



Trasladar para despojar: la marginación de los indios Chitareros del valle de Suratá de sus cofradías en el Virreinato de Nueva Granada, 1752-1795

María del Pilar Monroy-Merchán*

Universidad Industrial de Santander, Colombia

<https://doi.org/10.15446/historelo.v14n29.92781>

Recepción: 14 de enero de 2021

Aceptación: 21 de mayo de 2021

Modificación: 31 de mayo de 2021

Resumen

El artículo analiza el desarrollo de las cofradías del pueblo de indios de Suratá antes y después de las reformas borbónicas del siglo XVIII. Mediante los *Libros de cofradías* del *Santo Ecce Homo* y del *Santísimo Sacramento* y diversas fuentes primarias del pueblo de indios de Suratá, se expone el proceso de traslado de la población indígena de sus asentamientos originales para la construcción del pueblo y la asignación de tierras de resguardo. Luego se indaga sobre la agregación de pueblos indios como resultado del cambio del sistema productivo regional que buscaba ampliar la circulación de la tierra. El objetivo fundamental es mostrar cómo en un contexto de traslados se desarrollaron las cofradías en el pueblo y cómo en estas los Chitareros lograron reconstituirse étnicamente. Finalmente, se concluye que la dinámica de traslados determinó la marginación del elemento indígena al interior de las cofradías quedando estas en manos de vecinos, españoles y blancos pobres producto del regalismo borbónico que promovió la parroquialización y el despojo de las tierras de resguardo.

Palabras clave: traslados; agregaciones; cofradías; pueblos de indios; resguardo; vecinos.

* Doctora en Ciencias Sociales con orientación en Historia por la Universidad de Guadalajara, México. Profesora de la Universidad Industrial de Santander, Escuela de Historia (Colombia). Este artículo es el resultado parcial del proyecto de investigación "Los indígenas del nororiente neogranadino: la persistencia del orden corporativo al interior del mundo mestizo", financiada por la Vicerrectoría de Investigación y Extensión de la Universidad Industrial de Santander (Colombia). Agradezco a María Lizeth Rodríguez su ayuda en el proceso de recolección de información. Correo electrónico: mpmonroy@uis.edu.co  <https://orcid.org/0000-0003-4801-6725>



Cómo citar este artículo/ How to cite this article:

Monroy-Merchán, María del Pilar. 2022. "Trasladar para despojar: la marginación de los indios Chitareros del valle de Suratá de sus cofradías en el Virreinato de Nueva Granada, 1752-1795". *HiSTOReLo. Revista de Historia Regional y Local* 14 (29): 15-50. <https://doi.org/10.15446/historelo.v14n29.92781>

Relocating to Deprive: Marginalizing the Chitareros Indigenous Communities inside their Brotherhoods at the Suratá Valley in the Virreinato de Nueva Granada, 1752-1795

Abstract

This article analyzes the development of the brotherhoods at the Suratá village of indigenous people before and after the Bourbon reforms in the eighteenth century based on the information found in the Books of the *Santo Ecce Homo* and *Santísimo Sacramento* Brotherhoods and other primary sources. This work initially describes the process of relocating the indigenous people from their original settlements in order to build the Suratá village of indigenous people, a process that occurred during the seventeenth century, with the corresponding assignment of communal land for indigenous reservations. Then, this work studies the process of aggregation of these villages during the eighteenth century as a consequence of the changes implemented in the regional production system in order to foster land circulation. The main objective of this work is to show the development of brotherhoods within this context of relocation occurring at the Suratá village of indigenous people, and how the Chitareros indigenous community managed to ethnically reorganize themselves within this context. It is concluded that the relocation dynamics marginalized the indigenous element inside their Brotherhoods and how poor neighbors, Spaniards and white people took control of these Brotherhoods as a result of the Bourbon gift-giving policies that promoted the organization of the land into parishes and the deprivation of the communal land initially planned for indigenous reservations.

Keywords: relocation; aggregations; brotherhoods; indigenous villages; reservation; neighbors.

Transferir para desapropriar: a marginalização dos índios Chitareros do vale de Suratá das suas confrarias em el Virreinato de Nueva Granada, 1752-1795

Resumo

Será analisado o desenvolvimento das confrarias do povo indígena de Suratá antes e depois das reformas bourbônicas do século XVIII. Através do estudo dos livros das confrarias de Santo Ecce Homo e do Santíssimo Sacramento, além de várias fontes primárias da aldeia de índios de Suratá, expõe-se o processo de transferência da população indígena de seus assentamentos originais, para a construção da aldeia e a entrega das terras do resguardo indígena. Em seguida, pergunta-se pela anexação das aldeias de índios no século XVIII, em decorrência da mudança do sistema produtivo regional que buscou ampliar a circulação da terra. O objetivo principal é mostrar como em um contexto de deslocamentos, as confrarias se desenvolveram na aldeia de índios de Suratá, e como neste contexto os índios Chitareros conseguiram se reconstituir etnicamente. Por fim, conclui-se que a dinâmica das transferências determinou a marginalização dos elementos indígenas dentro das confrarias, deixando-as nas mãos de vizinhos, espanhóis e brancos pobres como resultado do “presenteísmo” Bourbon que promoveu a paroquialização e a expropriação das terras dos resguardos indígenas.

Palavras-chave: transferências; agregações; confrarias; aldeias de índios; resguardos indígenas; vizinhos.

Traslados y adaptaciones

Este artículo tiene como objetivo analizar los traslados y agregaciones de los indios del valle de Suratá durante el desarrollo de las reformas borbónicas en el Virreinato de Nueva Granada durante el siglo XVIII. El remate de las tierras comunales y el acceso de propiedad territorial a los mestizos causaron la marginación del elemento indígena al interior de las cofradías, espacios que les había permitido permanecer como comunidad y recomponerse como grupo social tras experimentar diferentes traslados y migraciones. Es necesario subrayar que el impulso de la economía agrícola y minera condujo a que los indios experimentaran diferentes relocalizaciones de manera temprana desde 1560 hasta 1778. Así y en un lapso aproximado de doscientos años los indios de Suratá fueron trasladados tres veces (1623, 1752, 1778).¹

Los traslados de sus asentamientos originales para la construcción de los pueblos, seguido de la asignación de tierras de resguardos y luego la agregación a algunos de los pueblos generó la pérdida de sus territorios ancestrales. Estos se efectuaron sin contar con ningún tipo de respaldo jurídico, teniendo en cuenta que “las asignaciones fueron realizadas y después oficializadas, los desplazamientos fueron incluso avalados por la administración colonial local” (Quiroga 2015, 28). Al respecto Diana Bonnett (2001, 10), enfocándose en las políticas de reducción y agregación de los pueblos de indios en el altiplano cundiboyacense, señala que “la disminución de los tributarios sirvió de argumento desde el siglo XVI para diferentes acciones de las autoridades: el recorte de sus tierras, la reunión o agregación de varios pueblos en una misma área de resguardo, o la ejecución de nuevas concentraciones de pueblos de indios sacados de sus sitios originales”. Acciones que continuaron en el siglo XVIII y alentaron la adjudicación de tierras de resguardos a vecinos pobres y a particulares a través de remates. Sin embargo, el proceso de congregación de los pueblos de indios presentó desarrollos particulares en el contexto regional. Por ejemplo, en el suroccidente del Nuevo Reino de Granada en la

1. Archivo General de la Nación (AGN), Bogotá-Colombia, Visitas Santander, SC 62, 6 D., Miscelánea SC.39, 102. D.4, f. 176v.

provincia de Páez, los indígenas lograron la reconstrucción territorial a través de la asignación de las tierras de resguardo (Quiroga 2015, 39). Entre tanto, en los pueblos muisca los múltiples desplazamientos de la población nativa originaron rupturas y discontinuidades, al respecto Marta Herrera señala que “comunidades enteras tuvieron que enfrentarse al trauma del desarraigo implícito en el hecho de trasladarse masivamente a otro lugar, ajustándose a unas pautas de ordenamiento espacial propias de otra cultura” (1998, 115). Un proceso análogo sucedió con los Chitareros en el valle de Suratá.

A pesar de lo anterior, lograron apropiarse de la institución religiosa de las cofradías, las cuales, les permitieron adaptarse a la nueva estructura de dominio y permanecer como grupo. Sin embargo, el avance del reformismo borbónico desestructuró la institución corporativa convirtiendo a los indios en agregados de las nuevas parroquias de vecinos donde primaba el elemento blanco-mestizo. ¿Cómo fue el desarrollo de las corporaciones religiosas en un contexto de traslados antes y después de las reformas borbónicas en el valle de Suratá?

Para ello, es necesario contextualizar la transformación de las cofradías en tres etapas. La primera, entre 1550 y 1650, periodo en el que se fundan las corporaciones por parte de los dominicos con el fin de fomentar la evangelización, se establece el pueblo de indios y son asignadas tierras de resguardo, igualmente, se transforma el sistema de encomiendas.² La segunda, entre 1650 y 1750, se caracteriza por pasar la evangelización a un segundo plano y tanto españoles como indígenas participan en la corporación renovando su adscripción anualmente a través de las fiestas religiosas, en este periodo las cofradías son apropiadas por la población nativa. Por último, el tercer momento, entre 1750 y 1800, cuando las reformas borbónicas incursionan en el valle de Suratá, los indios son reducidos y trasladados, el resguardo es disuelto y

2. Gamboa destaca que después de algunos años en que se lograron grandes ganancias con cientos de trabajadores en los Reales de minas de Vetas y la Montuosa se presentó una rápida decadencia en las labores. “El agotamiento de las vetas auríferas superficiales y la disminución de la mano de obra indígena debido a las duras condiciones de trabajo y las epidemias determinó la crisis de la minería de oro, que se prolongó a lo largo de todo el siglo XVII” (1998, 177).

se establece la erección de parroquias sobre la base de los bienes comunales de los indios.³ El presente artículo se centrará en los dos últimos momentos.

Sobre las cofradías de indios en tiempos del reformismo borbónico existen investigaciones como las realizadas por María Lucía Sotomayor (2004), quien revela la afiliación de los líderes naturales a las corporaciones, manteniéndose vigentes los poderes tradicionales de los pueblos indígenas, así como sus propiedades colectivas en la región de Sogamoso. Esta misma línea de análisis la desarrolla Carmen Ferreira (2001) sobre el pueblo de indios de Labateca y el uso que hicieron los nativos de los tribunales reales para derogar las medidas reformistas. Por su parte, Amado Guerrero (2016a) estudia el desarrollo del crédito eclesiástico en la provincia de Pamplona y la acumulación de capital en el siglo XVIII que se revertía en las celebraciones religiosas. Otros trabajos como los de Gary Wendell (1973) y Margarita González (2013) analizan el funcionamiento de las corporaciones durante el siglo XVII, y la importancia que tuvieron para los indios al ser adoptadas como espacios de sociabilidad. Los estudios existentes abordan las cofradías de indios en zonas con población permanente y donde se implementó la política segregacionista.⁴ Interesa abordar la institución cofradal en zonas donde hubo disminución de población nativa como resultado del trabajo en las minas y en el que el contacto interétnico de blancos, mestizos e indígenas condujo a la fundación de cofradías mixtas en los pueblos de indios en un contexto de traslados que sucedieron desde el siglo XVI hasta el siglo XVIII.

Para comprender la importancia que tuvo el mundo corporativo colonial en los indios la antropología histórica aborda los mecanismos de adaptación que

3. La diferenciación temporal y las características de las cofradías del pueblo de Suratá son extraídas del análisis de los libros de cofradía los cuales se encuentran en el Archivo Histórico Regional de Santander (AHRS), Bucaramanga-Colombia, Libro de la Cofradía del Santísimo Sacramento y Libro de la Cofradía del Santo Ecce Homo, microfilm 1563343.

4. En las investigaciones históricas las cofradías de indios son presentadas como espacios cerrados en el que solo confluían miembros del mismo grupo social. El “contacto interétnico” entre indígenas y otros grupos sociales al interior de las corporaciones religiosas no se aborda ampliamente. Desde la década de los ochenta aparece en la historiografía colonial estudios sobre las cofradías de indios en diferentes regiones y épocas históricas. Las cofradías de indios son trabajadas desde la dimensión social y económica, pero también como estas se convirtieron en un reducto del pasado prehispánico.

desarrollaron los nativos, los cuales, les permitieron cohesionarse como grupo social. Marcello Carmagnani lo denomina *reconstitución étnica*, entendido como los elementos constituidos de la organización familiar y territorial que permanecieron tras el quebranto de la conquista, y la forma como los pueblos indígenas “logran reorganizarse, encontrar una nueva coherencia y crear un nuevo referente totalizante compatible con el contexto colonial” (1988, 13). Por su parte Celestino y Meyers lo categorizan como *creatividad social*, es decir, “la capacidad de los individuos y grupos por crear nuevas formas de integración social y sistémicas de tal modo que garanticen una identidad social y cultural” (1981, 42).

La experiencia neogranadina estudiada por Sotomayor (2004, 77) evidencia que la institución cofradal se constituyó en un espacio de reconstrucción social y reorganización política de los pueblos de indios. A pesar de que las políticas borbónicas trataron de disminuir y reglamentar las corporaciones en la región de Sogamoso (Boyacá) en un solo pueblo, Cuítiva, donde se crearon más de 25 asociaciones en la segunda mitad del siglo XVIII. La proliferación de estas obedecía, según Sotomayor, a la necesidad de los indios de tener su propia expresión simbólica y ritual, y como mecanismo de adhesión e identificación para ajustarse al modelo social colonial.

En otros espacios de la monarquía hispánica distintos estudios plantean cómo los indios reinterpretaron el orden sociopolítico, ideológico y económico al interior de las corporaciones, al mismo tiempo, que se integraban como grupo social en los estrechos márgenes de acción que permitía el antiguo régimen.⁵ Según María Dolores Palomo la cofradía “fue incorporada al corpus cultural autóctono, donde adquirió características propias, y fue utilizada como un instrumento que le permitió al grupo soportar, bajo diferentes formas, la situación del dominio impuesto” (2009, 21).

No obstante, el reformismo borbónico alteró en algunos pueblos de indios el largo proceso de *reconstitución étnica* que habían adelantado desde el siglo XVI hasta el

5. Existen diversas investigaciones sobre este ámbito para la Nueva España. Dagmar Bechtloff (1993) reconstruye cómo la nobleza indígena de Pátzcuaro-Michoacán retomó el mando religioso a través de las cofradías. Por su parte Rosa Yañez (1997) explica la permanencia de las cofradías en el pueblo de Tlajomulco, y cómo estas lograron satisfacer las demandas materiales y simbólicas de los indios.

siglo XVIII. En otros se convirtió en una herramienta para contener su disolución.⁶ Los procesos fueron disímiles de acuerdo al estado en el que se encontraban los pueblos y la forma cómo se configuró el reformismo borbónico en cada uno de sus dominios.⁷

Bajo una nueva racionalidad política y social el reformismo borbónico buscó ampliar la circulación y la productividad de la tierra para incrementar el recaudo fiscal de la Corona. La propiedad individual y la explotación de la tierra y su liberalización comercial constituía la nueva política del ordenamiento agrícola, razón por la cual las tierras realengas debían ser distribuidas entre las poblaciones mestizas y blancas pobres que constituían un segmento poblacional en aumento. Diversos mecanismos fueron utilizados para la disolución de los resguardos como por ejemplo el remate público y la expropiación legal e ilegal al que luego le sucedían pleitos judiciales entre las comunidades indígenas y los nuevos propietarios de tierras.⁸

Para poner en marcha la nueva política agrícola la Corona reanudó las visitas. Los funcionarios reales debían informar sobre el número de población y el avance del mestizaje. Tres fueron las visitas que determinaron el desarrollo de las reformas borbónicas en la Nueva Granada: la del visitador Andrés Verdugo y Oquendo (1755-1757), continuada por Joaquín Aróstegui y Escoto en 1759, y veinte años después la visita del fiscal Antonio Moreno y Escandón (1776-1779). En líneas generales a partir de las visitas efectuadas se propuso: la supresión de pueblos de indios,

6. A nivel comparado Yañez (1997) expone cómo en la Nueva España ante la supresión de las cofradías en el siglo XVIII algunas de ellas se convirtieron en mayordomías. José Cruz (2006) coincide en esta observación al reconstruir las corporaciones del pueblo de indios de Chimalhuacan en el centro de México, y refiere como los indios utilizaron distintos conceptos para estas asociaciones, el mayordomo de cofradía insistía en llamarlas “hermandad” o “devoción”. Por su parte Sotomayor refiere como en Sogamoso durante la segunda mitad del siglo XVIII “los curas se defendían objetando que eran simplemente devociones, y, por tanto, no había ley civil que las pudiese reglamentar” (2004, 77).

7. Natalia Silva (1998, 153-154) observa como en las ciudades de la Nueva España la crisis que afectó al cabildo durante el reformismo borbónico se reflejó en las cofradías, pues al reajustarse las posiciones de dominio, los grupos de interés tradicionales disminuyeron en el cabildo y entraron a jugar en las nuevas fuentes de poder real como subdelegados, sobreviviendo las cofradías pues estas conservaban un ethos de espacio sagrado a pesar del control y ataque general que sufrirían de parte de las instancias civiles.

8. Sobre la constitución y transformación de los resguardos véase los trabajos de Bonnett (2002), Mörner (1963), Martínez (1993), García (2008) y González (1979).

la reducción del tamaño de los resguardos y se autorizó a los mestizos a residir entre los indios. Proceso que condujo al traslado de indígenas a otros pueblos, para Herrera (2002, 106), la disminución de la importancia relativa de los indígenas como proveedores de mano de obra se vio reflejada en el modelo de ordenamiento espacial que empezó a ser incentivado por las autoridades. El nuevo modelo consistía en sacar a los indios del caserío y de las tierras comunales que usufructuaban en su pueblo de indios y trasladarlos a otro pueblo. De esta manera, el pueblo de indios quedaba transformado en parroquia de “blancos” (Herrera 2002, 95-96).

Las cofradías también fueron objeto de fiscalización al contar con tierras, ganado y capital. A partir de la aplicación de las reformas borbónicas el control civil sobre los recursos eclesiásticos se iría acentuando. Aunque la política borbónica intentó restringir los recursos de las corporaciones civiles y religiosas, algunos pueblos de indios idearon estrategias para que los recursos de las cofradías no fueran intervenidos. Por ejemplo, en la Nueva España ante la amenaza de intervención los contadores aceleraron la transferencia de bienes de comunidad a cofradías de la república, y así los pueblos siguieron gastando en “funciones de iglesia, comidas y fuegos” (Tank de Estrada 2010, 454).

Sin embargo, en los libros de cofradías del pueblo de Suratá, lo que se evidencia no es la enajenación de los bienes de cofradía sino la marginación de los indígenas al interior de ese cuerpo social, al mismo tiempo que se emprendía la disolución del resguardo quedando las corporaciones en manos de los *vecinos*.⁹ El traslado de indios a otros lugares previo al reformismo borbónico facultó que las tierras fueran invadidas y los bienes de cofradía usufructuados con antelación. Los nativos del valle de Suratá no dudaron en defender las tierras de resguardo y las cofradías, interpusieron quejas e iniciaron pleitos legales para salvaguardar los bienes de la comunidad. Los indígenas impugnaron las instituciones coloniales ya que el nuevo proyecto monárquico contribuyó a socavar el antiguo orden social sin consolidar una alternativa viable (Serulnikov 2003, 84).

9. Se entiende por vecinos a la “población no indígena, que hacía uso de los servicios religiosos que prestaba la iglesia del poblado indígena. Se consideraba a estos pobladores como *vecinos* de los pueblos de indios, ya que estaban dentro del territorio de su jurisdicción” Herrera (2002, 85. Énfasis del original).

Para analizar este proceso primero se identificará el efecto que tuvo la minería y el concierto agrario en la población nativa del valle de Suratá. Posteriormente, se presentará la congregación de los indios, la fundación del pueblo y el desarrollo de la evangelización mediante la creación de cofradías. Por último, se examinará la implementación de la política borbónica en lo concerniente a tierras de resguardo y cofradías.

Congregación y fundación de cofradías

El valle Suratá localizado en el actual departamento de Santander al noroccidente de Colombia, hacía parte de la jurisdicción de la ciudad de Pamplona durante el periodo colonial. El valle estaba habitado por indios Chitareros que luego de la conquista en 1543 fueron divididos en diferentes encomiendas, y enviados a trabajar en las minas de la Montuosa y los lavaderos del río Suratá.¹⁰ En 1559 la provincia de Pamplona contaban con 1600 trabajadores, y a lo largo del siglo XVI el empleo de mano de obra indígena no se interrumpió (Gamboa 1998, 173). Las cuadrillas eran mantenidas por los encomenderos trayendo nuevos indios a medida que se morían o se fugaban. Así, surgieron los reales de minas de Vetas y la Montuosa cerca del pueblo indígena de Suratá.¹¹

Se estima que en 1640 solo quedaban 4500 indios de los 32 000 que había en la Provincia de Pamplona en 1559 (Fajardo 1969). Al escasear la mano de obra indígena durante el siglo XVII, el agro y la ganadería comenzaron a ser los nuevos motores de riqueza en la región.¹² Según Guerrero “cuando las condiciones demográficas se modificaron lo que arrastró a la crisis del sistema de encomienda, esta forma de control

10. Los Chitareros estaban asentados desde el norte de Pamplona hasta las sierras de Mérida (Venezuela), coexistían en aldeas nucleadas y bohíos dispersos que eran ocupados temporalmente. Su comercio se centraba en el intercambio de oro y bija por mantas, cerámica orfebrería y cestería con los pueblos Muiscas, Laches y Mutilones. En términos de su organización son clasificados como un conjunto de comunidades locales autónomas caracterizados por una incipiente división del trabajo y de los roles, con una estructura social y política mucho más simple e igualitaria, en la cual sobresalían los cacicazgos de Chinacota, Guaca, Bija, Empalá, Bochalema, Suratá, Pirita, Servita, Litasgá, Cachagua, Cácotas, Tona, Charta, Chopo (Gutiérrez 1994, 53-54).

11. Los centros mineros de la provincia de Pamplona estaban ubicados en altimetrías extremas por encima de los 3000 m.s.n.m. como por ejemplo los reales de minas de: Vetas, la Montuosa y Suratá, y por debajo de los 800 m.s.n.m. río de Oro.

12. Al entrar la economía minera en crisis fue la producción agrícola la que salió al rescate de la economía regional, proliferando los molinos de trigo que surtían de harina al mercado de Ocaña y Cartagena (Pabón 1996).

Dijo que por su comision consta que el sitio del pueblo de Cacota de la encomienda de Don Antonio Osorio de Paz, el señor y oydor mas a proposito que otros algunos para que en el se agreguen junten y puebla en todos los yndios de los repartimientos ynclusos en los valles de Zurata, Cacota y Cacheri, para que todos tengan doctrina entera todo el año [...] Y en la dicha su comision se le da facultad al dicho juez para que haga de nuevo los autos y diligencia que convengan con el cura doctrinero, encomenderos, caçiques e yndios prinçipales. Para que declaren e ynformen en razon de las tenencia del dicho sitio de Cacota para que este se haga la dicha agregacion para la doctrina y conservacion de los dichos yndios y presidiendo las diligencias neçesarias de tierras y resguardos [...].¹⁴

La constitución del resguardo permitía el desarrollo de un circuito comercial local para el abasto de los centros urbanos y los distritos mineros. De esta manera, se incrementaban “los ritmos de crecimiento de la población indígena a partir de la reconstrucción de parte de su estructura social y la reconstitución de formas de organización política” (Guerrero 2016b, 27).¹⁵ Suratá se configuró como un *hinterland* minero en la región, es decir, abastecía a los centros mineros de mano de obra indígena y de bienes de consumo agrícola.¹⁶ Al estar los indígenas agrupados se facilitaba el aprovisionamiento de brazos para el concierto agrario y la economía minera de aluvi6n en los ríos de Oro, Lebrija, Suratá y sus afluentes.

El resguardo de Suratá contaba con “buenas y fértiles tierras para las labores y sementeras de los naturales”.¹⁷ Además, estaba localizado en un punto de conexión entre el Real de minas del río de Oro, las minas de Cachirí, la Montuosa y el puerto de Ocaña. El resguardo disponía de ganado, molinos de trigo y trapiches; incluso los indios tenían cabezas de ganado como Don Antonio Cacique de Cácosta que poseía cuarenta reses.¹⁸ En el valle de Suratá se desarrolló un tipo de economía

14. *Visitas Santander*. SC 62, 6 D, “Auto sobre la población de los indios del sitio de Cacota”, 1623, f. 341r.

15. Carmen Bohórquez coincide con Amado Guerrero al señalar que el objetivo fundamental del resguardo fue el de preservar y mantener un reservorio constante de mano de obra disponible, así como garantizar el suministro permanente de productos de consumo inmediato (1997, 35).

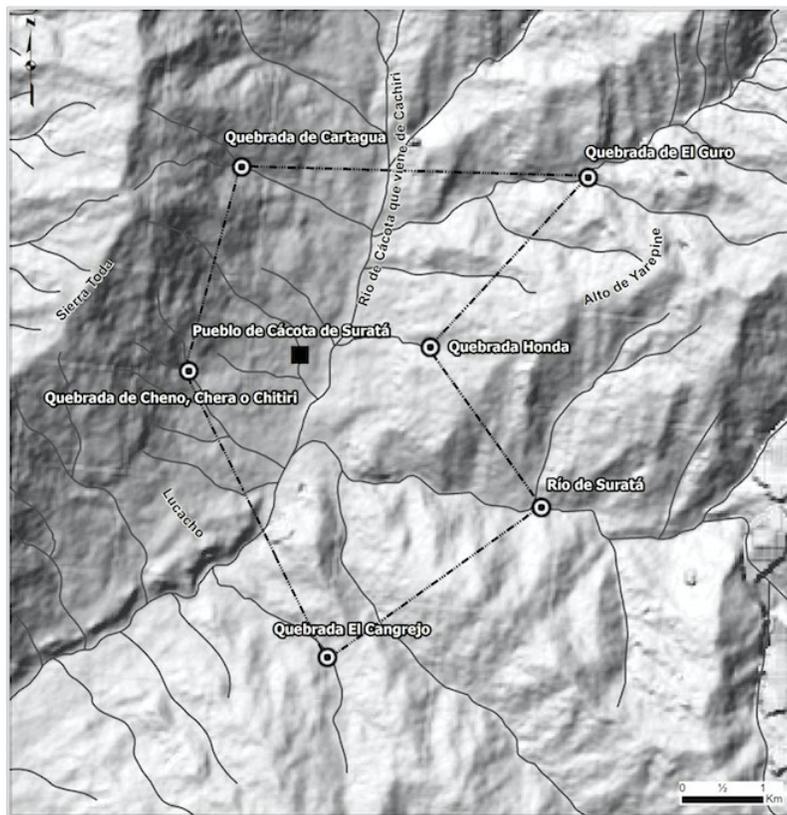
16. Los asentamientos mineros fueron siempre un importante mercado para la producción agrícola de las prósperas haciendas desarrolladas a expensas de las tierras y mano de obra de las comunidades indígenas (Pabón 1996).

17. “Vista de ojos de las tierras de Cácosta”, 1623, en AGN, *Visitas Santander*, SC 62, 6 D., f. 355r.

18. Mujeres indias también poseían semovientes como la india Catalina que tenía veinte reses. AGN, *Visitas Santander*. SC 62, 6 D, “Vista de ojos de las tierras de Cácosta”, 1623, f. 352v.

mixta —agrícola, ganadera y minera— que favoreció el crecimiento económico de sus vecinos y encomenderos durante el siglo XVII junto con la producción de trigo que alcanzaba 400 toneladas. En la posteridad esto conduciría a un rápido poblamiento rural que en poco más de cien años daría origen a las futuras parroquias y a los asentamientos urbanos del siglo XVIII (Pabón 1996, 63-64).

Figura 2. Mapa de resguardo del pueblo de Cáкота de Suratá



Fuente: Archivo General de la Nación (AGN), Bogotá-Colombia, SMP 4, ref. 589 A.

N de A: mapa elaborado con base en el mapa de tierras de resguardo de Suratá de 1795. Se delimitó el área de resguardo con base en los mojones principales que correspondía a ríos y quebradas.

En el pueblo de Cáкота de Suratá estaban asentados 903 indios que correspondían a las nueve encomiendas agregadas.¹⁹ Establecerse y arraigarse en un sitio posibilitó que

19. AGN, *Visitas Santander*, SC 62, 6 D., 1623, f. 358r.

sus condiciones de vida mejoraran al contar con tierras, cabildos y un cura doctrinero. Congregados los indios era indispensable establecer formalmente la doctrina. El padre Miguel Palencia había evangelizado a los indios de las encomiendas con sus propios recursos desde 1602.²⁰ Sin embargo, con el nuevo ordenamiento espacial, la evangelización iniciaba una nueva etapa que se caracterizaba por promover la participación de *vecinos* y naturales en las celebraciones religiosas a partir de la fundación de cofradías.

Los primeros registros de existencia de cofradías en Suratá datan de 1692 y corresponde a la cofradía del Santo Ecce Homo. En el libro de cofradía se da cuenta de la participación conjunta de *vecinos* y naturales en la corporación.

En el pueblo de Cacota de Zurata en dos días del mes de enero de mil y seiscientos noventa y dos años se juntaron los hermanos de la cofradía del ssto. Exceco como fundada en este dho pueblo a son de campana, como lo an decho y de costumbre a elegir alferes, prioste y mayordomos y demás oficiales para el servicio de esta santa cofradia y estándo juntos y congregados. Yo el liz.do Juan de Vargas y Sotomayor cura interinario en este dho pueblo. Fui recibiendo los votos de todos los hermanos y haviendoloes visto y regulado salieron rectos por priostes de los blancos Juan de Arciniegas y de los naturales Dn Lazaro capitan: y por alferes de los españoles Pedro de Castañeda y Alfonso Chivan de Sebastian; y de los naturales Pedro de Tolosa y Bernardo Peres forastero y Clemente de Veata, y Salvador Zatica= y por mayordomos Dionisio Rosso Marcos de Veata Dn Salvador de Veata y Joseph de Cacota= y por mayordomas: Ynes de Cacota, Michaela de Rojas; Ysabel de Veata, y Maria de Bucavita y Maria e los Chicas y sesilia de Cacota Juana hija de Mariana y Theresa de Veata: y priostas Da Mathea de Panaga Y Maria de Cacota [...].²¹

La cofradía estaba integrada por 150 cofrades, 89 hombres y 61 mujeres. Indios y “blancos” ocupaban colectivamente el sistema de cargos, las mujeres participaban como mayordomas y priostas.²² Entre el periodo comprendido de 1692 a 1749 la participación de los dos grupos sociales fue equitativa como se observa en la gráfica (figura 3); lo

20. El cura se quejaba ante el oidor de la negativa de los encomenderos de proveer los ornamentos necesarios para las celebraciones religiosas, teniéndolos que pagar de su propio estipendio. Para el cura Palencia el poco interés que mostraron los encomenderos de la región en el fomento de la evangelización determinó que el adoctrinamiento de los indios fuera una tarea inconclusa, “Queja del padre Miguel Palencia”, 1623, en AGN, *Visitas Santander*, SC 62, 6 D., f. 371r.

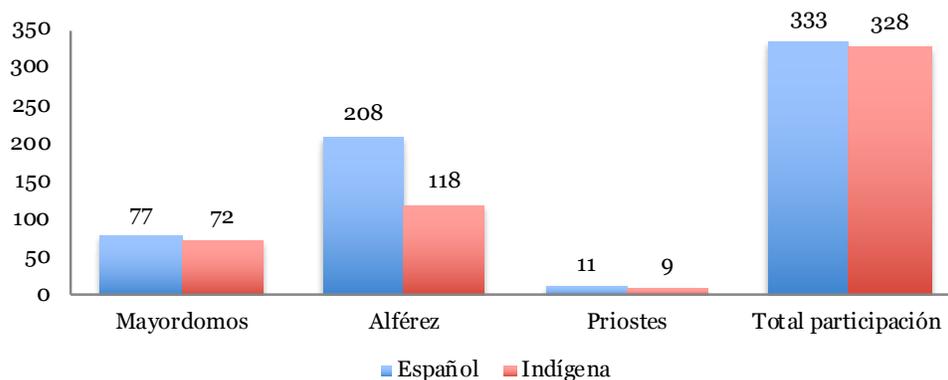
21. AHRS, Libro de la Cofradía del Santo Ecce Homo, 1692, microfilm 1563343.

22. En los libros de cofradía no se precisa sobre la denominación “blancos”. Esta etiqueta etno-racial era utilizada para nombrar específicamente a los no indios.

que evidencia la integración de los indígenas a la corporación religiosa en un lapso de cincuenta y siete años. Tanto indígenas como españoles pagaban de manera regular el estipendio del cura, las misas de vísperas, las misas de difuntos y las procesiones.

El sistema de cargos estaba conformado por: mayordomos, alférez, priostes y un vaquero. Los mayordomos eran los encargados de velar por el funcionamiento económico de las cofradías, estos permanecían por largos periodos de tiempo, por lo general el cargo era renovado cuando se presentaban denuncias por mal manejo administrativo, cambio de párroco o muerte. Los alféreces colaboraban en las celebraciones religiosas entregaban junto con los demás cofrades aportes en dinero, velas e incienso. Entre tanto, el prioste era el tesorero de las cofradías. Por último, el vaquero, cargo ocupado exclusivamente por indígenas, tenía bajo su responsabilidad el cuidado del ganado mayor y menor de la cofradía. Los cargos de mayordomos, alférez y priostes eran compartidos por españoles y naturales.²³

Figura 3. Participación sistema de cargos 1692-1749



Fuente: Archivo Histórico Regional de Santander (AHRs), Bucaramanga-Colombia, Libro de la Cofradía del Santo Ecce Homo, microfilm 1563343.

23. Existe un amplio debate sobre si el sistema de cargos fue una supervivencia del sistema jerárquico prehispánico. Al respecto John Chance y William Taylor señalan que el sistema de cargos fue una reacción y adaptación de las circunstancias políticas y económicas coloniales en el que ciertas características de las instituciones indígenas facilitaron la introducción de la organización municipal española. Sugieren que tanto las cofradías coloniales como los cargos civiles debieron ser ocupados por los mismos individuos constituyendo una jerarquía civil-religiosa caracterizada por restringir el acceso, práctica que comenzó a cambiar a finales del siglo XVIII principalmente después de la independencia, cuando se desmantelaron las categorías legales coloniales dando paso a un proceso de nivelación social dentro de las comunidades indias. Los autores consideran que los estudios sobre cofradías deben trazar los cambios del sistema de cargos y dejarse de concebir estos como una estructura rígida que permanece en el tiempo de manera inalterada (1985, 1-24).

A inicios del siglo XVIII la cofradía comenzó a prestar dinero a los cofrades. Deudas y ventas de tierras de la cofradía irrumpieron la normalidad de la corporación religiosa, razón por la cual el visitador eclesiástico hipotecó los bienes semovientes de los estancieros de la región.²⁴ Así logró consolidar la cría y venta de ganado con cerca de 1806 cabezas de ganado. La riqueza de la cofradía también se reflejaba en los ornamentos litúrgicos que poseía como: relicarios, vinajeras, incensarios, candelarios, custodias, todos ellos elaborados en plata. Igualmente contaba con diferentes imágenes religiosas ataviadas en oro, plata y esmeraldas; bienes que fueron registrados por el cura Don Adriano González en el inventario de 1752 y que reunía información de todas las cofradías del pueblo.

En un corto periodo de tiempo los indígenas habían asimilado el orden corporativo al participar en el sistema de cargos y contribuir económicamente al incremento de los bienes, pero también al asistir a las fiestas religiosas y a las prácticas devocionales que tenían lugar en el pueblo.

Traslados de indios

Después de 1752 cesaron las actividades de las cofradías como consecuencia del primer traslado que experimentaron los indios de Suratá hacia Bucaramanga. No obstante, años atrás, en 1743 se había ordenado dicho traslado al que se opusieron curas y vecinos del valle (Guerrero 2016b, 68). La documentación existente no define directamente su causa, pero es posible identificar escisiones entre españoles e indios por las tierras de resguardo en la primera mitad del siglo XVIII. Precisamente en 1743 el fiscal protector informaba que:

Los caciques del pueblo del Cacota de Surata en el corregimiento de Servita dicen y informan que algunas personas españolas circunvecinas a las tierras de sus resguardos se les han introducido en gran parte de mas ocasionándoles gravísimos daños y

24. En 1731 Antonio Xavier de León visitador eclesiástico revisó el estado económico de la cofradía de Suratá e instó al prioste a ejecutar las deudas que los cofrades tenían con la corporación, entre ellas, la deuda de Pedro de Arciniegas, y ordenó hipotecar una estancia de ganado mayor y otra de ganado menor “si su precio no alcance que proceda contra los demás bienes con la mayor brevedad para evitar peligro de tardanza”, en AHRs, Libro de la Cofradía del Santo Ecce Homo, 1731, microfilm 1563343.

perjuicios así estos sean nombrados como en los gastos, y para que estos miserables gocen libremente sus tierras y ninguna persona se las ocupe se [ha] de seguir y mandar librar despacho cometido al corregidor de aquel partido y por su ausencia [...] para que precediendo citación de los circunvecinos y teniendo presentes los títulos de resguardos de dichos indios haga reconocimiento de los linderos que ese comprende debajo de ellos reintegrándoles las que les perteneciesen, y resultare que algunas personas se las tienen embargadas las haga desocupar y retiren los ganados con la distancia y custodia que previenen unas leyes cuyo cumplimiento pide el fiscal protector con justa fe.²⁵

El fiscal protector solicitaba a los españoles circunvecinos el reintegro de las tierras de resguardo invadido con semovientes, razón por la cual, pedía a los indios que realizaran un reconocimiento de los linderos. En 1743 “el cabildo de Pamplona comisionó a Don Agustín de los Ríos Redondo investigar dicho asunto” (Martínez y Guerrero 1995) y los indios lograron obtener una orden del Virrey para adelantar el deslinde de tierras y la devolución de aquellas que habían sido invadidas. Sin embargo, la orden no prosperó al oponerse Don Salvador Guerrero Rangel, quien afirmaba que dicha “tierra se había cambiado con los indios naturales de este pueblo de Cacota de Suratá por una estancia que tenían sus antecesores en el sitio de Mageyes”.²⁶

Cuatro años después se efectuó oficialmente el traslado de los indios de Suratá hacia Bucaramanga. Manuel de Ávila Inestroza alcalde mayor de minas informaba sobre la suerte de los indios:

El día siete de este presente mes se me requirio por parte de los yndios de Cacota de Surata con el despacho que de Vuestra Excelencia expedir en siete de junio proximo, para que enterado les ynforme yo sobre si combiene o no la traslacion de dichos yndios con las mas prevençiones que por el dicho despacho parecen. En cuya virtud estoy pronto a ejecutar la superior orden [...].²⁷

En 1752 el traslado era un hecho “las tierras de resguardo habían sido rematadas por Manuel de Ávila Inestroza a favor del cura Agustín de los Ríos en \$ 500” (Guerrero 2016b, 75). De esta manera, vecinos y españoles podían disponer de las tierras de

25. “Venta, remates, medida, señalamientos de tierras y estancias”, 1743, en AGN, Resguardos Santander, SC 53, 1, D.4.

26. AGN, Resguardos, SC 53, 2, D.4, 1743- 1744.

27. “Traslación de indios de Cacota y de Suratá”, 1752, en AGN, Miscelánea, SC.39, 102. D.4, f. 176v.

resguardo para extender las áreas de cultivo de trigo y cría de ganado. Como expresa García “si bien la tierra de resguardo de Cápota de Suratá era fértil, la mayoría la disfrutaban “vecinos agregados del pueblo”, siendo muy poco los naturales que tenían alguna sementera; los primeros excedían “incomparablemente” a los segundos” (2017, 116).²⁸ Al ser trasladados los indios se allanaba el camino hacia el despojo de las tierras de resguardo. En palabras de Pita “así las cosas, fue común ver cómo los indios eran constantemente extrañados de sus propias comunidades y conducidos a áreas de colonización blanca, en donde por matrimonio y cohabitación con mestizos entraban en contacto con estos mientras sus territorios ancestrales quedaban prácticamente a la deriva” (2018, 134).

Desde luego, el proyecto de traslado de los indios de Suratá hacia el pueblo de indios de Bucaramanga revela el desarrollo de las políticas borbónicas con antelación a su formulación.²⁹ Por ese motivo, cuando estas se llevaron a cabo en la región no fue un suceso novedoso. Con todo, los indios retornaron a Suratá en 1756, el visitador eclesiástico Don Adriano González expresaba su reintegro en la cofradía del Santo Ecce Homo:

En el pueblo de Cacota de Surata en diez y ocho días del mes de junio de mil setecientos cincuenta y seis años yo Don. Adriano González para dar principio de restablecimiento de este pueblo, como cura de el y dar principio a la confraternidad y hermandad del Santo. Ecce homo; después de haberle cantado misa solemne, hice tocar a hermandad y en presencia de los indios y vecinos hice poner de manifiesto todos los bienes pertenecientes de esta hermandad y reconocidos todos según el inventario [...].³⁰

El cura celebró el regreso de los indios a través de una misa, asimismo, añadió que durante el traslado lo que halló en la cofradía fue “desmedro y menoscabo”,

28. Desde el siglo XVII se venían presentando problemas de invasión en las tierras de resguardo. El 23 de noviembre de 1654, don Juan, cacique de dicho pueblo le solicitaba al alcalde ordinario de Pamplona, Cristóbal Jaimes Calderón, copia de la real provisión que él había sacado de la Real Audiencia, para “tener amparo en mis tierras y resguardos y de mis sujetos y demás indios agregados al dicho pueblo por tenérmelas ocupadas diferentes personas en contravención de las reales Cédulas”, en AGN, Resguardos Santander, leg. 2, roll. 14, ff. 18v-19r.

29. La primera normativa de la política borbónica que fomentó la circulación y productividad de la tierra fue la Real instrucción del 15 de octubre de 1754, la cual tratada de acelerar el proceso de composición de tierras mediante la amenaza de despojo para los propietarios rurales que careciesen de sus títulos de merced y confirmación, de lo contrario, se adelantaría merced de tierras a otros.

30. AHRS, Libro de la Cofradía del Santo Ecce Homo, 1756, microfilm 1563343.

pues los indios llevaron consigo los bienes a Bucaramanga, considerados estos colectivos, fueron resguardados por los cofrades quienes tenían la obligación de acrecentarlos. Parece lógico que llevar los bienes de la corporación de origen a otro lugar era una forma de mantener el vínculo como cofrades en un contexto de desarraigo, pues ser agregados “los colocaba en una situación de dependencia y subordinación frente a ese asentamiento” (Herrera 2002, 93).³¹

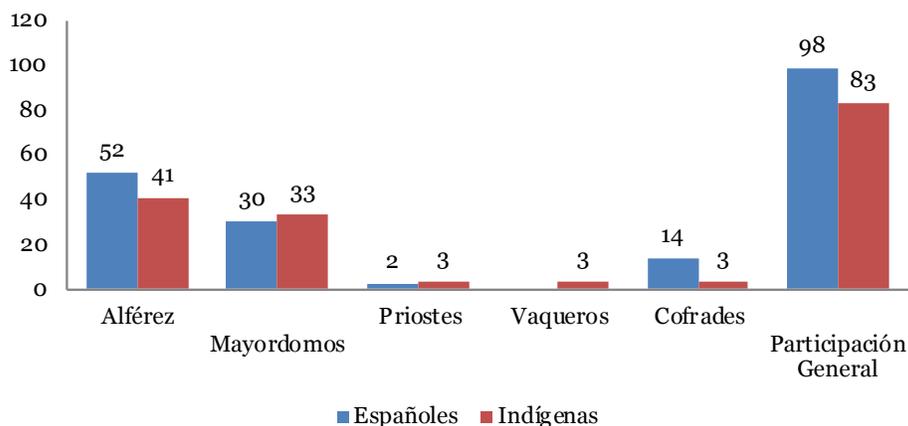
Las elecciones volvieron a tomar lugar y fueron nombrados como mayordomo de indios Antonio Sánchez, y de españoles Agustín Páez y Pedro Joseph de Ortega, y como alférez de danza el indígena Domingo Serviti. De igual forma, fue designado un prioste tesorero el indio Ermergildo del Castillo a quien se le entregó “una caja con su llave, seis candeleros de plata, un ornamento morado, dos faldones de las andas, diecisiete libras de cera y media libra de incienso”.³²

A su regreso los indios volvieron a la cofradía único espacio de sociabilidad permitido en el orden colonial para organizar las celebraciones religiosas, pero la vida en la corporación ya no era la misma, la participación de los naturales en el sistema de cargos comenzó a transformarse como consecuencia de los traslados como se observa en la figura 4 y 5.

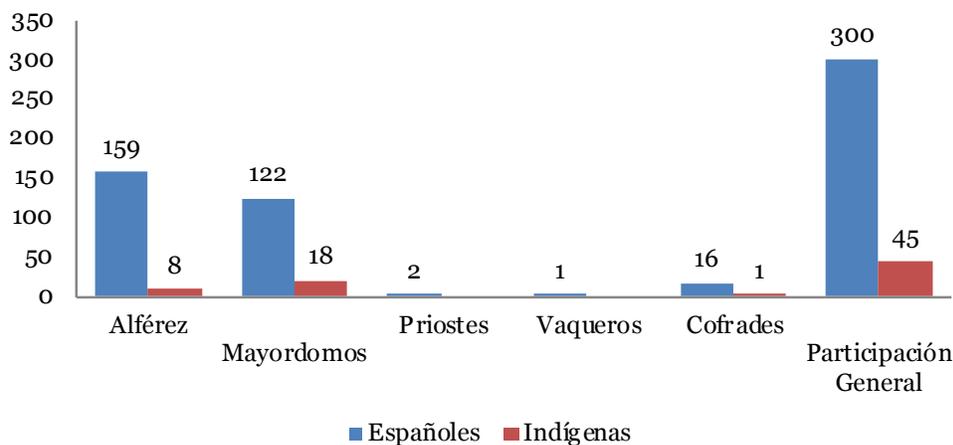
Durante el primer traslado efectuado en 1752 se conservó la participación de los indígenas en un periodo de 24 años, esto se explica por el retorno de 1756. Pero después de 1776 es notable el cambio en la asistencia de los naturales a la corporación religiosa. La participación de mayordomos españoles con respecto a la de los indígenas es notable, representa un 87 %. La disminución de la participación indígena en la corporación y la presencia marcada de españoles obedece a dos razones: en primer lugar, se les prohibió a los indios administrar la cofradía, y en segundo lugar los indígenas fueron trasladados de nuevo.

31. A nivel comparado para el caso de las cofradías de indios de la Nueva España los indígenas mostraban interés en aumentar y conservar los bienes de estas cofradías porque así tenían la libertad de disponer de sus fondos como ellos querían (Tank de Estrada 2004). Además, al estar amparadas bajo la protección del santo titular los bienes espirituales y materiales les permitía tener cierta seguridad material y ser una fuente económica para comunidades completas (Cruz 2011).

32. AHRS, Libro de la Cofradía del Santo Ecce Homo, 1756, microfilm 1563343.

Figura 4. Participación sistema de cargos 1751-1775

Fuente: AHRs, Libro de la Cofradía del Santísimo Sacramento, microfilm 1563343.

Figura 5. Participación sistema de cargos 1776-1800

Fuente: AHRs, Libro de la Cofradía del Santísimo Sacramento, microfilm 1563343.

Luego de la visita eclesiástica efectuada en 1772 por el cura vicario del pueblo Marcos Josep Moreno de la Parra quien velaba por el orden y los recursos de la jurisdicción que tenía a su cargo, dispuso lo siguiente:

Estando en esta iglesia junto con los vecinos y naturales, tratando de los proyectos más acertados para el nuevo establecimiento de este pueblo, me hicieron constar la total decadencia y atraso de las santas cofradías motivando dicha desidia y poca eficacia de

los priostes cofrades [como se ve en las cuentas que les tome] por tanto, para reparar este inconveniente, tuve a bien, con parecer de vecinos e indios el quitarles las cofradías a los presentes priostes y elegir otros nuevos de los vecinos de este pueblo [...].³³

El visitador eclesiástico constató personalmente “la decadencia y atraso de las santas cofradías” acusando a los priostes de su mala administración, pasó por alto que uno de los factores de su ruina fue el traslado de indios y además que quienes tenían mayor injerencia en la corporación eran los españoles. Así mismo, ordenó que los bienes de la corporación como: un órgano, un cuadro del Santo Ecce Homo, la llave de la capilla y otros objetos fueran entregados al nuevo prioste. De igual forma, el visitador señalaba que estaba en dicha iglesia “tratando de los proyectos más acertados para el nuevo establecimiento de este pueblo”.³⁴ Es decir, la constitución de una parroquia. Diez años después en 1782 se estableció la parroquia de Santo Ecce Homo del pueblo de Cáкота de Suratá.

A pesar de esto, los indios mantuvieron la devoción al patrono titular de la cofradía y llevaron diferentes actividades al interior de ella como, por ejemplo: la realizaron de carreras de cuadrilleros, la presentación de comedias y la entrega de pólvora para los actos teatrales.³⁵ Se carece de descripciones sobre las celebraciones que llevaban a cabo los indígenas. No obstante, es posible advertir que para los indios del valle de Suratá la corporación no se reducía a la oficialización de la liturgia, la celebración en honor al santo era un acto festivo lleno de actividades lúdicas. En ese sentido, la cofradía era el lugar donde los indígenas podían manifestar la forma como asimilaban el cristianismo, al mismo tiempo, que podían exteriorizar su existencia como grupo social ante la marcada presencia de españoles, blancos y vecinos en la corporación.

Pero no solo bastaba con marginar a los indios de las cofradías era necesario disolver por completo todo tipo de bien vinculado. Así, en 1778 se llevó a cabo el segundo traslado de indios al pueblo de Tequia. Ese mismo año el fiscal Francisco Moreno y Escandón siguiendo el espíritu de la Real Cédula del 3 de agosto de 1774 ordenó la agregación de “corregimientos tenues”. Es decir, “se generalizaron las agregaciones de pueblos

33. AHRS, Libro de la Cofradía del Santo Ecce Homo, 1756, microfilm 1563343.

34. AHRS, Libro de la Cofradía del Santo Ecce Homo, 1772, microfilm 1563343.

35. AHRS, Libro de la Cofradía del Santo Ecce Homo, 1774, microfilm 1563343.

de indios, trasladando a sus pobladores a nuevas localidades y poniendo en venta las tierras de resguardo de los pueblos de indios extinguidos” (Guerrero 2016, 62).

Como anota Guerrero (2016b) en la provincia de Pamplona varios pueblos de indios que fueron creados en el siglo XVII fueron suprimidos. En el norte de la provincia, los pueblos de indios de Arboledas, Chinacotá y Chopo fueron trasladados al de Cúcuta. En el centro, solo dejaron el pueblo de indios de Cácuta de Velasco para apoyar la recuperación minera de Vetas, y a este fueron agregados los indígenas de Silos y Labateca. De igual forma, el pueblo de indios de Bucaramanga debía trasladarse al pueblo de Guane. Entre tanto, el sur de la provincia dedicado a la producción agrícola, Moreno y Escandón dejaba el pueblo de Tequia, al cual debían de agregarse los indígenas de los pueblos de Cácuta de Suratá, Carcasí, Guaca y Servitá. En total fueron suprimidos nueve de los doce pueblos de indios (Guerrero 2016, 62- 63).

En la provincia de Pamplona cada zona se había especializado a nivel agrícola o minero. Aunque los indios constituían una fuerza laboral en declive, “el censo general de 1778 el elemento indígena solo alcanzaba el 4% de la población total en esta franja del nororiente neogranadino” (Pita 2018), a mediados del siglo XVIII la población mestiza resultaba dominante en la Nueva Granada. Así lo señalaba el oidor Joaquín de Arosteguí:

[...] los indígenas con derecho a participar de la tierra de los resguardos, que habían sido establecidos alrededor de 1600, constituían ya una minoría de la población. En efecto, si en 1635 había cerca de 50.000 tributarios en la región, para 1755 se habían reducido aproximadamente a la mitad, mientras que los vecinos “libres” —ante todo mestizos— superaban ya las 55.000 cabezas de familia (Melo 1985).

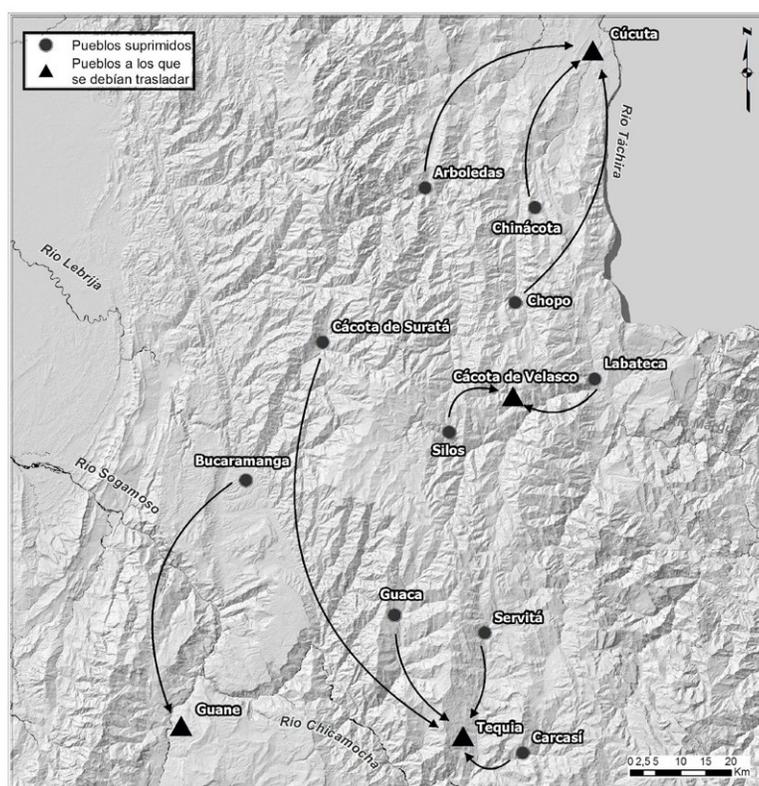
Frente a las transformaciones demográficas el fiscal protector Moreno y Escandón en el informe titulado “*Indios y Mestizos de la Nueva Granada siglo XVIII*” argumentaba que era conveniente el desarrollo de un nuevo ordenamiento para los pueblos de indios, los resguardos y las parcialidades al convivir en esta población mezclada (Colmenares 1985). Presentándose estos espacios como una frontera abierta donde era posible el asentamiento de mestizos y vecinos.

Además, como destaca Bonnett “la agregación de varios pueblos de indios en un mismo resguardo se hizo con miras a extraer mayores utilidades que favorecieran

los ingresos de las Cajas Reales. Estas utilidades provenían de la venta a particulares de las tierras recortadas a los resguardos y la agregación de un número significativo de indios y tributarios en un mismo pueblo” (2001, 11).

Con la supresión de los pueblos de indios la política borbónica disminuía los costos de la administración civil y religiosa a la vez que promovía el mercado de tierras para una población en ascenso que se había acercado en los resguardos. Se pensaba que la incorporación del mestizo como propietario individual junto con la organización de un circuito productivo y comercial que comunicaba a Santafé con Maracaibo impulsaría el desarrollo de la provincia.³⁶

Figura 6. Mapa de pueblos de indios suprimidos y agregados provincia de Pamplona



Fuente: Guerrero (2016b, 64).

36. Los productos derivados del sector agropecuario se llevaban a los centros de consumo como Cartagena y Mompox facilitando el comercio y el transporte. Al mismo tiempo se conformaba un circuito comercial integrado por: Cúcota, Cúcota de Velasco y Tequia hacia el mercado de Maracaibo (Guerrero 2016b, 64).

Un año después del traslado de los indios a Tequia estos regresaron a Suratá. No obstante, sus dominios habían sido ocupados por blancos, mestizos y vecinos asignándoles un pedazo de tierra en la vereda Cartagua.³⁷ Los libros de cofradía del Santo Ecce Homo y del Santísimo Sacramento reflejan este proceso. Por ejemplo, la última elección a la que asistieron como grupo social fue celebrada el 10 de junio de 1778 y fueron elegidos como alférez: Antonio Mateo y Manuel Salvador Ucata, y como mayordomas: María Manuela Pabón, María Cárdenas, Manuela Ucata y Ana María Borrero.³⁸ Después de esta fecha en los libros de cofradía “los naturales”, como eran denominados los indios de Suratá, no vuelven a aparecer. Posterior a la elección de 1778 la presencia de los indios en las corporaciones religiosas se disolvió casi por completo; en su lugar surgió la categoría de “vecinos” para denominar a los habitantes del pueblo que en adelante serían reconocidos en las corporaciones coloniales:

En el sitio de Santo Ecce homo de Cacota de Surata, y junio tres de mil setecientos setenta y nueve año Estando juntos y congregados en esta Iglesia los vecinos que salieron como alférez vecinos son: Clemente Duran, Narçisso Forero, Juan Estevan, Iñaçio Moreno y Gregorio Velandia y como mayordomas Doña Antonia Moreno, Josefa Arias, Petronila Duran, Iñaçia Moreno y Gertrudis Cruz [...].³⁹

Luego de ser desagregados los indios de la corporación en 1782, el cura Marcos José Moreno de la Parra denominó al pueblo de indios de Suratá como el “demolido pueblo de Cacota de Surata”. El pueblo de indios como asentamiento nucleado ocupado por comunidades indígenas (Herrera 2002, 85) había dejado de existir, a partir de ese momento se reconocía la nueva organización como *la nueva parroquia del santo Ecce homo de Cacota de Surata*. En esta nueva parroquia otros cargos fueron creados como la figura del alcalde. Así, comenzó a emerger un tipo nombramiento de carácter civil que estuvo presente en las elecciones de alféreces y mayordomos y que velaba por el correcto funcionamiento de la cofradía como se observa en la siguiente nominación:

37. Según Bonnett el término vecino conlleva una connotación étnica para referirse a un poblador de origen mestizo, negro liberto o blanco pobre aposentado en las poblaciones cercanas o dentro de los propios territorios del resguardo (2001, 11-13).

38. AHRS, Libro de la Cofradía del Santísimo Sacramento, 1778, microfilm 1563343, f. 47v.

39. AHRS, Libro de la Cofradía del Santísimo Sacramento, 1779, microfilm 1563343, f. 48v.

Dies y nueve dias del mes de junio de mil setecientos noventa y siete años... Y estando parte del vesindario junto, en las puertas de esta santa yglesia con asistencia del Señor Alcade del partidario y mia salieron electos de alferes para el año venidero Alferez: Miguel Guerrero, Juan Yaruro, Jose Salcedo, Pablo Acuña, Juan Antonio Alarcon, Fernando Padilla, Luis Ardila, Miguel Mejia, Fernando Reyes, Mateo Galeano y mayordomas Maria Avendaño, Maria Antonia Castillo, Luçia del Basto, Antonia Guerrero y Juana Maria Paes.⁴⁰

El reformismo borbónico centró su atención a todo tipo de sociedad corporativa que fuera en contravía del principio de austeridad y contribución a las cajas reales.⁴¹ De ahí, el control a las corporaciones religiosas a través de una figura civil que abogara por la reducción en los gastos y por el correcto registro de su estado financiero.⁴² Las cofradías debían exteriorizar en sus libros el comportamiento metódico de su administración del que se esperaban rendimientos para sus cofrades y por ende para la parroquia. Verbigracia, el notario mayor José Ruiz Bravo certificaba el funcionamiento de la cofradía en manos del cura Don Marcos José Moreno de la Parra, informe que posteriormente fue remitido a Santafé.

Señor Provisor gobernador del arzobispado el doctor Don Marcos Jose Moreno de la Parra cura del demolido pueblo de Cacota de Surata ante Vuestra Señoria en el libro de baptismos de aquella iglesia que corre desde la foja noventa hasta la noventa y cinco se hayan dos capitulos que son el septimo y octavo que a la letra diçen asi: Que respecto a la neçesidad con que esta iglesia [...] Que en atencion a que las reses vacunas existentes y propias todas de las cofradias, ocasionan [...]

40. AHRS, Libro de la Cofradía del Santísimo Sacramento, 1797, microfilm 1563343, f. 78r.

41. El regalismo borbónico buscó regular la fundación de cofradías exigiendo a estas la presentación de documentos probatorios sobre su establecimiento; la revisión de cuentas, préstamos e intereses serían fiscalizados con mayor rigor. Si bien las cofradías eran el principal instrumento de movilización de recursos económicos en la colonia sus rendimientos eran empleados en fiestas, banquetes y todo tipo de celebraciones religiosas. Además, como plantea Milagrosa Romero a mediados de la centuria dieciochesca comenzó una preocupación por la piedad popular promoviéndose un tipo de “Ilustración católica” libre de contaminación profana y de formas de piedad “barrocas”. A cambio de esto se impondría una religión intelectualizada sin milagros ni mediaciones familiares de esta manera se esperaba limitar las pérdidas económicas originadas por las festividades (1998, 89-90).

42. Razón por la cual en los libros de las corporaciones se consignaba de manera sistemática los vecinos que han sido elegidos, posteriormente se presentaba los cargos y los descargos de la cofradía, así como los pagos efectuados por parte de los cofrades y las utilidades de la corporación. Por último, se exponía un informe de sus bienes.

al gasto que utilidad, a que se añade el no haber sujeto que se haga cargo de ellas que por meses se van disminuyendo segun todo parece de las cuentas de dichas cofradías, y expone el mismo cura, procure este venderlas al preçio. Mas ventajoso invirtiendo su producto en beneficio, y adelantamiento de la yglesia. [...].⁴³

Existía una preocupación manifiesta de la utilidad de la cofradía, en particular, del provecho del ganado el cual se encontraba en estado de abandono. Esto se explica por la supresión del cargo de “vaquero”, oficio que tradicionalmente fue ocupado por un indio del antiguo pueblo de Suratá. El notario reparaba en la disminución de las cabezas de ganado, razón por la cual exhortaba al cura a adelantar la venta de los semovientes con el fin de “invertir producto en beneficio, y adelanto de la iglesia”⁴⁴.

Con la nueva administración monárquica el cura no podía disponer de manera autónoma de su parroquia, las autoridades civiles supervisaban su dirección, pero esto no significaba que el orden eclesiástico había perdido dominio sobre las corporaciones. Como sostiene Carbajal “la reforma de las cofradías de los Borbones no pretendía destruirlas sino reorganizarlas, sin duda, porque los propios reformadores tampoco tenían la pretensión de eliminarlas de manera radical, sino rectificar su constitución” (2013, 23). Sin embargo, la fiscalización de las cofradías en manos del poder civil no garantizaba que estas fueran redituables, el cura se quejaba de las deudas de los vecinos lamentando “no han pagado ni un real” tampoco estaba muy seguro que en un futuro cercano saldaran sus compromisos. Por consiguiente, el alcalde determinó una lista de todos los deudores para que “por todo rigor de justicia los compensa a que peguen una dependencia justa”.⁴⁵

Igual sucedía con las limosnas, en tiempos del reformismo borbónico su contribución pasó de ser obligatoria a voluntaria. “La nueva práctica consistía en establecer un plato de recaudo en el pórtico de la iglesia por ser un espacio intermedio entre el plano sagrado y profano” (Carbajal 2013). El alcalde Francisco Javier Ortega reparó en la nueva parroquia de Suratá “la limosna que se recoge del platillo de la Semana Santa

43. AHRS, Libro de la Cofradía del Santísimo Sacramento, 1782, microfilm 1563343, f. 56v.

44. AHRS, Libro de la Cofradía del Santísimo Sacramento, 1782, microfilm 1563343, f. 56v.

45. AHRS, Libro de la Cofradía del Santísimo Sacramento, 1783, microfilm 1563343, f. 61r.

es muy corta e inmediatamente la invierten en luces para alumbrar el Santo Sepulcro desde el viernes Santo hasta el domingo de Pascua”.⁴⁶ El visitador eclesiástico no dudó en afirmar a las autoridades civiles que en dicha parroquia existía “desidia en la mayor parte de los vecinos en pagar las limosnas a las cofradías como se demuestra en los apuntes que tienen en su poder los mayordomos”.⁴⁷ Sus palabras fueron “no hay de donde echar mano”, las limitaciones financieras de las cofradías conducían a que las celebraciones religiosas se llevaran cabo de manera austera, el dinero recolectado en el platillo de la limosna solo alcanzaba para sufragar los gastos de cera o de incienso.

Esto evidencia que una parte importante de la generación de recursos materiales correspondía a los fondos destinados a las celebraciones religiosas. Sin embargo, los traslados y las agregaciones determinaron que la participación de los indios en las cofradías disminuyera, por consiguiente, las reformas borbónicas impactaron de manera significativa a esta comunidad no solo en el ámbito religioso sino también en el control y poblamiento de un espacio territorial como era el pueblo y el resguardo.⁴⁸

En las últimas décadas del siglo XVIII la erección de parroquia y la agregación de una nueva población no era garantía de dinamismo económico en las corporaciones. Conforme las cofradías se transformaban en una institución de carácter se- gular integrada por mestizos y avecinados los bienes colectivos de los indígenas eran disueltos. De esta manera, comenzaba a asomarse en el orden colonial tardío el liberalismo en su etapa más temprana al fomentarse la individualización de tierras y al resquebrarse la existencia de espacios corporativos integrados por españoles y naturales, erosionándose al mismo tiempo la categoría legal de indio vinculado a un pueblo o a una república colonial, y dando paso a nuevos actores sociales como los *vecinos* quienes no estaban integrados a un cuerpo colectivo particular.

46. AHRS, Libro de la Cofradía del Santísimo Sacramento, 1787, microfilm 1563343, f. 65r.

47. AHRS, Libro de la Cofradía del Santísimo Sacramento, 1788, microfilm 1563343, f. 66v.

48. María Candela de Luca (2012, 57) demuestra como en las cofradías de indios en Potosí, pese a las restricciones impuestas por los reformadores borbónicos, buena parte de los ingresos correspondía a los otorgados por los cofrades para la realización de festividades. En dicha región el calendario festivo continuó siendo un pilar fundamental en el sustento económico, además la autora sostiene que “si bien el carácter religioso de tales actividades era importante, debe tenerse en cuenta que los rituales constituían para los indígenas la contrapartida de sus actividades económicas” (De Luca 2010, 106).

Reclamar frente al despojo

Los indios del valle de Suratá no aceptaron ser desplazados del pueblo, ante este hecho llevaron a cabo reclamos, convirtiéndose la escritura en la principal herramienta de defensa. En 1791 los indios hicieron saber al fiscal protector que el cura párroco les impedía volver a sus resguardos:

A su Señoría y nosotros [...] los yndios de este dicho pueblo de Cacota de Surata, ante su real presencia hacer este pedimento contra quien no mas quiere dejar entregar nada de lo que a su Señoría y Su Majestad manda. A su señoría aqui presentes e nosotros los yndios damos la presente declaracion contra nuestro cura que es el que no se [quiere] dejarnos colar a nuestro dicho pueblo pues ha caydo. A que nuestro nuevo Corregidor. Y con lo primero que nos a salido es que no a themos todos allí en aquello corto, que se nos a dao, sin pisar por ningún pretesto en dicho lugar. Y nosotros le respondimos çi no podríamos oyr misa o ganar un real y dice que çi pero que en [este] caso no pisar el lugar. Bien bemos a su señoría quel de todos estos pedimentos açiaqui como alla es el señor cura. Que aunque los veçinos se declara questan a haçiendo fuesa a la parroquia çi lo[...] es pero [y] es por el dicho cura que les a prometido sacarles parroquia. Pues bien bisto lo tenemos porque ninguno de alli se sabe que mande para ca pues tiene coste o al proposito y qués el no pasa alla nada [...].⁴⁹

Además, el corregidor les informó a los indios que no podían “pisar por ningún pretesto en dicho lugar”⁵⁰. Frente a esta negativa los indios exhortaron a que les fueran entregadas las tierras del Tablado para trabajar y cumplir con todas las obligaciones. Igualmente denunciaron el asentamiento de blancos, subrayando que dichas tierras eran de los indios desde tiempos de la conquista. En tal sentido, llevaron a cabo una elaboración discursiva para responder al despojo de tierras. El proceso de reconstitución étnica no había concluido con la desagregación de los indios de la nueva parroquia y de las cofradías. Al contrario, dichos hechos condujeron al desarrollo de una cultura política que iba de la mano con una autoconcepción histórica, como es, la posesión de la tierra desde la conquista. Es decir, supusieron que la visita de Villabona Zubiaurre

49. “Indios Cócota de Suratá: queja contra su cura”, 1791, en AGN, Resguardos Santander, SC 53, 2, D. 20, f. 1r.

50. “Indios Cócota de Suratá: queja contra su cura”, 1791, en AGN, Resguardos Santander, SC 53, 2, D. 20, f. 1r.

con la cual se establecía la congregación y se constituía un sitio para la doctrina y para el resguardo certificaba la entrega de bienes colectivos. En virtud de lo cual manifestaban que se retirarían de la nueva parroquia siempre y cuando les entregaran tierras.

Ante esta petición, el fiscal protector ordenó que “se agreguen los autos sobre remate de las tierras de sus resguardos y las providencias que han dado en ello”⁵¹, de este modo informaba que no se llevaría a cabo ningún tipo de mediación con los indios y por ende no se les adjudicaría otras tierras. Dos años después se llevó a cabo el remate de las tierras de resguardo. Aunque el objetivo del remate era sanear la hacienda pública, los funcionarios reales temían que este no favoreciera el recaudo real y al contrario se beneficiara a un grupo de familias que buscaban consolidar su propiedad territorial, máxime, cuando la economía agrícola era el baluarte productivo de la región y cuando las redes de poder local estaban plenamente integradas a los cabildos de las parroquias.⁵²

Con el remate de las tierras de resguardo quizás los indios terminaron convertidos en jornaleros y trabajadores a destajo de las nuevas estancias y haciendas trigales que se conformaron en el valle de Suratá. Sin pueblo de indios, sin tierras y sin participación activa en las cofradías cabe la posibilidad de que se hayan desvanecido entre vecinos, mestizos y blancos pobres. Sin embargo, se desconoce con certeza el destino que tuvieron los indios Chitareros en la región de estudio, quizás desarrollaron otras formas de colectividad e idearon estrategias para sobrevivir y adaptarse al nuevo orden social decimonónico, ámbito aún pendiente por investigar.

Conclusiones

La extracción minera en el siglo XVI y la producción agrícola, durante los siglos XVII y XVIII después, condujo a la pérdida poblacional de los indios Chitareros. La congregación en el pueblo de indios y la entrega de tierras de resguardos no

51. “Indios Cácosta de Suratá: queja contra su cura”, 1791, en AGN, Resguardos Santander, SC 53, 2, D. 20, f. 1v.

52. Martínez (2009, 73) destaca la formación de un régimen individual compuesto por las principales familias gironesas conocida como “La Mantillera”, propietarios de haciendas ganaderas y de haciendas productoras de caña de azúcar, cacao, tabaco y algodón.

impidió que los indios fueran empleados en las minas y en las haciendas, al contrario, facilitó la concentración de la mano de obra la cual fue trasladada y agregada para suplir las demandas de producción del sector agrícola y minero.

El desplazamiento de los indios de sus lugares de origen desde el siglo XVI hasta el desarrollo de las reformas borbónicas generó la fragmentación de los vínculos de pertenencia de los indígenas con su grupo étnico y sus familias. Sin embargo, no se cuenta con documentación primaria que permita reconstruir la forma como los indios Chitareros experimentaron este hecho en sus vidas, y cómo el desarraigo desestructuró su organización social. Pese a esto, se pudo constatar a través de los libros de cofradías su participación en las corporaciones religiosas, y la forma como se apropiaron de este espacio a medida que avanzaba la evangelización y se consolidaba el orden colonial. Las cofradías posibilitaron a los indígenas agruparse como grupo social, definir liderazgos, organizar actividades lúdicas-festivas y posicionarse como grupo social frente al español y todos aquellos que no pertenecían a la categoría socio-racial de indio. De ahí que puede entenderse las corporaciones religiosas como reductos coloniales que dieron forma a un largo proceso de reconstitución étnica que inició en el siglo diecisiete con las primeras fundaciones y que revivió relaciones de reciprocidad y mantenimiento de los vínculos sociales a través del ámbito religioso. Aspecto que es necesario profundizar, dado que en los libros de cofradía solamente se retrata el universo electivo de las corporaciones, los recursos con los que contaban y la manera en que los mayordomos indígenas y españoles trataban de ocupar posiciones de poder para representar a su grupo social.

Por otro lado, la reconstrucción del desarrollo de las cofradías en el valle de Suratá nos plantea otros ejes de análisis como las relaciones que tenían estos cuerpos religiosos con las corporaciones civiles y con las redes de poder local de Pamplona y de Girón. Estudiar el desenvolvimiento de las cofradías en términos políticos y económicos permitiría abrir otras perspectivas como por ejemplo identificar si el sistema de cargos se convirtió en una nueva fuente de poder y de ascenso social para los vecinos en el siglo XIX.

Aunque las cofradías continuaron funcionando, la participación de los indios fue anulada por completo, privilegiándose el elemento blanco-mestizo, no sabemos si ante este hecho los indígenas crearon otros espacios de sociabilidad fuera de las parroquias, o si participaron en ellas de manera secundaria y no como actores colectivos. Lo cierto es que durante los traslados los indígenas volvieron a las cofradías y llevaron consigo los bienes comunales que habían logrado acumular como cuerpo social, esto demuestra la importancia que tuvo la corporación como proyecto colectivo pues a ellas regresaron los indígenas con miras a reconstituirse étnicamente.

De igual forma, aún falta por emprender investigaciones que ahonden sobre la naturaleza de los traslados y las agregaciones, no sabemos la adscripción original de los indígenas que provenían de diferentes pueblos siendo estos etiquetados genéricamente como “indios”. En suma, es posible decir que existió una estrecha relación entre la disolución del resguardo, los traslados y la disminución de la participación de los indígenas en las cofradías del valle de Suratá.

Referencias

Archivo General de la Nación (AGN), Bogotá-Colombia. Visitas de Santander. SC. 62. Resguardos Santander. SC. 53. Miscelánea. SC. 39.

Archivo Histórico Regional de Santander (AHRs), Bucaramanga-Colombia. Libro de la Cofradía del Santísimo Sacramento. Parroquias de Santander, microfilm 1563343. Libro de la Cofradía del Santo Ecce Homo. Parroquias de Santander, microfilm 1563343.

Bechtloff, Dagmar. 1993. “La formación de una sociedad intercultural: las cofradías en el Michoacán colonial”. *Historia Mexicana* 43 (2): 251-263. <https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/2251>

Bohórquez, Carmen. 1997. *El resguardo en la Nueva Granada: ¿proteccionismo o despojo?* Bogotá: Nueva América.

Bonnett Vélez, Diana. 2001. “De la conformación de los pueblos al surgimiento de las parroquias de vecinos. El caso del altiplano cundiboyacense”. *Revista de Estudios Sociales* 10: 9-19. <https://doi.org/10.7440/res10.2001.01>

Bonnett Vélez, Diana. 2002. *Tierra y comunidad. Un problema irresuelto. El caso del altiplano cundiboyacense (Virreinato de la Nueva Granada) 1750-1800*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Universidad de los Andes.

Carbajal López, David. 2013. “La reforma de las cofradías en el siglo XVIII: Nueva España y Sevilla en comparación”. *Estudios de Historia Novohispana* 43: 3-33. <http://dx.doi.org/10.22201/ih.24486922e.2013.048.38577>

Carmagnani, Marcello. 1988. *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Celestino, Olinda, y Albert Meyers. 1981. *Las cofradías en el Perú: región central*. Frankfurt: Editionen der Iberoamericana.

Chance, John K., y William B. Taylor. 1985. “Cofradías and Cargos: An Historical Perspective on the Mesoamerican Civil-Religious Hierarchy”. *American Ethnologist* 12 (1): 1-26. <https://www.jstor.org/stable/644412>

Colmenares, Germán. 1985. *Relaciones e informes de los gobernantes de la Nueva Granada*. Bogotá: Fondo de Promoción de la Cultura del Banco Popular.

Cruz Peralta, Clemente. 2011. *Los bienes de los santos: cofradías y hermandades de la Huasteca en la época colonial*. Ciudad de México: CIESAS, Universidad Autónoma de San Luis Potosí.

Cruz Rangel, José. 2006. “Las cofradías indígenas en el siglo XVIII, un sistema colonial de poder, resistencia y exacción. El caso de Chimalhuacán Atenco”. *Dimensión antropológica* 13 (36): 93-112. <https://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=1050>

De Luca, María Candela. 2010. “Las cofradías de indios en el territorio de Charcas (siglo XVIII): blance historiográfico y nuevas propuestas de análisis” *Revista Cambios y Permanencias* 1: 94-117. <https://revistas.uis.edu.co/index.php/revistacyp/article/view/7548>

De Luca, María Candela. 2012. “Hermandades, limosnas y romerías. Una mirada a la parroquia de indios en Potosí en el siglo XVIII a través de sus libros de fábrica”. *Fronteras de la Historia* 17 (2): 43-74. <https://revistas.icanh.gov.co/index.php/fh/article/view/327>

Fajardo, Darío. 1969. *El régimen de encomienda en la Provincia de Vélez (Población indígena y economía)*. Bogotá: Universidad de los Andes.

Ferreira Esparza, Carmen. 2001. “Nuestra Señora de las angustias del pueblo de indios de Labateca. La doble cara de la cofradía colonial”. *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras* 6 (1): 446-474. <https://revistas.uis.edu.co/index.php/anuariohistoria/article/view/1945>

Gamboa, Jorge Augusto. 1998. “El régimen de encomienda en una zona minera de la Nueva Granada. Los indios de la provincia de Pamplona a finales del siglo XVI (1549-1623)”. *Fronteras de la Historia* 3 (3): 155-188. <https://doi.org/10.22380/20274688.744>

García Jimeno, Camilo. 2008. *Conflicto, sociedad y estado colonial en el resguardo de Chiquiza, 1756-1801*. Bogotá: Universidad de los Andes.

García Rincón, Leonardo Fabián. 2017. “Pueblos de indios de la Provincia de Pamplona, 1600-1800: demografía, conflictos económicos y cristianización”. Tesis de maestría, Universidad Industrial de Santander.

González Acero, Juan Francisco. 2013. “La cofradía de las benditas ánimas del purgatorio en Fontibón 1683-1693”. Tesis de maestría, Pontificia Universidad Javeriana. <https://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/15258>

González, Margarita. 1979. *El resguardo en el Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: La Carreta.

Guerrero Rincón, Amado. 2016a. “El crédito a partir de los recursos de las cofradías en la provincia de Pamplona, siglo XVIII”. *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras* 21 (2): 219-248. <https://doi.org/10.18273/revanu.v21n2-2016009>

Guerrero Rincón, Amado. 2016b. “Territorio, economía y sociedad. Desarrollo regional en la provincia de Pamplona, siglo XVIII”. Tesis de doctorado, Universidad Internacional de Andalucía. <https://dspace.unia.es/handle/10334/3660>

Gutiérrez Ramos, Jairo. 1994. “Poblamiento colonial de la actual provincia de García Rovira. antigua jurisdicción de la Ciudad de Pamplona”. En *Poblamiento regional, etnohistoria y etnografía en Pamplona*, editado por María Cristina Mogollón y Silvano Pabón Villamizar, 51-79. Pamplona: Simposio de Historia Regional “Pamplona 445 años”.

Herrera Ángel, Marta. 1998. “Ordenamiento espacial de los pueblos de indios: dominación y resistencia en la sociedad colonial”. *Fronteras de la Historia* 2: 93-198. <https://doi.org/10.22380/20274688.757>

Herrera Ángel, Marta. 2002. *Ordenar para controlar: ordenamiento espacial y control político en las llanuras del Caribe y en los Andes centrales neogranadinos, siglo XVIII*. Bogotá: Icanh, Academia Colombiana de Historia.

Instituto Geográfico Agustín Codazzi. (IGAC). Base cartográfica. Escala 1: 100 mil. 2020. <https://www.colombiaenmapas.gov.co>

Martínez Garnica, Armando. 1993. *El régimen del resguardo de Santander*. Bucaramanga: Gobernación de Santander.

Martínez Garnica, Armando. 2009. “La historia local desde la perspectiva de la sociología de los regímenes”. *HiSTORElo. Revista de Historia Regional y Local* 1 (1): 33-75. <https://doi.org/10.15446/historelo.v1n1.9317>

Martínez Garnica, Armando, y Guerrero Rincón, Amado. 1995. *La provincia de Soto. Orígenes de sus poblamientos urbanos*. Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander.

Melo, Jorge Orlando. 1985. *Francisco Antonio Moreno y Escandón: retrato de un burócrata colonial*. <http://www.jorgeorlandomelo.com/morenoyes-candon.htm>

Mörner, Magnus. 1963. “Las comunidades de indígenas y la legislación segregacionista en el Nuevo Reino de Granada”. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 1 (1): 63-88. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/achsc/article/view/29622>

Pabón Villamizar, Silvano. 1996. *Historia del poblamiento y construcción del espacio hispánico en Pamplona*. Pamplona: Cámara de Comercio de Cúcuta.

Palomo Infante, María Dolores. 2009. *Juntos y congregados. Historia de las cofradías en los pueblos de indios tzotziles y tzeltales de Chiapas (siglos XVI al XIX)*. Ciudad de México: Ciesas.

Pita Pico, Roger. 2018. “Las condiciones laborales de las comunidades indígenas del nororiente neogranadino. Siglo XVII”. *Diálogos Revista Electrónica de Historia* 19 (1): 130-157. <https://doi.org/10.15517/DRE.V19I1.30297>

Quiroga Zuluaga, Marcela. 2015. “Las políticas coloniales y la acción indígena: la configuración de los pueblos de indios de la provincia de Páez, siglos XVII y XVIII”. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 42 (1): 23-50. <http://dx.doi.org/10.15446/achsc.v42n1.51341>

Romero Samper, Milagrosa. 1998. “Las cofradías en el Madrid del siglo XVIII”. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid. <https://eprints.ucm.es/id/eprint/2501/>

Serulnikov, Sergio. 2003. "Costumbres y reglas: racionalización y conflictos sociales durante la era borbónica (Provincia de Chayanta, siglo XVIII)". En *Ya es otro tiempo el presente. Cuatro momentos de insurgencia indígena*, editado por Forrest Hylton, Felix Patzi, Sergio Serulnikov, y Sinclair Thomson, 78- 133. La Paz: Muela del Diablo.

Silva Prada, Natalia. 1998. "Cruce de jurisdicciones: tensión política en los cabildos y cofradías novohispanos del último cuarto del siglo XVIII". *Fronteras de la Historia* 3: 119-154. <https://doi.org/10.22380/20274688.743>

Sotomayor, María Lucía. 2004. *Cofradías, caciques y mayordomos. Reconstrucción social y reorganización política en los pueblos de indios*. Bogotá: Icanh.

Tank de Estrada, Dorothy. 2010. *Pueblos de indios y educación en el México colonial, 1750-1821*. Ciudad de México: Colegio de México.

Tank de Estrada, Dorothy. 2004. "Los bienes y la organización de las cofradías en los pueblos de indios del México colonial. Debate entre el Estado y la Iglesia". En *La Iglesia y sus bienes. De la amortización a la nacionalización*, coordinado por María del Pilar Martínez López-Cano, Elisa Speckman Guerra y Gisela von Wobeser, 33-57. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Wendell Graff, Gary. 1973. *Cofradías in the New Kingdom of Granada: Lay Fraternities in a Spanish American Frontier Society 1600-1755*. Michigan: University of Wisconsin.

Yañez Rosales, Rosa H. 1997. "Las cofradías indígenas de Tlajomulco, siglo XVII y XVIII". *Estudios del Hombre* 6: 121-143.

