



“Los ídolos siguen deambulando”: relectura de dos procesos de extirpación de idolatrías en el suroccidente de la provincia de Tunja (1595)

“The Idols Keep Walking”: Re Reading of Two Extirpation Processes of Idolatries in the Southwest of the Province of Tunja (1595)

DOI: <https://doi.org/10.22380/20274688.1841>

Recibido: 19 de Noviembre del 2020

Aprobado: 5 de mayo del 2021

MARTÍN ERNESTO ÁLVAREZ TOBOS*

Investigador independiente
me.alvarez10@uniandes.edu.co

R E S U M E N

En agosto y octubre de 1595, el oidor Egas de Guzmán visitó las encomiendas de Lenguaque e Iguaque. En el desarrollo de ese procedimiento, encontró que los muiscas seguían practicando sus rituales ancestrales, los cuales fueron calificados

como idolatrías. A partir de esa designación se desencadenó su persecución; a la vez, fueron exhibidos los cambios que venía experimentando la autoridad de los caciques. El objetivo de este artículo es analizar cuatro aspectos que se

* Doctor en Historia de la Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia; historiador de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia; maestro en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, México. Investigador independiente y paleógrafo. Ha trabajado temas relacionados con la historia de la Iglesia católica en Colombia y América Latina, y la evangelización. Su tesis de doctorado fue sobre conflictos entre autoridades reales y eclesiásticas por el control de la evangelización en el Nuevo Reino de Granada entre 1590 y 1654. En la actualidad colabora con el proyecto investigativo “Camino patrimonial de Barichara y su contexto regional”. <https://orcid.org/0000-0002-6143-5935>

manifestaron en esos procesos: la identificación como delito y pecado sobre esos cultos, las tensiones políticas alrededor de los caciques y capitanes en sus comuni-

dades, el desarrollo de una “cohabitación religiosa” entre el catolicismo y las ceremonias ancestrales, y los tipos de castigos impuestos a los acusados.

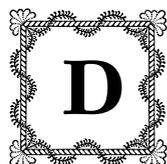
Palabras clave: Idolatrías, Lenguazaque, Iguaque, caciques, “cohabitación religiosa”, conflictos

A B S T R A C T

In August and October 1595, the oidor Egas de Guzman visited the *encomiendas* of Lenguazaque and Iguaque. In the development of these procedure, he realized that the muisca people continued to practice their ancestral rites, classified as idolatries. From that designation his persecution was unleashed; at the same time, the changes that the cacique's authority had been experiencing were

exhibited. The objective of this paper is to analyze four aspects that were manifested in these processes: the identification about these cults like crimes and sins, the political tensions around *caciques* and *capitanes* in their communities, the development of a “religious cohabitation” between Catholicism and ancestral ceremonies, and the types of punishment imposed on the accused people.

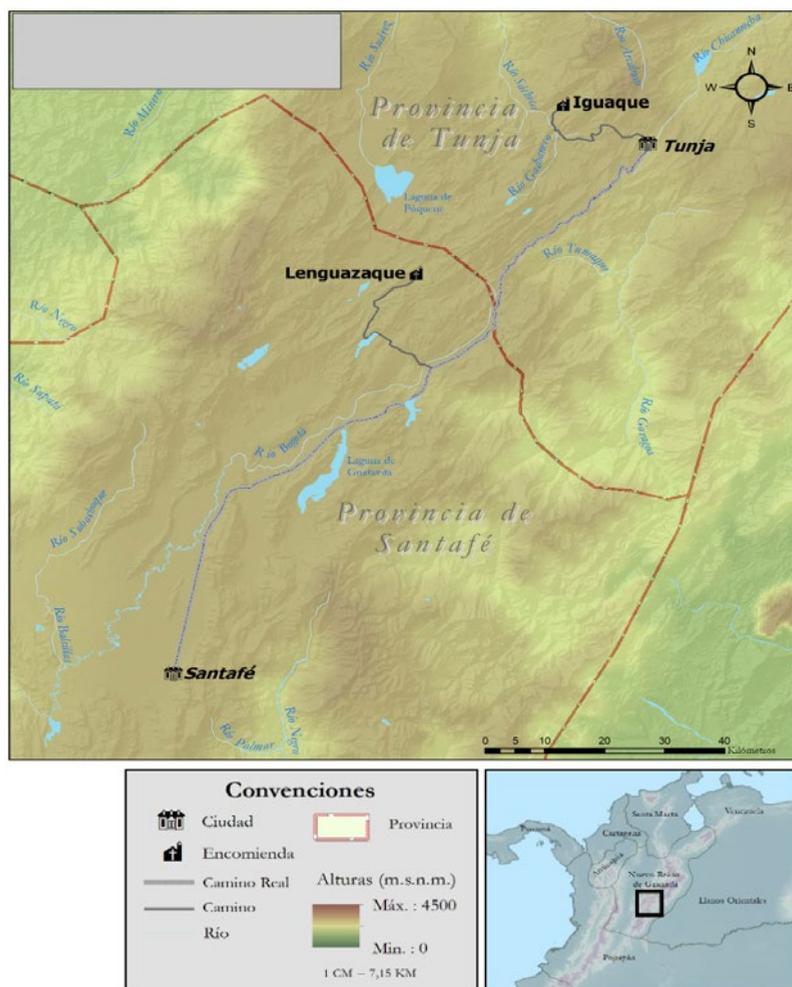
Keywords: Idolatries, Lenguazaque, Iguaque, *Caciques*, “Religious cohabitation”, Conflicts



Durante el segundo semestre de 1595, el licenciado Egas de Guzmán, oidor de la Real Audiencia, realizó visitas a diferentes encomiendas de la zona suroccidental de la provincia de Tunja. En agosto de ese año visitó el repartimiento de Lenguazaque, encomendado a Rodrigo López Cerón, y a finales de octubre, la encomienda de Iguaque, que estaba bajo la tutela de Juan de Otalora. El visitador debía averiguar por las condiciones de vida de los indios muisca, el trato recibido por los encomenderos, la tributación y el estado espiritual de los nativos, es decir, si se estaba llevando a cabo de forma apropiada el adoctrinamiento religioso (figura 1).

La comprobación del abandono de las prácticas religiosas nativas, calificadas por las autoridades hispánicas como “idolatrías”, fue considerada un aspecto relevante dentro de la evangelización de los muisca. Este tema fue expuesto por el visitador Guzmán en la exhortación de inicio de la visita:

[...] también les amoneste que mando que se quiten de sus ritos malas sectas [f. 713 v.] y ceremonias que el demonio les traen ganados y todos se vuelvan a Dios e le conozcan porque es Rey Nuestro Señor e su merced del dicho señor visitador se conduce el mucho de decir e se les advierte que se les ha de encargar mucho la junta y que vivan juntos para ser mejor adoctrinados e medicinados con las medicinas espirituales cuando les sobrevienen enfermedades [...] (AGN, *v* - *Boy* 19, n.º 13, ff. 713 v.-714 r.)



❖ **FIGURA I.**

Ubicación de las encomiendas de Iguaque y Lenguazaque, 1595

Fuente: elaborado por Mauricio Arango Puerta con base en "Santuarios" y "Proceso".

No obstante, Guzmán encontró que ni en Lenguazaque ni en Iguaque el proceso evangelizador había alcanzado aún buenos resultados. Algunos indios declararon que ciertos actos religiosos (prácticas religiosas prehispánicas) se continuaban realizando, utilizando diferentes objetos de su entorno, y en un ambiente de secretismo. Estas denuncias ocasionaron que el visitador se desviara de los objetivos políticos y económicos de su procedimiento, enfocándose en extirpar los restos de idolatría y castigar a sus practicantes.

Los casos base para este artículo son tomados de las transcripciones que realizaron Carl Langebaek y Camila Aschner¹. Varios historiadores ya han utilizado estos procesos, analizando los “rastros” que quedaron de los rituales nativos después de la conquista, la reglamentación real y eclesiástica para su persecución, las razones monetarias que tuvo aquella búsqueda, y la percepción “ambivalente” que desarrollaron los poseedores de los ídolos en un entorno cristianizado². A pesar de ello, ninguno de los dos casos ha sido suficientemente abordado, y lo más importante, no se les ha comprendido como parte de un solo ejercicio jurídico y político, como fue lo que llevó a cabo el visitador Guzmán en aquella zona.

Hasta ahora, la mayor parte de los trabajos que estudian la idolatría se han centrado en dos áreas particulares, Mesoamérica y el mundo andino, dejando de lado otros espacios de la América colonial. En el Nuevo Reino de Granada, los historiadores y los antropólogos únicamente lo han estudiado para los muiscas. Cada uno de ellos, desde sus “lugares de enunciación”, han establecido diferentes tesis para estudiar de forma general este tema. Pierre Duviols, al estudiar este fenómeno para el Perú, expuso el sustento ideológico en que se basó la persecución de las idolatrías, indicando que la extirpación era parte de las obligaciones que tenía la monarquía hispánica, debido a los compromisos adquiridos por medio del patronato indiano. Se justificaba en la concepción de que adorar a otros dioses, era un doble delito de lesa majestad que iba contra Dios y contra el monarca (Duviols 46-53). Así, dicha perspectiva se enfocó en que la persecución tenía motivos dogmáticos, en sintonía con la evangelización.

Esta propuesta epistemológica fue determinante para ampliar los estudios sobre el tema. No obstante, algunos historiadores consideraron que la

1 Las transcripciones están citadas en la sección Fuentes primarias, Impresos, de la bibliografía de este artículo.

2 Entre los trabajos que han analizado los casos de idolatrías en Lenguazaque e Iguaque se encuentran Bernal; Cobo; Langebaek; “Santuarios”; Londoño; Muñoz; Romero.

extirpación de las antiguas creencias no solo tuvo razones religiosas sino también móviles monetarios. Antonio Acosta, en el caso peruano (Acosta 211), y Roger Pita, para la Audiencia de Santafé (Pita 96), expusieron lo importante que era hallar objetos valiosos para ayudar a la Real Hacienda y consolidar las riquezas de los extirpadores. Ambos autores destacan la importancia de entender que la destrucción de idolatrías no solo era un asunto relacionado con la persecución y destrucción del binomio pecado-crimen, sino también con la oportunidad de consolidar intereses materiales y privados.

Otra mirada historiográfica pone el énfasis en el aparato jurisdiccional que sustentó la persecución contra los ídolos nativos. Gerardo Lara ha destacado que la visión “pecadora / delictuosa” sobre la idolatría se basó en su denominación como superstición. En consonancia con Duviols, Lara manifiesta que la creencia en otros dioses era entendida como insinuación del demonio, y al hacerlo, se cometía una afrenta contra los cuerpos temporal y espiritual, la cual debía ser castigada (Lara 27). Sin embargo, el autor, al revisar la estructura jurídico-punitiva que se instauró para perseguir estos hechos, se concentró en el aparato eclesiástico de la Nueva España; es decir, visitas eclesiásticas, tribunales diocesanos, entre otros, enfatizando que dicho sector era el encargado de sancionar a los indios, sin profundizar en los castigos, fenómeno sobre el cual se han concentrado los trabajos para el Nuevo Reino de Granada. Es factible admitir que las investigaciones de Lara, si bien profundizan en los procesos que tuvieron lugar en el área mesoamericana, no dan cuenta de la diversidad que los juicios de idolatría adquirieron en el Imperio español.

Un concepto empleado para explicar por qué los indígenas persistieron en realizar sus prácticas religiosas es el de *resistencia*. Carl Langebaek explica cómo las autoridades muiscas no se adhirieron a una defensa estricta y radical de sus tradiciones ancestrales, sino a una estrategia de adaptación ritual (Langebaek 30). Este fenómeno se vio representado en dos manifestaciones: por un lado, lo que define como “chamanismo horizontal”, en el cual los subalternos de los *pshihiquas* (caciques), es decir, los *tyba* (capitanes) pasaron a competir con sus superiores por el liderazgo de sus territorios, y con ello por la influencia sobre los nativos (Langebaek 32). La segunda manifestación, según el autor, consiste en la adecuación de las creencias aborígenes por parte de las autoridades nativas a las necesidades del naciente orden social (Langebaek 47).

Por su parte, Santiago Muñoz explica que detrás de los procesos de erradicación de idolatrías se presentó una dinámica de negociación-tensión entre las autoridades nativas, los encomenderos y los doctrineros, ya que los primeros

querían conservar su influencia sobre los indios y los segundos necesitaban de los caciques y capitanes para asegurar el nuevo orden establecido, aunque esto significara que fueran desplazados posteriormente por los “indios ladinos”, que estaban totalmente insertados en el contexto colonial (Muñoz 133). Además, este tipo de relaciones conllevaron cambios en la forma como se practicaban tanto el cristianismo como los cultos ancestrales.

Frente a las tesis de estos dos últimos especialistas, Jorge Augusto Gamboa sostiene que la idolatría debe estudiarse dentro de marcos locales precisos, prestando atención a cada una de las encomiendas o antiguos cacicazgos, puesto que en cada localidad podrían haberse dado diferentes creencias hacia múltiples dioses, sin que esto implicara la existencia de una “religión homogénea” en todo el territorio. En contraste con Muñoz, Gamboa enfatiza que la pervivencia de la idolatría era un comportamiento “tolerante” de los caciques para mantener la gobernabilidad sobre la población (Gamboa, *El cacicazgo* 466). Igualmente, el autor guarda ciertas reservas con respecto al “chamanismo vertical”, ya que, según él, “[...] se ha visto lo problemático que resulta asumir de una forma tan tajante la idea de que los psihiquas perdieron poder, legitimidad y prestigio durante aquellos años de su papel como intermediarios entre los blancos y sus comunidades” (Gamboa, *El cacicazgo* 498).

Con relación a los planteamientos de los autores expuestos, la pervivencia de las prácticas religiosas nativas entre los muisca y su persecución por parte de las autoridades españolas no deben ser estudiadas desde un solo punto de vista. Es necesario analizarlas a partir de lo jurídico (lo que se proponía para perseguirlas), lo político (herramientas para mantener a los viejos caciques), lo religioso (vestigios de creencias ancestrales) y lo social (la forma como convivieron lo indígena y lo católico a pesar del recelo de las autoridades hispanas).

Por ello, con base en la relectura de los casos de Iguaque y Lenguaque, se puede plantear que en los procesos de extirpación de idolatrías que se presentaron en gran parte del territorio cundiboyacense a finales del siglo XVI y comienzos del siglo XVII, se reunieron tres factores: el sustento jurídico para perseguir al pecado como crimen de doble majestad; las tensiones políticas y sociales en el interior de las comunidades nativas; la formación de una convivencia “epistemológica” entre lo cristiano y lo muisca; y los tipos de castigos que se impusieron a los condenados.

Para demostrar el argumento, este artículo dará cuenta de la manera como la idolatría fue interpretada en la legislación eclesiástica y civil. También destacará las prácticas de gobierno nativo expresadas en tales actos, e identificará si

los eventos no obedecieron únicamente a señales de resistencia, sino más bien a un entorno de ambivalencia epistemológica entre los indios.

Descifrar la idolatría desde las leyes

La idolatría fue un fenómeno abordado desde dos vertientes, las cuales en el siglo XVI eran complementarias entre sí: la religiosa y la jurídica. Para los miembros de la Iglesia, los ritos contrarios a la enseñanza cristiana se consideraban “paganos”, puesto que no tenían el beneplácito de Dios para su realización. Se dictaminó que el diablo, a partir de la superstición, había instigado a las personas a ejecutar esas prácticas heréticas, ocasionando que sus practicantes se desviaran del “camino salvador” (Lara 34). Esta idea a su vez repercutió al cuerpo temporal, el cual las caracterizó como delitos y atentados contra la majestad del monarca. Así, estas dos definiciones fueron transmitidas a los funcionarios reales y eclesiásticos, no solo para instruirlos en la destrucción de los elementos rituales nativos, sino para ayudarlos a la consolidación del nuevo orden religioso y social en las posesiones americanas recién descubiertas.

Al hacer esa interpretación, se recreaba y proyectaba un universo pecador entre los aborígenes, pues se percibía que los neófitos indios estaban perdidos en las tinieblas del error demoníaco, lo que hacía imprescindible el uso de todas las herramientas posibles para sustraerles de esa “perversa” influencia. Kenneth Mills sostiene sobre ello:

The indian's, sin of idolatry in particular was seen by many in the conquering parties as justification enough for acts of wanton destruction, acts that could always be portrayed by Spanish Christians as instructive demonstrations of the powerlessness of the wicked gods to defend themselves against the agents of true religion. (20)

Esa doble consideración (religiosa y jurídica) quedó registrada en los diversos documentos que a lo largo de la segunda mitad del siglo XVI expedieron las autoridades hispánicas, tanto en Castilla como en el Nuevo Reino de Granada. En las Leyes de Indias, en el libro VI, título primero, se estableció que tanto la jurisdicción eclesiástica como la real intervinieran sobre aquellos nativos que incurrieran en prácticas relacionadas con la idolatría (*Recopilación*, L. 6, T. I, L. XXXV. 9). Así, la búsqueda de los ídolos fue asunto de importancia

para la armonización de los diversos cuerpos sociales que se estaban formando en los territorios colonizados.

En las probanzas de Tunja de 1575 se estipuló que los curas doctrineros y encomenderos debían estar en constante vigilancia de los muiscas, ante el peligro de “recaídas” en sus antiguos cultos, recaídas que debían ser combatidas y castigadas (“Acta de la Real Audiencia” 479). Así mismo, las ordenanzas de corregidores de 1593 instruyeron a esos funcionarios para que supervisaran las actuaciones de los indios, enfatizando que si llegaran a encontrar algún acto que fuese contra el monarca y contra Dios, juzgaran a sus participantes (“Ordenanzas” 240).

Las autoridades eclesiásticas santafereñas no fueron indiferentes a estos fenómenos y, como parte del ejercicio de fortalecimiento de su jurisdicción frente al cuerpo temporal, establecieron medidas para que los clérigos seculares y regulares hicieran lo posible por extirpar todo rastro de las religiones muiscas en el arzobispado de Santafé. Así quedó estipulado en el catecismo redactado por el arzobispo fray Luis Zapata de Cárdenas en 1575:

Por cuanto los santuarios son tropiezo y estorbo para que los infieles no se conviertan [...] se manda que con toda solicitud y santo celo de la honra de Dios y bien de estos indios, los sacerdotes inquieran dónde hay santuarios, y sabido no toquen en ellos sino den aviso con toda brevedad a su prelado, para lo traten con el ordinario y con la justicia secular para que con su autoridad se manden a destruir [...] (Zapata de Cárdenas 252-253)

Ambas legislaciones fueron del conocimiento de todos los funcionarios involucrados, sirviendo de marco de actuación de aquellos agentes que, como Egas de Guzmán, llevaron a cabo visitas en el territorio. En Iguaque, el 5 de octubre de 1595, el visitador advirtió a sus moradores de las causas de su acción judicial, enfatizándoles el influjo diabólico que había sobre los ídolos a los que rendían culto:

[...] les dio a entender cómo su merced les venía a visitar y a procurar que fuesen buenos cristianos y que no tuviesen santuarios ni ídolos de uso de tiempo antiguo, y para este efecto les mandaba é mandó que si entre ellos hay alguno que tenga santuario o casa dedicada al demonio y ídolos para que se extirpe todo abuso de idolatría [...] (“Santuarios” 218)

En agosto de 1595, en Lenguazaque, expresó esa misma idea a los jefes nativos de aquella parcialidad, con la intención de que sintieran culpa por estar pecando contra las enseñanzas cristianas. Sin embargo, uno de los caciques interrogados emitió una respuesta orientada a despojar del carácter demoníaco a sus creencias ancestrales:

Preguntado si es verdad que ha hablado con el diablo le ha adorado y ha ofrecido al santuario y quienes otros indios tienen santuarios – dijo que es verdad que tenía santuario y que hale dado y que no tiene otro ninguno y que todos los capitanes de este pueblo tienen santuarios que los llamen y que los darán y que no ha hablado con el diablo. (“Proceso” 90)

Esto indica que los muisecas no percibieron falta en sus actos y, en cambio, vieron plausible la coexistencia entre dos vías sagradas (la aborígen y la católica). Sobre este último aspecto se hablará más adelante.

En la legislación se señaló que era importante el hallazgo de elementos idólatricos y su destrucción. Esto último se efectuó con un carácter de “montaje teatral”, en el cual toda la comunidad, incluyendo los culpables, debía observar la devastación en el fuego de aquellos santuarios que no tuvieran un excesivo valor monetario. Así, la desintegración de esos objetos servía para exponer el castigo que Dios les estaba imponiendo por sus pecados, y el mostrarles a los indios que esos cultos eran una “falsa doctrina” (Bernard y Gruzinski 138).

En Lenguazaque y en Iguaque se llevaron a cabo sendas ceremonias de destrucción de los ídolos y de los lugares en que las prácticas de idolatría tuvieron lugar. En la primera localidad, Guzmán, con la presencia de su encomendero y de los capitanes y caciques (que serían los principales investigados en el proceso), ordenó la incineración de los bohíos en los que se practicaron dichos rituales, junto con los objetos utilizados (“Proceso” 107). Así mismo, en la segunda localidad, el visitador llevó a cabo este acto (“Santuarios” 239).

Estos actos fueron ejemplos de la “teatralidad barroca”, en la cual los sentidos eran el vehículo para transmitir a los espectadores, en estos dos casos a los indios, dos tipos de mensajes: uno prohibicionista, para alejarlos de esas prácticas idólatricas; y otro, de tipo moralizador, para uniformar sus emociones y cuerpos. No obstante estas intenciones, los indios siguieron con sus rituales clandestinos, ocasionando incertidumbre sobre el futuro del cristianismo en el Nuevo Reino de Granada.

En ambos procesos se puso en evidencia un fenómeno que a primera vista puede parecer intrascendente, sin embargo, es importante resaltarlo: la ausencia

de curas doctrineros para vigilar las acciones de los neófitos muiscas. Los eclesiásticos no solo debían enseñar la doctrina, sino comprobar que los nativos la incluyeran en sus comportamientos. Sin esto, era difícil que el catolicismo fuera asumido por los indios. No obstante esta intención, tanto clérigos como autoridades reales fueron conscientes de que a pesar del empeño por llevar a los indios a vivir en “policía cristiana”, esto *ocurrió* parcialmente (Bernal 259).

En Lenguazaque, algunos caciques y capitanes fueron arrestados. Por disposiciones legales debían poseer un defensor, quien fue Francisco García Frustos. En su alegato, el funcionario expuso que, en parte, la recaída religiosa de los muiscas se debía a que los frailes no se esforzaban en sus labores doctrineras. Esa argumentación buscaba mostrar que la evangelización no era una empresa “dedicada”, como lo pretendían las autoridades eclesiásticas:

[...] deben ser absueltos de la culpa que contra ellos resulta de las confesiones por ellos fechas por ser gente ignorante y miserable y que no se les entiende que en estas cosas hacen cosa contra nuestra Santa Fe católica y que por esta razón y por haber tanta negligencia de parte de los doctrineros en industriales en las cosas de nuestra santa fe y apartarles y desviarles de sus ritos y costumbres antiguas [...] (“Proceso” III-III2)

Algo semejante sucedió en Iguaque, donde sí había cura doctrinero titular (el fraile Juan Gutiérrez), quien, por lo que se infiere, no estuvo presente en todo el desarrollo del proceso. Al final de este, el visitador Guzmán le hizo un llamado de atención por su descuido: “[...] sobre lo cual se ruega y encarga al padre fray Juan Gutiérrez, de la orden del señor San Francisco, cura de este pueblo, tenga particular cuidado en lo susodicho y en industrialiar a los indios en las cosas de nuestra santa fe católica [...]” (“Santuarios” 244).

La ausencia de los agentes eclesiásticos se evidenció tanto en las recriminaciones efectuadas por el visitador de la Audiencia como en el hecho de que no hubo presencia de ningún delegado del arzobispado de Santafé en las visitas. Se puede inferir que ello se debió a que en 1595 no había un arzobispo en la mitra santafereña (estaban en sede vacante) y, a falta de una cabeza visible, el cabildo catedralicio no podía enviar un delegado. Este aspecto fue síntoma de la compleja y “débil” estructura que tenía en aquel momento el cuerpo religioso secular para llevar a cabo la evangelización, y también indica la falta de implementación, por parte del cuerpo eclesiástico, de un aparato jurídico apropiado para perseguir y castigar estos fenómenos. De tal manera, queda claro que por más que las reales cédulas y decretos conciliares estipularan que este cuerpo

tuviera jurisdicción sobre los nativos, eximiéndolos del brazo inquisitorial, en la realidad esto no se ejecutó de manera ágil.

Las legislaciones eclesiástica y real plasmaron las ideas que los agentes de la Corona tenían sobre la idolatría y con ello las herramientas que creían convenientes para su extirpación. El miedo a lo demoniaco y a la ofensa contra Dios y el rey sustentaron las decisiones para hacer desaparecer cualquier rastro de las creencias nativas. Sin embargo, lo que se estipuló en el papel y los actos punitivos no fue suficiente para evitar que los indios siguieran con sus rituales ancestrales.

En esas ceremonias, no solo se continuó invocando a los dioses muiscas, también se escenificaron tensiones que venían ocurriendo dentro de las comunidades indias por la posesión de las tradiciones y, en última instancia, por el ejercicio del poder local. Estos hechos serán analizados a continuación.

Los santuarios revelan tensiones por el poder local

Los procesos llevados a cabo por Egas de Guzmán sacaron a flote la pervivencia de las creencias religiosas muiscas, pero asimismo expusieron los cambios que ocurrían en el gobierno de los indios, ya que desde la conquista y a lo largo del siglo XVI se transformó la estructura de gobierno nativa, y con ella la legitimidad de los caciques. Esto no se dio instantáneamente, sino que fue muy lento. Incluso, la sobrevivencia de las idolatrías puede explicarse como síntoma de ese cambio religioso y, particularmente, gubernativo (Gamboa, “Las instituciones” 155).

El 8 de agosto de 1595, el alcalde indio de Lenguazaque, Andrés Juyeta, declaraba su no posesión de santuarios, aunque reconocía que gran parte de los dirigentes nativos poseían esos artefactos religiosos y los adoraban en forma clandestina:

[...] pero que sabe que Pedro Quicamule y Juan Biatoque y pedro Nemsicheguya y Combasinguya y don Pedro Suatoba y Totobasico y Chuncanuya indios de este pueblo y sinola y faracua indios viejos de este pueblo tienen iglesias donde guardan la plumería que esta se llama en nombre de indio *cuca* que en lengua española quiere decir casa santa [...] (“Proceso” 93-94)

Era evidente que el estamento de gobierno de dicha encomienda era el que guardaba los santuarios y estimulaba su práctica. Una situación semejante

se presentó en Iguaque, el 25 de octubre de 1595, cuando algunas autoridades nativas de la encomienda (Pedro Conba, Juan cacique, don Fernando, don Diego Unbayan, Joan Rive, y los indios Bentura y Sebastián Sepaquen) declararon que tenían casas de adoración llamadas *cucas*, lugares recibidos en herencia de sus ancestros, específicamente de sus tíos maternos (“Santuarios” 218-219).

A partir de estos testimonios, se puede evidenciar que los viejos caciques y los nuevos cargos indígenas impuestos por la Corona (alcaldes, alguaciles) tuvieron estrecha relación con las creencias nativas. Esto sucedió ya que en tiempos prehispánicos, los caciques y los capitanes eran los que se encargaban de las actividades religiosas (Gamboa, *El cacicazgo* 81). Este tipo de funciones continuaron después de la conquista, no solo ejercidas por los antiguos dirigentes, sino con la participación de los funcionarios indios recién nombrados, aunque por otro tipo de razones.

Jorge Gamboa señala que la continuidad de los rituales idolátricos fue parte de la estrategia de las autoridades nativas para conservar su poder y jurisdicción sobre los nativos congregados en encomiendas (Gamboa, *El cacicazgo* 293). A pesar de las órdenes y disposiciones de los encomenderos y los visitadores, y de la respuesta de los dirigentes muisca de ejercer vigilancia sobre estas prácticas, en realidad ellos tuvieron conocimiento de esos hábitos clandestinos. De esta forma, caciques, capitanes, alcaldes y alguaciles dieron una doble respuesta: frente los españoles, inspección; frente a los indios de sus localidades, permisividad.

Un ejemplo de ello sucedió con don Juan, cacique de Lenguazaque. El dirigente nativo, por medio del defensor García de Fustos, indicó el 10 de agosto de 1595 que no estimulaba las idolatrías en aquella localidad y vigilaba las acciones de sus nativos; no obstante, ellos hacían los rituales en secreto:

Lo primero por lo general del derecho que el que aquí por repetido lo otro no obsta decir que el dicho mi parte es cacique y que está obligado a tener cuenta de los ritos y ceremonias que hacen sus indios y repretenderlas y que antes se las consiente que niego porque no está obligado a saber lo que dichos indios hacen en secreto y ocultamente [...] (“Proceso” 122)

Para sustentar la anterior afirmación, un testigo a favor del cacique, Alonso Cupasuche, explicó lo que pasaba con los santuarios de los nativos: “[...] y que tiene este testigo por cosa cierta que si el dicho don Juan supiera de los dichos santuarios los hubiera sacado como dicho tiene y castigados los dichos indios [...]” (“Proceso” 128). De esta manera, no solo se pretendió limpiar la imagen del cacique sino exponer el clima religioso particular vivido en la encomienda.

Puede sugerirse que una parte de las denuncias realizadas en Iguaque y Lenguazaque confirma la relación establecida por Gamboa entre poder caciquil e idolatrías. Adicionalmente, en esas denuncias se manifestaron intrigas y tensiones entre esos mismos jefes locales. Ya fuera que todos ellos quisieran mantener su prestigio social, la denuncia a otro cacique o capitán les ayudaba a ganar el favor tanto de los españoles como de los mismos indios, y en última instancia, confirmar que a pesar de la evangelización, todavía tenían la titularidad para transmitir las creencias ancestrales (Muñoz 127).

En Iguaque se evidenciaron este tipo de tensiones. El 27 de octubre de 1595, Pedro Sánchez, residente en aquella encomienda, le dijo al visitador Guzmán que habían tenido lugar conflictos entre dos dirigentes (el gobernador Cacaria y el capitán Pedro Conba), lo que condujo a que uno de ellos delatara ante el encomendero al nativo que poseía el santuario. Este incidente se inició en la encomienda de Chiquiza y terminó en el poblado investigado. La denuncia expuesta a continuación se convirtió en base para declarar a Conba culpable de idolatría, lo que motivó su huida de la localidad:

[...] tuvo ciertas palabras de rencilla con el capitán Diego Conba y después de haberse apartado los dos hablando el dicho Cacaria con otros indios de este pueblo, le oyó decir este testigo que el dicho Pedro Conba; tenía demasiado oro de santuario y que sería bueno dar cuenta de ello al corregidor para que se lo sacasen y quitasen [...] (“Santuarios” 223)

No es posible desconocer que entre caciques, capitanes, gobernadores, alcaldes, alguaciles y demás autoridades indias se presentó esa competencia por demostrar tanto a los nativos como a los encomenderos, corregidores y visitadores reales quién era el mejor agente tanto para defender a los nativos como para asegurar el nuevo sistema social. Por ello, es importante que la idolatría no solo se identifique como un elemento de resistencia religiosa, sino como un síntoma de los cambios dentro de las comunidades, en los cuales los diferentes pueblos muisca fueron importantes actores.

El hallazgo de estos santuarios llevó a identificar la “cohabitación” entre los artefactos religiosos muisca y el catolicismo. Esto último sobrepasó la preocupación expresada por las autoridades españolas en relación con el poco control de los encomenderos y los curas doctrineros sobre los nativos (que se interpretó como un fracaso de la evangelización), lo cual condujo a analizar el papel de los indios en las prácticas idolátricas y la forma en que accedían a dos sistemas religiosos opuestos y equivalentes.

¿Qué hay detrás de los santuarios?: ambivalencias religiosas

Es necesario resaltar que entre los hallazgos hechos por Egas de Guzmán en Iguaque, se identificó un tipo particular de santuario: el cuerpo de un viejo capitán. Esta práctica fue cotidiana entre los muiscas, ya que los cuerpos de sus jefes locales eran “recipientes”, es decir, vehículos que permitían conectar lo sagrado con lo profano y así mantener la armonía en la comunidad. Sin embargo, ese cadáver tenía una particularidad, ya que se trataba de una persona bautizada.

El 30 de octubre de 1595, el visitador interrogó a dos indios chontales: Pedro de Unbarique y Elena Pine, quienes manifestaron que unos años atrás, un indio llamado Domingo sustrajo de la iglesia los despojos de Juan, capitán de ese repartimiento, y los llevó al campo:

Dijeron por la dicha lengua que habrá siete años que sacó de la iglesia de este dicho pueblo de noche, Domingo, indio que al presente está enfermo, los huesos de Juan, capitán que fue de este dicho repartimiento, y para sacarlos le dio la llave un muchacho indio sacristán, natural de Santafé, que servía a fray Alonso, que era a la sazón doctrinero y lo enterraron en unas labranzas [¿?] cerca de ese pueblo y no saben porque fin lo sacaron y no supieron decir otras cosa. (“Santuarios” 231)

Al día siguiente, el visitador exhumó los restos de don Juan y ordenó que fueran enterrados nuevamente en el templo doctrinero, acto que permitió el regreso simbólico de ese difunto al redil cristiano:

[...] y atento ser cristiano y que estaba enterrado en la dicha iglesia, mandaba y mandó que se vuelva a enterrar en ella así para el buen ejemplo de los naturales como porque se debe a ser cristiano, y se le ruega y encarga al padre fray Juan Gutiérrez, cura de este pueblo, de la orden de San Francisco, luego los entierre en la dicha iglesia [...] (“Santuarios” 238)

En Lenguazaque, el 8 de agosto de 1595 el visitador Guzmán ordenó a los caciques interrogados que lo llevaran a los bohíos donde estaban ocultos los santuarios. Al hacer la descripción de ese procedimiento, Guzmán señaló que había dos construcciones, una católica y una india:

Un buhío que avia junto a la yglesia deste pueblo que era rrique Andres Juveta [que] ansi lo dijo el cacique y los capitanes otro buhio que estaba

ansimy[sm]o junto a la dicha yglesia que era rreque de P[edro] Queca-
moes [que] ansi lo dijo el cacique y capitanes [...] ("Proceso" 106)

En estas dos declaraciones llama la atención la "convivencia" entre los sistemas religiosos nativos y el cristiano, tanto en los lugares de culto como con los objetos de idolatría. Esto fue motivo de alarma para encomenderos, curas doctrineros y visitantes, debido a que era síntoma de las fallas que tenía la evangelización, punto angular que han utilizado diversos especialistas en el abordaje de la idolatría.

Sin embargo, en los últimos años se ha dado otro enfoque a este fenómeno, para entender la forma como los nativos comprendieron la simultaneidad entre dos sistemas religiosos. David Tavárez plantea en su estudio sobre las idolatrías en el México central y Oaxaca, que esas expresiones pueden ser abordadas no a partir del concepto de "resistencia" abierta contra el cristianismo, sino como un acto ontológico y autónomo, que denominaría "simultaneidad epistemológica": "Si optamos por conceptualizar a los sujetos coloniales como a actores sociales que realizaban prácticas electivas y colectivas de una manera consciente, debemos por ende tomar en serio las afirmaciones otológicas en las que sus creencias estaban ancladas" (Tavárez 499). Así, los indios fueron agentes independientes que manejaron los saberes cristianos y autóctonos desde su entendimiento para establecer conexión con lo divino.

Estos dos expedientes de extirpación de idolatrías llevan a concluir esa posible coexistencia. En medio de las declaraciones de los funcionarios reales, en las cuales retratan a los muiscas como agentes reacios a la cristianización, se puede distinguir la capacidad de los nativos para realizar esas conexiones epistémicas religiosas en medio del nuevo contexto.

Para ello, es posible hacer alusión al concepto que el antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro ha denominado *multinaturalismo*. Los nativos entienden que cada entidad o especie (plantas, animales, espíritus) es representación de los humanos, y el objetivo de sus ritos es que todos esos seres se reconozcan como parte de la misma energía primigenia, a pesar de tener una externalidad diferente:

Los salvajes ya no son etnocéntricos, sino cosmocéntricos; en lugar de tener que probar nosotros que ellos son humanos porque se distinguen de los animales, ahora se trata de probar cuan poco humanos somos nosotros que oponemos humanos a no-humanos de un modo que ellos

nunca hicieron: para ellos, naturaleza y cultura son parte de un mismo campo socio-cósmico. (Viveiros de Castro 49)

Así mismo, este especialista enfatiza que tal estructura de pensamiento no se puede entender como relativismo indígena:

El perspectivismo no es un relativismo, sino un multi naturalismo [...] los amerindios proponen lo opuesto: una unidad representativa o fenomenológica puramente pronominal, aplicada indiferentemente sobre una diversidad real. Una sola “cultura”, múltiples “naturalezas”; epistemología constante, ontología variable, el perspectivismo es un multinaturalismo, pues una perspectiva no es una representación. (Viveiro de Castro 55)

La tesis de este antropólogo puede ser aplicada a los casos de idolatría de las comunidades muiscas del siglo XVI, eludiendo que su uso sea homogéneo, para evitar los anacronismos que pueden afectar los análisis históricos. Los indios creyeron en Jesús, la Virgen María y los santos como entidades similares a sus dioses, puesto que compartían la misma energía cósmica y corporalidad humana, a pesar de que provenían de naturalezas espirituales diferentes. Así, desarrollaron un complejo sistema en el cual se armonizaron los seres místicos católicos con sus propias deidades, lo que les permitió tener a la mano diferentes maneras de comprender el nuevo ambiente social y natural. Los nativos fueron agentes capaces de crear un contexto bidimensional entre dos formas de mirar el mundo.

Este concepto de un tejido dualista religioso es confirmado por Kevin Terraciano, quien estudia la población mixteca en el centro y en el sur de México después de la conquista, e indica que en esas zonas hubo igualmente persecución de idolatrías. No obstante ese ambiente hostil, los nativos tuvieron un escenario de convivencia entre ambos sistemas de creencias, lo cual el autor describe en términos de ambivalencia:

Esta lealtad ambivalente “de dos corazones”, era una respuesta comprensible frente al cristianismo en la etapa temprana [...] aparentemente mucha gente había aceptado al “Dios de Castilla”, pero la aceptación de una nueva deidad no conducía forzosamente a la exclusión de todas las otras, ni la continuación de las antiguas creencias significaba el rechazo al cristianismo. (Terraciano 433)

Los planteamientos de Terraciano y Viveiros de Castro proponen otro punto de vista para analizar los hechos de 1595, que abordan desde un tipo de filosofía nativa, en la cual todas las expresiones religiosas fueron caminos que condujeron a manipular el entorno y con ello a conectarse con lo “divino”. De esta manera, las ceremonias nativas podrían ayudar a entender la flexibilidad y la adaptabilidad del pensamiento aborígen en relación con el escenario colonial.

Los santuarios y bohíos que hallaron los españoles no solo fueron prueba de que los descendientes muisca siguieron con creencias “demoniacas”, sino que eran escenarios donde se manifestaron espacios multivalentes religiosos. De esta manera, un asunto meramente jurídico se convirtió en centro de confluencia entre dos puntos de vista extremadamente opuestos, así fuera por un breve periodo.

Las sanciones a los incitadores

En las dos encomiendas mencionadas, Egas de Guzmán no solo estableció la culpabilidad de los caciques, alcaldes, capitanes e indígenas señalados de conservar los santuarios para su adoración, sino que implantó los correctivos necesarios para evitar que se volvieran a realizar.

En ambas localidades, las penas fueron de tres tipos: físicas, trabajo forzado y destierro. La primera consistió en hacer algún daño corporal. Fue así como en Iguaque, al declararse la sentencia a los culpables, el 2 de noviembre de 1595, uno de los castigos fue el corte de cabello: “[...] a Don Juan Cacique le sea cortado el cabello y en seis meses de destierro de este dicho repartimiento [...]” (“Santuarios” 243). Este tipo de castigo podría parecer intrascendente, pero para el hombre muisca este correctivo era traumático ya que hacerle ese despojo era desconocer su tradición y su autoridad sobre los demás nativos. Igualmente, era un insulto sobre la masculinidad, que significaba lo largo de su cabellera. En Lenguaque, el 9 de agosto de 1595, a Pedro Guyamucho se le hizo doble condena tanto en su dignidad política como en su cuerpo. Era necesario mostrar a los demás nativos lo que les podía suceder por ir en contra de las creencias cristianas, un duro escarmiento:

[...] le condeno en privación del oficio del alcalde que tiene ahora y para siempre y de otro cualquier oficio por el cual mande indios en este [...] más le condeno que sea sacado a la plaza pública de este pueblo donde sea atado en un palo y se le den cincuenta azotes y le corten los cabellos [...] (“Proceso” 115)

Otra clase de correctivo era el trabajo forzado. Este, por lo general, se efectuaba en la mita minera o como chalupero en el río Magdalena. No obstante, en ambas encomiendas, la labor a la que eran obligados los indios fue religiosa. En Iguaque, a Domingo (uno de los que sacó de la iglesia doctrinera el cuerpo del bautizado don Juan) se le emitió el siguiente dictamen: “[...] que le sean dados cincuenta azotes y cortado el cabello y en un año de destierro preciso de este repartimiento el cual sirva en la obra de nuestra señora de Chiquinquirá y no lo quebrante [...]” (“Santuarios” 243). Esto último tenía doble fin: incentivar en ellos la devoción a esta advocación mariana y profundizar en la doctrina cristiana.

El tercer castigo era el destierro, la condena más fuerte. A uno de los procesados en Lenguaque, don Pedro Guancavita, señalado de *jeque* o sacerdote, le fue dictado este veredicto: “[...] le condeno en un año de destierro de este pueblo preciso y los cuatro meses de estos sirva en la iglesia de nuestra señora de Chiquinquirá y allí sea industriados en las cosas de nuestra santa fe católica [...]” (“Proceso” 115-116). Al condenado se le separó de sus seres cercanos, para evitar que sus actos siguieran obstaculizando la evangelización. No obstante, de este destierro en particular solo le dictaron cuatro meses en una obra religiosa. Puede ser que este hombre haya terminado como otros condenados, vagando de un lado a otro por el altiplano cundiboyacense.

Tanto el arzobispado de Santafé, como la Real Audiencia y sus respectivos agentes, sabían que los esfuerzos que realizaran para que los muiscas estuvieran totalmente adoctrinados en la fe católica y olvidaran sus creencias, no serían suficientes debido a múltiples factores: poco personal eclesiástico, el escaso interés de los encomenderos para realizar sus obligaciones pastorales y los conflictos entre los cuerpos temporal y espiritual por la dirección del proceso de adoctrinamiento. Así, los ídolos nativos y sus santuarios siguieron rondando los campos de la provincia de Santafé, a despecho de la desesperación de sus perseguidores españoles.

Conclusión

Los casos de Iguaque y Lenguaque son un ejemplo de múltiples hechos presentados en la segunda mitad del siglo XVI en las provincias de Santafé y Tunja. Se valoraron estos casos no solo porque han sido estudiados por diversos especialistas, sino porque la información que contienen transmite algunos elementos para entender este proceso en una región que pasó de ser organizada

en cacicazgos independientes o compuestos, a estar en encomienda y bajo la autoridad hispánica.

Un primer punto tiene que ver con la preponderancia que en el juzgamiento de estos sumarios tuvo el cuerpo gubernativo civil sobre el cuerpo arzobispal, es un indicio de que el último estaba apenas organizándose tanto jurisdiccional como administrativamente en el territorio de la audiencia de Santafé. Solo hasta comienzos del siglo XVII, con el arribo del arzobispo Lobo Guerrero a la mitra santafereña, se consolidó la participación de dicha corporación en esta búsqueda. Esto da pie para que en futuras investigaciones se identifique el caso neogranadino, en contraste con lo presentado en Nueva España y Perú.

Un segundo aspecto consiste en interpretar la idolatría como síntoma de las transformaciones políticas que tuvieron lugar en el interior de los cacicazgos muiscas después de la conquista. El culto no estaba separado del gobierno de los psihipuas y los capitanes, lo que motivó que se entendiera como un importante instrumento para mantener el dominio en los territorios. En este artículo se retoman las ideas planteadas por otros autores, demostrándose que esa conexión no se rompió ni aun con la evangelización. Se propone para futuros estudios profundizar en el aspecto religioso del gobierno de las autoridades nativas después del arribo español, para comprender que la conexión entre lo temporal y lo espiritual fue importante para las dinámicas de los pueblos muiscas durante la colonia temprana.

La “convivencia” entre creencias nativas y católicas es una tercera idea considerada en este artículo. Los historiadores, a partir de los testimonios de los nativos, podrían reconstruir la mente de los nativos y comprender la “ambivalencia armónica” que ellos generaron entre sus creencias ancestrales y la doctrina cristiana. Esta, que ha sido trabajada por algunos especialistas en otros entornos de América Latina, ha tenido poca recepción en el caso del Nuevo Reino de Granada. Debería ser estudiada y analizada a profundidad, no al punto de generar construcciones posmodernas de los muiscas, pero sí proporcionar mayores elementos que permitan abordar la idolatría, no tanto desde la búsqueda de “resistencias heroicas”, sino a partir de lo que los indígenas plausiblemente entendieron sobre el complejo entorno religioso.

Se propone que los casos que fueron abordados en este artículo sean punto de partida para que se realice una exhaustiva búsqueda en los archivos colombianos e hispanos de procesos de extirpación de idolatrías sucedidos en el territorio de la Audiencia de Santafé, los cuales puedan ayudar a reconstruir

el panorama que tuvo este fenómeno. Se trata de un asunto historiográfico que sigue en mora de ser profundizado.

La persecución de las idolatrías no es un tema en el que se aborden únicamente las pervivencias en las prácticas rituales nativas después de la conquista y los sistemas de extirpación empleados por las autoridades temporales y espirituales, sino que, igualmente, es un fenómeno histórico que permite estudiar las tensiones y las negociaciones que realizaron sus protagonistas. Esto último es característico de lo que fue la Colonia temprana, un periodo fundamental en el que todos los actores sociales intentaban mediar por encontrar su espacio en un nuevo mundo en el cual, en medio de la confusión, era necesario establecer una nueva sociedad en la que todos sus integrantes encontraran su lugar vital.



BIBLIOGRAFÍA

I. FUENTES PRIMARIAS

A. Archivos

Archivo General de la Nación, Bogotá, Colombia (AGN).

Visitas Boyacá (V - Boy) 19.

B. Impresos

“Acta de la Real Audiencia de Santafé, revocando las conclusiones de la visita realizada a la provincia de Tunja por el oidor Juan López de Cepeda, y expidiendo nuevas ordenanzas”. *Fuentes documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada desde la instalación de la Real Audiencia en Santafé*, tomo VI, compilado por Juan Friede. Bogotá: Editorial Banco Popular, 1976, pp. 451-474.

“Ordenanzas de Corregidores de 1593”. *La provincia de Tunja en el Nuevo Reino de Granada: ensayo de historia social, 1539-1800*, transcrito por Germán Colmenares. Bogotá: Universidad de los Andes Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Artes y Ciencias, Departamento de Historia, 1970, pp. 235-251.

“Proceso hecho en Lenguaque sobre unos santuarios que tienen y indios de él, 1595”. *Repensado a Policéfalo: diálogos con la memoria histórica a través de documentos de archivo, siglos XVI al XIX*, editado por Marta Herrera Ángel, Camila Aschner y Tania Lizarazo. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2006, pp. 83-136.

Recopilación de leyes de los reynos de las Indias, mandadas a imprimir y publicar por la magestad católica del Rey Don Carlos II nuestro señor. Madrid: editado por Julián de Paredes, 1680-1681.

“Santuarios indígenas en el repartimiento de Iguaque, Boyacá: un documento de 1595 del Archivo Nacional de Colombia”. Transcrito por Carl Henrik Langebaek. *Revista de Antropología*, vol. IV, n.º 2, 1988, pp. 215-250.

Zapata de Cárdenas, fray Luis. “Catecismo en que se contienen reglas y documentos para que los curas de indios les administren los santos sacramentos, con advertencias para mejor atraerlos al conocimiento de nuestra santa fe católica (1575)”. *La legislación de la arquidiócesis de Santafé en el periodo colonial*, editado por Juan Fernando Cobo Betancourt y Natalie Cobo. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2018, pp. 139-219.

II. FUENTES SECUNDARIAS

Acosta, Antonio. *Prácticas coloniales de la Iglesia en el Perú. Siglos XVI y XVII*. Sevilla: Aconcagua Libros, 2014.

Bernal Vélez, Alejandro. “Poder e identidad. Las transformaciones coloniales del liderazgo y la identidad entre los muisca de los Andes del norte de Suramérica. 1537-1650”. Tesis doctoral en Antropología, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, Argentina, 2017.

Bernard, Carmen y Serge Gruzinski. *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

Cobo Betancourt, Juan Fernando. “The Reception of Tridentine Catholicism in the New Kingdom of Granada, ca 1550-1650”. Tesis doctoral en Historia, Universidad de Cambridge, Reino Unido, 2014.

Duviols, Pierre. *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. L'extirpation de l'idolâtrie entre 1532 et 1660*. Toulouse, Francia: Presses Universitaires du Mirail, 2008.

Gamboa Mendoza, Jorge Augusto. *El cacicazgo muisca en los años posteriores a la conquista: del psibipqua al cacique colonial, 1537-1575*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2013.

- . “Las instituciones de gobierno en los años posteriores a la conquista: caciques y capitanes muiscas del Nuevo reino de Granada (1537-1659)”. *Imperios ibéricos en colonias americanas: estudios regionales de historia colonial brasileña y neogranadina*, editado por Adriana María Alzate Echeverri, Manolo Florentino y Carlos Eduardo Valencia. Bogotá: Universidad del Rosario, Universidad Federal de Rio de Janeiro, Editorial Universidad del Rosario, 2008, pp. 136-164.
- Lara Cisneros, Gerardo.** “La idolatría de los indios americanos ¿El enemigo invencible?”. *La idolatría de los indios y la extirpación de los españoles. Religiones nativas y régimen colonial en Hispanoamérica*, coordinado por Gerardo Lara Cisneros. México: Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Históricas, 2016, pp. 27-52.
- Mills, Kenneth.** *Idolatry and its Enemies. Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750*. Princeton: Princeton University Press, 1997.
- Muñoz Arbeláez, Santiago.** *Costumbres en disputa. Los muiscas y el imperio español el Ubaque, siglo XVI*. Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Historia, 2015.
- Langebaek, Carl Henrik.** “Resistencia indígena y transformaciones ideológicas entre los muiscas de los siglos XVI y XVII”. *Muiscas. Representaciones, cartografías y etnopolíticas de la memoria*, editado por Ana María Gómez Londoño. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Editorial Javeriana, 2005, pp. 25-51.
- Londoño, Eduardo.** “Santuarios, santillos, tunjos: objetos votivos de los muiscas en el siglo XVI”. *Boletín Museo del Oro*, n.º 25, 1989, pp. 93-120.
- Pita Pico, Robert.** “El expolio de los santuarios indígenas durante la conquista en el Nuevo Reino de Granada: un debate entre la confrontación religiosa y la ambición”. *Revista de Historia de América*, n.º 142, 2010, pp. 89-119.
- Romero Moreno, Brenn Timoteo.** “De dioses a encantos: Idolatrías, tunjos conversos y encantos en los Andes Orientales”. Tesis de pregrado en Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia, 2019.
- Tavárez Bermúdez, David.** *Las guerras invisibles. Devociones indígenas, disciplina y disidencia en el México Colonial*. Oaxaca, México: Universidad Autónoma “Benito Juárez”, El Colegio de Michoacán, UAM – Iztapalapa, Ciesas, 2012.
- Terraciano, Kevin.** *Los mixtecos de la Oaxaca colonial. La historia ñudzahui del siglo XVI al XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Viveiros de Castro, Eduardo.** “Perspectivismo y multi naturalismo en la América indígena”. *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, editado por Alexandre Surallés y Pedro García Hierro. Copenhague: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA), 2004, pp. 37-79.