que las misas que se dicen los sábados cantadas sean en la sobra de la limosna, a ocho reales cada una y los mayordomos las paguen a eso a los curas.¹²

Como se observa, a finales del siglo XVII las misas cantadas se habían convertido en celebraciones regulares, que contaban con aprobación eclesiástica. El visitador, don Diego de Arteaga y Velazco, consentía su desarrollo; una misa cantada costaba “cuanto menos 12 reales” según el arzobispado y los indígenas estaban dispuestos a pagarla. Los indígenas no solo costeaban las misas cantadas sino que también entregaban velas, libras de cera, incienso, alpargatas, lana, corales y mantas para la Virgen. Estas misas pasaron a ser uno de los programas religiosos de las festividades impuestas por los dominicos. Los caciques elaboraron un nuevo ideario, contiguo al catolicismo, que permitía la reinterpretación de las prácticas religiosas establecidas.

Además de las misas cantadas los indígenas tenían que auspiciar las actividades litúrgicas de las cofradías, por lo que era frecuente que en los libros se registraran rezagos en los compromisos económicos. El cura solía quejarse de la negligencia de los mayordomos indígenas en la recaudación correspondiente a los servicios obligatorios de la iglesia, como la remuneración por sus servicios y por los derechos parroquiales. La capacidad de cobro de los mayordomos indígenas por estos conceptos era reducida, pero no sucedía lo mismo cuando se trataba de la entrega de limosna, cera, arcos o arreglo de retablos de imágenes religiosas. Si se tienen en cuenta los pocos recursos monetarios con que contaban los indígenas, estos optaban por entregar los productos que tenían a su alcance y que eran imprescindibles en sus celebraciones.

Así, puede concluirse que las obligaciones económicas en las cofradías mixtas eran diferenciadas en los dos grupos étnicos. Suponemos que mientras los españoles simplemente cumplían con efectuar los pagos de los derechos parroquiales —ya que no se encuentran quejas de los curas a los mayordomos españoles por falta de pago de

¹² AHRS, *Libro de la Cofradía de la Natividad*, Parroquia de Santa Lucía Guane.

estos compromisos—, para los indígenas era primordial contribuir al desarrollo de las fiestas e involucrarse en el sistema crediticio. Sin embargo, desconocemos cómo cada grupo étnico utilizó los créditos para fomentar la vida económica local. Los préstamos eran irregulares y escapaban del control del cura y de las autoridades eclesiásticas.

En las cofradías mixtas es difícil determinar el estado de endeudamiento y de liquidez de la corporación. Por lo tanto, las prácticas económicas se pueden calificar como de una economía de subsistencia, cuya capacidad solo lograba favorecer a los mayordomos electos, miembros de las élites de cada grupo étnico que hacían parte de las redes comerciales y agrícolas del pueblo. El resto de los cofrades esperaban servirse de la institución religiosa posteriormente a través de las capellanías. Mientras tanto, las celebraciones y festividades religiosas los colmaban de responsabilidades financieras redituables en el más allá.

Entre 1650 y 1750 las cofradías del pueblo de Moncora se comportaron como un cuerpo religioso diverso, en el que participaron, de manera alternada, los miembros de las élites de cada grupo; igualmente, integraron a mujeres indígenas y españolas en el sistema de cargos, como también a habitantes del común en el ámbito económico y político de las corporaciones. No obstante, este proceso se transformó en la segunda mitad del siglo XVIII, cuando el crédito y el sistema de cargos fueron retenidos por un número reducido de cofrades. Españoles e indígenas que permanecieron en los cargos de representación de manera continua conformaron redes de poder local, sobre la base del crédito que otorgaban las cofradías.

La mirada sobre el otro

Las cofradías mixtas institucionalizaron relaciones interétnicas entre españoles e indígenas, quienes contrajeron compromisos para el mantenimiento de la corporación, como la suscripción conjunta de las constituciones, el desarrollo de elecciones anuales, la programación de festividades religiosas y la administración del capital. Ambas colectividades ratificaban una relación contractual, año tras año, y acordaban un proyecto conjunto a favor de los cofrades.

Entre 1650 y 1750 las prácticas devocionales interétnicas en un mismo espacio se consolidaron y, a la par de estas, las actividades de representación; elecciones y rotación de cargos se convirtieron en funciones esenciales de las cofradías. Estas eran espacios donde se evitaba el desentimiento explícito a través de mecanismos que conducían a “guardar las paces”. La entrega de donaciones, el respeto por las personas elegidas y los préstamos tanto a españoles como a indígenas fueron los medios establecidos por los curas dominicos para que los dos grupos sociales coexistieran.

Lo anterior permite observar cómo en las corporaciones mixtas se construyó la *otredad*, pues en cada una de las actividades, indígenas y españoles debían preservar la institución religiosa. Unos y otros compartían las prácticas devocionales como miembros de un grupo diferenciado, pero al mismo tiempo común, por los idénticos cargos y responsabilidades. Ver la cofradía como el centro de relaciones interétnicas significa considerar que las cofradías mixtas no solamente fueron un espacio de convivencia de dos actores sociales disímiles, sino que en las esferas política y económica confluía la interacción de dos visiones del mundo bajo una misma lógica de pensamiento.

En el espacio de la cofradía mixta convergieron las mismas formas de entender la realidad a partir del esquema de pensamiento subjetivista, que consiste en comprender que todo lo que acontece en el mundo es consecuencia de una fuerza de origen que desencadena tanto los fenómenos naturales como los sociales. Laura Ibarra García (1995, 39) anota que en este esquema

la realidad material es solamente la parte visible de un universo mucho más extenso. Detrás de los fenómenos tangibles existe una profunda dimensión, un mundo sagrado, donde todo encuentra su razón y su significado. Lo que percibimos es solo la superficie, pues el origen de los fenómenos reside en deidades que poseen el poder de decidir sobre la aparición de los fenómenos y cuya existencia es tenida como sobrehumana.

En las cofradías mixtas, la lógica de pensamiento subjetivista fue empleada por indígenas y españoles para entender el mundo. Estos espa-

cios permitieron a ambos grupos sociales dirigir su conducta a partir de la creencia compartida de un orden sustancial. “La explicación resulta ser la subjetividad de un agente que tiene el poder de desencadenar el fenómeno” (Ibarra García 1995, 113). Esta lógica de pensamiento tuvo cabida en las cofradías, únicos espacios formales del antiguo régimen para expresar públicamente las concepciones de mundo. Además, “proveyeron un vehículo de identificación simbólica de grupos distintos, definidos en términos de parroquia, ocupación, nivel social, calidad, género y edad (...) Esta identificación simbólica también se enfocó en su emblema: la imagen conciliadora y protectora del santo patrón de la cofradía que la distinguía” (García Ayluardo 2007, 101), la cual se manifestaba a través de las festividades y actividades religiosas. En definitiva, indígenas y españoles estaban comprometidos a activar el agente sustancial, pues solo así podía mantenerse el orden social y natural del mundo.

Ambos grupos sociales concebían el origen de cuanto existía en la Tierra como producto de una sustancia o sujeto que todo lo crea. Al compartir la misma estructura de pensamiento, las cofradías mixtas no experimentaron dificultades sobre cómo se entendía el mundo. Al asumir ambos grupos el modelo de explicación subjetivista, indígenas y españoles otorgaron trascendencia a las advocaciones católicas, que fueron las generadoras de la religiosidad popular en los pueblos de indios.

Considerar la cofradía un espacio de construcción de *otredad* significa tener presente que en este cuerpo los dos grupos asumieron un proyecto conjunto dentro de una misma entidad de raíz monárquica; aunque impositiva, esta debía permanecer, pero sobre todo prosperar y generar beneficios para sus miembros. No obstante, es necesario subrayar que para los indígenas pertenecer a un cuerpo político no era una experiencia extraña, pues la idea de colectividad, de principios normativos y de proyectos comunes era parte de su existencia; quizás por ello la integración a las cofradías no se vivió como un hecho inédito.

La experiencia de la extrañeza entre indígenas y españoles cedió paulatinamente mientras se construía la república de fieles cristianos. Para ello se necesitaba crear un ritmo de desarrollo, como era el de seguir las constituciones: “estas les otorgaban legalidad a las cofradías y regían las relaciones humanas e individuales, instituyéndose como fuentes de derecho objetivo en una sociedad de cuerpos” (García Ayluardo 2007,

92). A lo largo de todo el siglo XVII, las cofradías se presentan como un cuerpo formalmente establecido, que avanza lentamente y que continúa como una fortaleza de la obra evangelizadora de los primeros años de la conquista. Los libros de cofradías dan cuenta de su incipiente y lento desarrollo, de un ritmo inalterado y de un orden de sucesión de elecciones de mayordomos y alféreces, así como de la organización de actividades religiosas y litúrgicas que eran posibles gracias a los productos y a las limosnas que entregaban los cofrades.

En las sosegadas regularidades de las cofradías mixtas dejaba de existir la distinción definitiva entre indígenas y españoles, la comunidad de fieles era la base de su identidad y de su desarrollo. Pero esto no significaba la supresión total de la diferencia. Según Esteban Krotz (2002, 58-59),

Una persona reconocida como el *otro*, [...] no es considerada como tal en relación con sus particularidades individuales, y menos aún de las “naturales”, sino *como miembro* de una comunidad, *como portador* de una cultura, *como heredero* de una tradición, *como representante* de una colectividad, *como punto nodal* de una estructura permanente de comunicación, *como iniciado* en un universo simbólico, *como participante* de una forma de vida distinta de otras, *como resultado y creador* de un proceso histórico específico, único e irrepetible. Pero no se trata de una simple suma de un individuo y su cultura o de una cultura y sus individuos. Al otro individuo, al producto material institucional o del ideal aislado de una cultura o de un individuo en la comunidad siempre lo acompañará el *conjunto de la otra cultura*, y cada elemento individual será visto desde esta totalidad cultural –lo que no significa que esté integrada sin tensiones– a la vez que se le concibe como parte de ella, como su elemento constitutivo y expresión [cursivas en el original].

La construcción de la *otredad* se manifestaba en el pueblo de Moncora porque ambos grupos permanecieron, aunque fueran diferenciados, y a la vez construyeron una sola colectividad cuyo punto de articulación fueron las prácticas religiosas. Para los españoles, el programa católico de celebraciones litúrgicas enfocadas en el tema mariano rememoraba sus creencias peninsulares; para los indígenas en estos espacios se redefinía su propia religiosidad. A la vez, estos últimos podían participar

de manera activa en una vida festiva que remitía invariablemente a un mundo sagrado. Españoles e indígenas asumieron las cofradías como un proyecto conjunto que permitió dinamizarlas económicamente, ya que beneficiaba por igual a indígenas y españoles al hacer uso del sistema crediticio.

Igualmente, las cofradías mixtas fueron espacios de intermediación cultural, que, si bien sustentaron la trama del dominio hispánico, habilitaron asimismo instancias de negociación política parcial. Gracias a estos espacios, la población nativa, sus autoridades étnicas y las propias autoridades coloniales construyeron sus carreras políticas, liderazgos y subjetividades a partir de la articulación de prácticas y relaciones sociales del propio contacto interétnico (Morrone 2017, 184). Élités indígenas y españolas participaron activamente en el sistema político y económico de las corporaciones. Sus representantes tejieron más elementos en común, que diferenciadores.

Además, al converger en el mismo esquema de pensamiento, indígenas y españoles lograron consolidar el cuerpo religioso e hicieron de las cofradías un espacio para la construcción de la identidad parroquial, basada en el culto a la Virgen de la Natividad y a la Virgen del Rosario. En tales entidades descansaba el origen substancial del mundo, creencia activada, año tras año, mediante las festividades religiosas, que llenaban de sentido la vida de los habitantes del pueblo de Moncora.

Referencias

Archivos y fondos consultados

Archivo Histórico Regional de Santander (AHRS)

Obras secundarias

Ardila Luna, Carolina. 2015. “Paisaje Colonial del siglo XVI en el territorio guane, Santander (Colombia)”. En *Semillas de historia ambiental*, editado por Stefania Gallini, 127-155. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia / Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis.

- Carbajal López, David. 2016. "Mujeres y reforma de cofradías en Nueva España y Sevilla 1750-1830". *Estudios de Historia Novohispana*, 55: 64-79. doi.org/10.1016/j.ehn.2016.04.002
- Carmagnani, Marcelo. 1988. *El regreso de los dioses. El proceso de reconstrucción de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Celestino, Olinda. 1997. "Transformaciones religiosas en los Andes peruanos ciclos míticos y rituales". *Gazeta de Antropología*, 13: 1-19. http://www.ugr.es/~pwlac/G13_06Olinda_Celestino.html
- Farris, Nancy. 2012. *La sociedad maya bajo el dominio colonial*. México D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- García Ayuardo, Clara. 2007. "El privilegio de pertenecer: las comunidades de fieles y la crisis de la monarquía católica". En *Cuerpo político pluralidad de derechos. Los privilegios de las corporaciones novohispana*, coordinado por Beatriz Rojas, 125-146. México D.F.: Centro de Investigación y Docencia Económica / Instituto Mora.
- 2015. *Desencuentros con la tradición. Los fieles y la desaparición de las cofradías de la ciudad de México en el siglo XVIII*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- García, Leonardo. 2017. "Pueblos de indios de la provincia de Pamplona, 1600-1800 demografías, conflictos económicos y cristianización". Tesis de maestría, Universidad Industrial de Santander.
- Herrera Ángel, Marta. 2002. *Ordenar para controlar. Ordenamiento espacial y control político en las llanuras del Caribe y en los Andes centrales neogranadinos. Siglos XVII*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia / Academia Colombiana de Historia.
- 2016. *El conquistador conquistado. Awás, Cuayquer y Sindaguas en el Pacífico colombiano siglos XVI-XVIII*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Ibarra García, Laura. 1995. *La visión de mundo de los antiguos mexicanos. Origen de los conceptos de causalidad, tiempo y espacio*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Krotz, Esteban. 2002. *La otredad cultural entre utopía y ciencia. Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*. México D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana / Fondo de Cultura Económica.

- Lavrin, Asunción. 1980. "La congregación de San Pedro: una cofradía urbana del México colonial, 1640-1730". *Historia Mexicana*, 29: 562-601.
- Lempérière, Annick. 2004. "La cuestión colonial". *Nuevo Mundo Nuevos Mundos*. <http://journals.openedition.org/nuevomundo/437>
- Martínez López-Cano, María del Pilar, Gisela Von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz Correa, coords. 1998. *Cofradías, capellanías y obras pías en América colonial*. México D.F.: Instituto de Investigaciones Históricas UNAM.
- Morrone, Ariel J. 2017. "El lago de los curas. Mediación sociopolítica y cultural en los corregimientos del lago Titicaca (1570-1650)". *Estudios Atacameños*, 55: 183-202.
doi.org/10.4067/S0718-10432017005000013
- Palomo Infante, María Dolores. 2009. *Juntos y congregados. La historia de las cofradías en los pueblos de indios Tzotziles y Tzetales de Chiapas (Siglos XVI al XIX)*. México D.F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Pérez, Pinzón Luis Rubén. 2013. "Transformaciones del modelo Neogranadino de parroquialización. El caso de la Parroquia San Francisco Xavier de Piedecuesta". *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras* 18 (2): 293-320. <https://bit.ly/3g9LSQ2>
- Quijano, Aníbal. 1993. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, compilado por Edgardo Landier, 201-245. Buenos Aires: CLACSO.
- Service, Elman. 1975. *Origins of the State and Civilization: The Process of Cultural Evolution*. Nueva York: Norton.
- Zambrano, Marta. 2011. "Ilegitimidad, cruce de sangres y desigualdad: dilemas del porvenir en Santa Fe Colonial". En *El peso de la sangre. Limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico*, coordinado por Bötter Nikolaus, Hausberger Bernd y Hering Torres Max, 251-281. México D.F.: El Colegio de México.