

## De indocilidad, inconstancia y aborrecimiento de las cosas de cristianos. Evangelización de los Tunebos en las inmediaciones de la Sierra Nevada del Cocuy, 1769-1810

**Resumen:** Este artículo analiza el proceso evangelizador que se llevó a cabo entre los tunebos entre 1769 y 1810. Lo accidentado del territorio ocupado por estos indígenas, en los alrededores de la Sierra Nevada del Cocuy, les permitió mantenerse casi en su mayoría fuera del rango de acción de las misiones evangelizadoras, las cuales contaban igualmente con pocos recursos económicos y humanos para llevar a buen término el proceso. Aun así, la poca interacción con los blancos y misioneros le dieron a los tunebos acceso a las herramientas para defender sus territorios y con ellos sus formas de vida tradicionales.

**Palabras clave:** evangelización, indígenas, tunebos, misioneros, resguardos

## Da indocilidade, inconstância e aversão às coisas cristãs. Evangelização dos Tunebo nas proximidades da Sierra Nevada del Cocuy, 1769-1810

**Resumo:** Este artigo analisa o processo de evangelização realizado entre os tunebos entre 1769 e 1810. O relevo acidentado do território ocupado por esses indígenas, em torno da Sierra Nevada del Cocuy, permitiu que eles permanecessem, em sua maioria, fora do raio de ação das missões evangelizadoras, as quais dispunham de poucos recursos econômicos e humanos para realizar o processo. Mesmo assim, a interação limitada com brancos e missionários deu aos tunebos acesso às ferramentas para defender seus territórios e, com eles, seus modos de vida tradicionais.

**Palavras-chave:** evangelização, povos indígenas, tunebos, missionários, resguardos

## On Indocility, Inconstancy, and Abhorrence of Christian Things. Evangelization of the Tunebos in the Vicinity of the Sierra Nevada del Cocuy, 1769-1810

**Abstract:** This article analyzes the evangelizing process that took place among the tunebos between 1769 and 1810. The ruggedness of the territory occupied by these indigenous, around the Sierra Nevada del Cocuy, allowed them to remain mostly outside the range of action of the evangelizing missions, which also had few economic and human resources to carry out the process. Even so, the little interaction with the whites and missionaries gave the tunebos access to the tools to defend their territories and with them their traditional ways of life.

**Keywords:** evangelization, indigenous people, tunebos, missionaries, resguardos

**Cómo citar este artículo:** Mariana Jaramillo Rivera, "De indocilidad, inconstancia y aborrecimiento de las cosas de cristianos. Evangelización de los Tunebos en las inmediaciones de la Sierra Nevada del Cocuy, 1769-1810", *Trashumante*.

*Revista Americana de Historia Social* 25 [2025]: 8-27.

DOI: 10.17533/udea.trahs.n25a02

\* Fecha de recepción: 23 de junio de 2023

Fecha de aceptación: 30 de enero de 2024



**Mariana Jaramillo Rivera:** Historiadora de la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín.

Correo electrónico: majaramillori@unal.edu.co

# De indocilidad, inconstancia y aborrecimiento de las cosas de cristianos. Evangelización de los Tunebos en las inmediaciones de la Sierra Nevada del Cocuy, 1769-1810

Mariana Jaramillo Rivera

## Introducción

El proceso de conquista e integración de América a los dominios de la Monarquía Hispánica no solo partió del propósito de ocupar el territorio y conseguir beneficios económicos, sino que, desde los primeros días, la evangelización y conversión de las comunidades indígenas que habitaban el nuevo continente fue la principal tarea impulsada por la Corona. La religión fue la herramienta que les permitía integrar a los indígenas al mundo occidental, pero también reforzar los derechos españoles en América, pues se apelaba a su deber cristiano de “cuidar de los pueblos que todavía estaban en una condición de ignorancia infantil”, como la principal razón para permanecer en tierras ultramarinas.<sup>1</sup>

Para llevar a cabo esta tarea, los españoles se valieron de los misioneros de diferentes órdenes religiosas, quienes poco a poco fueron introduciéndose en los territorios indígenas donde agrupaban a los naturales en pequeños poblados. Para el proceso evangelizador era de gran importancia que los indígenas se redujeran a una vida ordenada o “en policía”, ya que así, por medio de la imitación de las conductas y costumbres europeas, el idioma castellano y la religión, se les devolvería la humanidad perdida en sus antiguas formas de vida “dispersa y gentil”.

Este proceso persistió a lo largo de todo el siglo XVIII, aunque habían transcurrido dos siglos desde el encuentro entre el Viejo y el Nuevo Mundo, el número de naturales que vivían de manera independiente dentro de los territorios americanos seguía siendo considerable. Los grupos indígenas que se mantuvieron independientes durante el siglo XVIII regularmente controlaban las tierras de menor valor económico, situadas principalmente en territorios montañosos y ac-

1. Anthony Pagden, *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa* (Madrid: Alianza, 1988); David J. Weber, *Bárbaros. Los españoles y sus salvajes en la era de la Ilustración* (Barcelona: Crítica, 2007) 141.

cientados, en desiertos o en selvas tropicales; lugares carentes de oro, plata u otros recursos que pudieran explotarse con facilidad.<sup>2</sup> Uno de estos lugares fue la Sierra Nevada del Cocuy, ubicada en la Cordillera Oriental de la actual República de Colombia, donde habitaba una etnia denominada por los conquistadores españoles como tunebos (pueblo que actualmente se autodenomina “uwa”).<sup>3</sup> Aunque reconocidos desde mediados del siglo XVI, durante el siglo XVIII, aun gozaban de bastante libertad dentro de los territorios de la Sierra y sus zonas de influencia en las provincias de Tunja y los Llanos de Casanare.<sup>4</sup>

El presente artículo se refiere a los intentos de evangelización que las órdenes mendicantes desarrollaron entre los tunebos a lo largo de la segunda mitad del siglo XVIII y principios del XIX. Este proceso estuvo marcado por la dificultad de acceso a los territorios habitados por los tunebos, así como la falta de misioneros y dinero para hacer un trabajo más riguroso entre los indígenas. Igualmente, las particularidades étnicas de esta *nación* impidieron su adquisición del dominio de la lengua castellana, así como su escritura; efectos necesarios para el aprendizaje de las nociones del catolicismo y del mundo legal español.

## 1. La evangelización antes de 1769

La evangelización de esta región ubicada entre la gobernación de los Llanos del Casanare y la Provincia de Tunja estuvo a cargo principalmente de la Compañía de Jesús. Desde 1628 los jesuitas incursionaron en esta zona de la Cordillera Oriental.<sup>5</sup> Cabe mencionar, no obstante, que hacia 1585, la Orden de San Agustín ya había tenido los primeros acercamientos con los tunebos, probablemente en las inmediaciones de Chita y La Salina,<sup>6</sup> donde permanecieron hasta el final del periodo colonial.

2. Weber 30-33.

3. “Uwa” significa la gente (que comparte el mismo lenguaje, residencia y procedencia étnica). También denota “la gente inteligente y que sabe hablar”. Ann Osborn, *El vuelo de las tijeretas* (Bogotá: Banco de la República/Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, 1985) 24; Henri J. Rocheau, “Colección de textos Tegrías”, *Revista Colombiana de Antropología* 8 (1959): 15.

4. Las zonas de influencia de este grupo indígena comprendían un territorio extendido hasta la Serranía de Mérida en Venezuela, incluyendo algunas regiones de la Provincia del Pamplona (actual departamento de Santander). Este texto se centra únicamente en las mencionadas Provincia de Tunja y Gobernación de los Llanos del Casanare. Ann Osborn, *Las cuatro estaciones: mitología y estructura social entre los U'wa* (Bogotá: Banco de la República/Museo del Oro, 1995) 57; Osborn, *El vuelo de las tijeretas*, 31.

5. Eugenio de Alvarado, “Informe reservado sobre el manejo y conducta que tuvieron los padres jesuitas con la expedición de la Línea Divisoria entre España y Portugal en la Península Austral y a orillas del Orinoco”, *Colección de documentos inéditos sobre la geografía y la historia de Colombia*, T. III, comp., Antonio B. Cuervo (Bogotá: Imprenta de Vapor de Zalamea Hermanos, 1893) 114.

6. Jane M. Rausch, *Una frontera de la sabana tropical. Los llanos de Colombia, 1531-1831* (Bogotá: Banco de la República, 1994) 82; Fernando Campo del Pozo, “Los Agustinos en Colombia. Bosquejo Histórico”, *Archivo Agustiniiano* 70.188 (1986): 143.

La información disponible indica que el primer poblado establecido exclusivamente con una población tuneba que ascendió a 50 individuos, fue el pueblo de Nuestra Señora del Pilar de Patute, fundado por los jesuitas en 1661.<sup>7</sup> En este poblado el trabajo de los ignacianos no fue constante. Los misioneros dejaban a los tunebos para emplearse en “mies más fructosa”, debido a su costumbre “de andar monteando y buscando cera, miel de avejas, resinas y otros géneros que se dan en los montes y con que salen al Reino, no tanto para comerciar como para satisfacer a su natural andariego y vagamundo”. Además de que se consideraba que los tunebos eran “inconstantes y ferocísimos [...], embusteros y cavilosos”.<sup>8</sup>

Si su población era numerosa, en los poblados establecidos los tunebos eran pocos, aunque con excepciones durante algunos periodos. Por ejemplo, el “Informe Reservado” presentado por Eugenio de Alvarado en 1767, indicó que el pueblo de Patute solo contaba con setenta individuos, aunque 50 años antes se aseguraba que este pueblo contaba con al menos 576 naturales.<sup>9</sup> Asimismo, el pueblo de San José del Piñal de Aguativa, establecido alrededor de 1729 por los agustinos,<sup>10</sup> tampoco presentaba un panorama más prometedor. Para 1769, el agustino fray Cayetano Gómez alertó al virrey sobre el estado de pobreza y desorden de esta misión, donde los cerca de 70 tunebos que vivían allí, lo hacían todos juntos en “siete casitas” relacionándose incestuosamente, sin que él pudiera atraerlos a la enseñanza de la doctrina y las “buenas costumbres”.<sup>11</sup> Esta situación no mejoró con el tiempo. Treinta años después, en 1799, se decía que este pueblo solo tenía 90 indios cristianos y cerca de quinientos gentiles que rara vez se dejaban ver en el poblado y “ningún número de tributarios”.<sup>12</sup>

El pueblo de misión de Güicán se estableció hacia 1756, después de la visita del oidor Andrés Verdugo y Oquendo, quien había encontrado que, aunque en la visita realizada en 1635 por Juan de Valcárcel se había mandado que los setenta

- 
7. José del Rey Fajardo, *Historia y crónica orinoquense. Libro II. Aporte Jesuítico* (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2016) 232-233; Juan de Rivero, *Historia de las misiones de los llanos de Casanare y los ríos Orinoco y Meta* (Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones, 1956) 101.
  8. “Letras anuas de la Provincia del Nuevo Reyno de Granada de la Compañía de Jesús desde el año 1694 hasta fines de 98”, *Cartas anuas de la provincia del Nuevo Reino de Granada. Años 1684-1699*, eds., José del Rey Fajardo y Alberto Gutiérrez, S.J. (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana/Archivo Histórico Javeriano, 2014) 482.
  9. Alvarado 125; Mateo Mimbela, “Renuncia de la Compañía a las doctrinas de los Llanos”, *Colección de documentos inéditos sobre la geografía y la historia de Colombia*, T. IV, comp., Antonio. Cuervo (Bogotá: Imprenta de Vapor de Zalamea Hermanos, 1893) 195. “Curas y Obispos 21”, Santafé, noviembre 10 de 1770, AGN, Bogotá, Colonia, Curas y Obispos, 49, D.7, f. 303v.
  10. Campo del Pozo 147. Este pueblo también era conocido como Boativa, misión del Piñal o pueblo del Piñal de Aguativa.
  11. “Curas y Obispos: SC.21”, Aguativa, marzo 30 de 1769, AGN, Bogotá, Colonia, Curas y Obispos, 49, D.7, f. 229r-231r. “Colonia. Salinas”, Pore, octubre 3 de 1799, AGN, Bogotá, Colonia, Salinas, 2, D.39, ff. 654r-654v.
  12. “Colonia. Salinas”, Pore, octubre 3 de 1799, AGN, Bogotá, Colonia, Salinas, 2, D.39, ff. 654r-654v.

y nueve tunebos que se habían encontrado se agregaran al pueblo del Cocuy, esto nunca había sucedido. “Por lo que tuvo a bien” conservarlos en su lugar de origen, asignándoles tierras de labor en el denominado Pantano de Güicán, separándolos en lo espiritual de la jurisdicción del Cocuy, considerando que no solo los tunebos estaban totalmente abandonados, sino que necesitaban un misionero que se dedicara exclusivamente a ellos para remediar la situación.<sup>13</sup>

Ante la falta de presencia de los indígenas se argüía que estos solo permanecían en los pueblos, pero solo “hasta que se hallaban bestidos y con herramientas para sus labores”, fugándose luego a donde solían vivir antes de la intervención misionera. Este comportamiento reflejaba, según del gobernador de los Llanos Francisco Domínguez de Tejada, la “indocilidad, inconstancia, aborrecimiento a las cosas de cristianos y aun a los españoles” de los tunebos. Y se pensaba “que solo se salvaban de esta Nación Tuneba los que morían cristianos en la infancia porque los que llegaban a la pubertad se portaban como si no lo fueran”; la poca cantidad de personas en los pueblos era prueba suficiente de sus “apostasías y deserciones”, siendo la última nación, junto con la de los guahíbos, la que faltaba por convertir.<sup>14</sup> En términos generales, se consideraba que, debido a la “veleidad y “genio vagante” de las 16 naciones tunebas, era casi imposible reducirlos a doctrina, y aun que se encontraran bautizados, no eran practicantes de la religión, fugándose continuamente. Por ello las quejas por su falta de cumplimiento de las obligaciones cristianas eran constantes.<sup>15</sup>

13. Jaime Jaramillo Uribe (transc. y ed), “Informe del Visitador Real Don Andrés Berdugo y Oquendo sobre el estado social y económico de la población indígena, blanca y mestiza de las provincias de Tunja y Vélez a mediados del siglo XVIII”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 1 (1963): 136-137; José del Rey Fajardo, *Los jesuitas en Venezuela. Los hombres* (Caracas: Universidad Católica Andrés Bello/Pontificia Universidad Javeriana, 2006) 89-90.

14. “Curas y Obispos: SC. 21”, Santafé, noviembre 10 de 1770, AGN, Bogotá, Colonia, Curas y Obispos, 49, D.7, ff. 303r-303v.

15. Principalmente en relación con algunos líderes tunebos de quien se decía que eran cristianos, pero no practicantes, y que impedían que sus indios cumplieran las obligaciones cristianas. Esta situación no parece haber mejorado con el tiempo. Por ejemplo en 1808 fray Francisco Páez decía que después de cuatro años y medio de estar en el pueblo de Aguatiba no había habido un solo adulto que se hubiera hecho bautizar, y a los bautizados, no los podía obligar a que cumplieran con las obligaciones cristianas. “El Cocuy y Casanare: reducción de parcialidades de indios”, Santafé, junio 6 de 1772 y Aguatiba, 4 de diciembre de 1779, AGN, Bogotá, Colonia, Caciques e Indios, 50, D.10, ff. 206v y 245v; “Curas y Obispos: SC.21”, Aguatiba, 30 de marzo de 1769, AGN, Bogotá, Colonia, Curas y Obispos, 49, D.7, ff. 230r-230v; “Indios Tunebos: su reducción, para enseñanza religiosa.”, Santafé, noviembre 21 de 1803, AGN, Bogotá, Colonia, Caciques e Indios, 71, D.19, f. 799r; “Curas y Obispos: SC.21”, Aguatiba abril 16 de 1808, AGN, Bogotá, Colonia, Curas y Obispos, 21, D.11, f. 186r; “Indios de Aguatiba: sobre su reducción”, Santafé, junio 28 de 1809, AGN, Bogotá, Colonia, Caciques e Indios, 75, D.15, f. 301r.

## 2. Entre montañas ásperas y fragosas peñas

El caso de los tunebos para la época no fue propiamente un ejemplo de éxito entre las empresas evangelizadoras, y una de las principales las razones que pueden explicar este “fracaso” fue la dificultad de acceder a los espacios ocupados por estos indígenas, pues el territorio de la Sierra Nevada del Cocuy se caracteriza por pronunciadas variaciones altitudinales, climáticas y topográficas en distancias relativamente cortas. Esto llevó a que el proceso de evangelización se desarrollara de forma tardía y lenta, sumado al hecho de que los tunebos ocupaban diferentes zonas altitudinales en momentos específicos del año siguiendo su calendario ritual que dividía el año conforme a cuatro estaciones, ordenando y articulando todas las actividades rituales, políticas, económicas y sociales. Contrario a lo que se pensaba en la época, y a otros casos como el que señala Robert Ricard sobre los indígenas en Chilapa y la Sierra Alta en México durante el siglo XVI, esta no era una estrategia para evitar o huir de los misioneros.<sup>16</sup>

La movilidad que tenían los tunebos por el territorio producía, además, diferentes configuraciones residenciales. Por ejemplo, en el caso del clan *Kubaruwa*, estudiado por Osborn, en su lugar de habitación situado en la zona de montaña, sus casas se encontraban muy cercanas entre sí, pero en su lugar de habitación, ubicado en el piedemonte, sus casas estaban separadas y había extensiones de bosque entre ellas; dado que, en este lugar la vida estaba asociada por lo general con el bosque y la dispersión del clan.<sup>17</sup>

Según un testimonio brindado en 1754 por Manuel José Salgado, antiguo cura de Chiscas, el lugar de habitación de estos indígenas era “una montaña y asperesa distante de todo comersio y christiandad donde no podía llegar persona ninguna de jueses ni curas”.<sup>18</sup> Aquí se percibe el énfasis en la incapacidad que tenían tanto los curas como las autoridades coloniales de penetrar en esta zona por lo accidentado de su geografía, circunstancia que le daba la ventaja a los indígenas quienes poseían el conocimiento del territorio y la capacidad de movilizarse fácilmente a través de él. A manera de hipótesis, es importante plantear que este aislamiento geográfico a su vez permitió que las figuras de los jefes político-espirituales<sup>19</sup> de las comunidades tunebas no perdieran su poder y pudieran presentar contrapeso y resistencia a los intentos que se daban, por parte de los evangelizadores, para

16. Osborn, *Las cuatro estaciones*, 53-119; Robert Ricard, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572* (México: Fondo de Cultura Económica, 2014) 323.

17. Osborn, *Las cuatro estaciones*, 36; Rivero 58. Rivero menciona que estaban poblados en cortas parcialidades o familias, más que en pueblo, y que las casas estaban distantes entre sí por una distancia de entre dos a diez leguas.

18. “Indios de Chiscas: migración, hechicerías”, Machetá, febrero 13 de 1754, AGN, Bogotá, Colonia, Caciques e Indios, 58, D.14, ff. 234r-234v.

19. La sociedad tuneba en general, no poseía un cacique o jefe único, sino que cada clan contaba con cuatro, mal llamados, caciques o chamanes mayores (en su idioma llamados Bita Wedhaiya), quienes ostentaban tanto el poder político como el religioso. Falchetti 46; Osborn, *La búsqueda del equilibrio*, 46; Rivero 57.



Por otro lado, hay que señalar que en el periodo estudiado no se encontraron proyectos por parte de autoridades civiles o eclesiásticas que intentaran hacer entradas a la Sierra Nevada en busca de los tunebos. Joseph Miguel Vázquez, un tratante y comerciante en la vertiente oriental de la Sierra Nevada y los Llanos de Casanare, señaló en 1769 que hacía siete años no se hablaba de entradas a estos indígenas, principalmente por los pocos soldados disponibles en la gobernación de los Llanos.<sup>21</sup> Vázquez, por su parte, logró ser nombrado ese mismo año capitán de la misión de San José de Aguativa y reducciones que se efectuaran,<sup>22</sup> teniendo por objetivo conquistar las naciones tunebas “que hubieran o se descubrieran por ambas líneas de la Sierra Nevada, tanto en la jurisdicción de la Provincia de Tunja como en la de los Llanos”.<sup>23</sup>

En mayo de 1770, partiendo del pueblo de Patute, el capitán Vázquez se lanzó a la tarea de entrar en la montaña en busca de los tunebos. En su diario de conquistas, relata los obstáculos que tuvo que atravesar, siendo un indicativo de la dificultad que encontró en el tránsito de la montaña los nombres que iba otorgándoles a los lugares por donde pasaba.

llegamos a una bajada que tendrá ocho o diez cuadras poco ms o menos y tan sumamente empinada que fue menester bajarnos sentados y por bejucos y raíces de los palos que a no ser en montaña no se pudiera bajar, puse el calvario - llegamos a un río rápido que puse por nombre San Agustín y luego sigue una peña algo peor y más grande que la antecedente a la que puse la cuesta de Jesús, y luego a poca distancia dimos en otra bajada corta pero algo áspera que le puse la Bajada de los Dolores.<sup>24</sup>

Vázquez logró establecer un pequeño pueblo que llamó San Joaquín de la Esperanza, allí construyó una capilla y mantuvo la doctrina “a tarde y mañana”, impartida por él o en caso de ausencia por su hermano o algunos de los hombres que lo habían acompañado. Anotó, además, que para que los indígenas le cobraran más afecto a la doctrina, les daba “a cada uno su pedazo de carne y alguna otra cosa que suele haber”, además de mantener la misión a su costa dándoles a los indígenas maíz, gallinas, sal y “herramienta aunque poca para que trabajen y tengan con que buscar su cera.”<sup>25</sup>

A pesar de los esfuerzos de Vázquez, San Joaquín de la Esperanza no se mantuvo por mucho tiempo. Los recursos económicos del capitán no eran suficientes

---

pos, 49, D.7 ff. 241v-242r y ff. 301v-302r.

21. “Curas y Obispos: SC.21”, 1762-1770, AGN, Bogotá, Colonia, Curas y Obispos, 49, D.7 ff. 219r-222v y 272v-278v.

22. “Curas y Obispos: SC.21”, Santafé, septiembre 11 de 1769, AGN, Bogotá, Colonia, Curas y Obispos, 49, D.7 ff. 235r-235v.

23. “Curas y Obispos: SC.21”, 1769, AGN, Bogotá, Colonia, Curas y Obispos, 49, D.7, f. 229r.

24. “Curas y Obispos: SC.21”, mayo 9 de 1770, AGN, Bogotá, Colonia, Curas y Obispos, 49, D.7, f. 263v.

25. “Curas y Obispos: SC.21”, San Joaquín de la Esperanza, julio 12 y 13 de 1770, AGN, Bogotá, Colonia, Curas y Obispos, 49, ff. 281v-282r.



para mantener los constantes gastos para proporcionar las dádivas con qué atraer a los tunebos. Además, no pudo conseguir un apoyo sólido por parte del gobierno de Santafé y las autoridades de los Llanos no eran muy simpatizantes de su causa. Gobernadores como Josef Cayzedo y Francisco Domínguez de Tejada, incluso, llegaron a afirmar que el pueblo de San Joaquín de la Esperanza no era nuevo, y que muchos de los tunebos que lo habitaban estaban fugados del pueblo de Patute.<sup>26</sup> Y aunque para la época se argumentaba —como lo hacía el arzobispo virrey Antonio Caballero y Góngora— que debían aprovecharse los “momentos en que los indios obligados por la necesidad, o movidos de la natural inclinación del hombre a vivir en sociedad” fueran en busca de los misioneros,<sup>27</sup> lo que muestra la documentación es que los tunebos realmente no estaban interesados en habitar los pueblos y conocer estas ventajas y comodidades de las que hablaba el virrey. Su acercamiento a los poblados estaba motivado por la obtención de algunos beneficios como herramientas y provisiones, pero sin establecerse; pues su itinerancia era una de las principales características de este grupo indígena,<sup>28</sup> determinado principalmente por su actividad mágico-religiosa, que tenía como finalidad primordial mantener el equilibrio y orden del mundo,<sup>29</sup> tarea que los tunebos se tomaban con mucha responsabilidad.

Esto llevó a que fueran considerados como vagos, que solo aparentaban sujeción cuando se les proporcionaban regalos o auxilio, y se argüía, como lo había hecho Vázquez, que “esta nación no está enseñada a el trabajo porque las montañas le son una despensa”, por eso, aunque tuvieran los “resguardos más pingues, copiosos y fértiles”, solo querían “vivir con toda su libertad de conciencia entre sus malditos errores que hacerse ricos en unas tierras que por cada vena ofrecen comodidades”.<sup>30</sup>

26. “El Cocuy y Casanare: reducción de parcialidades de indios”, Morcote, 17 de mayo de 1778, AGN, Bogotá, Colonia, Caciques e Indios, 50, D.10, f. 322v; “Curas y Obispos: SC.21”, Santafé 10 de noviembre de 1770, AGN, Bogotá, Colonia, Curas y Obispos, 49, D.7, ff. 304r-305r.

27. “Relación del estado del Nuevo Reino de Granada, que hace el Arzobispo Obispo de Córdoba a su sucesor el Excmo. Sr. D. Francisco Gil y Lemos (1789)”, *Relaciones e informes de los gobernantes de la Nueva Granada*, T.I, ed., Germán Colmenares (Bogotá: Banco Popular, 1989) 398.

28. De ellos se decía que eran muy viajeros, y que andaban todas las provincias cercanas comprando y vendiendo, siendo difícil hallarlos o a veces solo se encontraba a las mujeres solas con los niños. “Curas y Obispos: SC.21”, 1771, AGN, Bogotá, Colonia, Curas y Obispos, 49, D.7, f. 319r-320r.

29. Los movimientos tanto grupales como individuales estaban basados en su calendario de tipo solar, que dividía el año conforme a cuatro estaciones y seguía un orden contrario al movimiento del sol. Así, sus actividades rituales daban como resultado la ocupación de diferentes zonas altitudinales, y en consecuencia el acceso a productos sobre los que cada clan tenía “derechos” de extracción o elaboración, como el algodón y el yopo en las tierras bajas, la cera de abejas y las mochilas de fique en las tierras medias, y la sal y los textiles en las tierras altas. Falchetti 37-38; Osborn, *Las cuatro estaciones*, 64.

30. “El Cocuy y Casanare: reducción de parcialidades de indios”, Chiscas, 3 de abril de 1772, AGN, Bogotá, Colonia, Caciques e Indios, 50, D.10, f. 202r-202v. “Conquista indios Tunebos: Real Cédula”, Santafé, 23 de octubre de 1801, AGN, Bogotá, Colonia, Caciques e Indios, 12, D.34, f. 826r

Las ideas propuestas por Caballero y Góngora, además, contrastan con la forma en que se desarrolló la evangelización de los indígenas de acuerdo con los intereses de la Corona española. David J. Weber, indicó que los misioneros españoles usualmente “convertían a los indios en cristianos antes de aculturarlos”.<sup>31</sup> En la práctica, sin embargo, esto generaba bastantes inconvenientes, como se puede ver en los testimonios que en 1772 proporcionó Mariano Lozano, cura y vicario del pueblo de Chiscas: aunque algunos pocos se han bautizado, al final terminaban volviendo a sus antiguos lugares, siendo más perjudicial porque no se convertían realmente, ya que incluso muchos de los tunebos que se bautizaban ni siquiera sabían persignarse, y se decía que oír misa y rezar la doctrina eran ejercicios muy pesados para ellos que estaban acostumbrados a vivir “a toda libertad de conciencia”.<sup>32</sup>

Esto lo que nos deja ver es que existía una falencia a la hora de intentar acercar este nuevo sistema, esa realidad extraña, sin raíces locales entre los indígenas. De acuerdo con Serge Gruzinski, sistemas de representación como la religión católica o las religiones indígenas, están fuertemente relacionadas con la manera en que las sociedades se representan, memorizan y comunican lo que conciben como realidad,<sup>33</sup> y aunque los mismos indígenas intentaron realizar un acercamiento entre ambas formas de pensamiento, finalmente quedaba un abismo que no se superaba.

Estos mismos argumentos los podemos encontrar en las diligencias de visita de 1777, practicada por José María Campuzano y Lanz, donde se indicaba que, si bien muchos tunebos se habían bautizado, al final estos y otros indios cristianos de los pueblos inmediatos terminaban mezclándose y huyendo nuevamente con los infieles del Pantano y Tierra Adentro.<sup>34</sup> Esta situación de desorden y ante el escenario de no poder dar remedio a este caos, condujo a que el cura Mariano Lozano sugiriera el exterminio de los tunebos residentes en el Pantano de Güicán para conseguir la estabilidad de la fe en esta región.<sup>35</sup> Este lugar que para los tunebos era un sitio de peregrinación de gran importancia, aunque a su vez considerado por las autoridades como un lugar de “picardías y maldades”, un segundo Curazao, era donde huían los indígenas de la doctrina y del pago del tributo, y donde a pesar del trabajo y esfuerzo de los curas y misioneros desde muchos años antes no se había logrado “sacar fruto alguno, antes mientras más enseñados en sus errores, más metidos en sus idolatrías, más rebeldes, más omisos al conocimiento de la luz de la fee, de manera que ni son

31. Weber 142.

32. “El Cocuy y Casanare: reducción de parcialidades de indios”, Chiscas 3 de abril de 1772, AGN, Bogotá, Colonia, Caciques e Indios, 50, D.10, ff. 200r-202r.

33. Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII* (México: Fondo de Cultura Económica, 2016) 187.

34. “Misión de Güicán: diligencias de visita”, Güicán, abril 1 de 1777, AGN, Bogotá, Colonia, Visitas-Boyacá, 10, D.2, ff. 206v-209r.

35. “El Cocuy y Casanare: reducción de parcialidades de indios”, Chiscas, 3 de abril de 1772, AGN, Bogotá, Colonia, Caciques e Indios, 50, D.10, ff. 201r-201v.

cristianos en la realidad ni infieles perfectamente pues unos y otros viven mezclados y casados en la ley del paganismo”.<sup>36</sup>

Esto nos lleva a otro punto, y es el uso de la violencia en muchos casos para garantizar la conversión de los indígenas, que para la época era una idea que se venía poniendo en duda por las autoridades civiles y militares americanas. Aunque era notable que con el aumento de la escolta se había conseguido mantener a los indígenas en las reducciones, esto se hacía por medio de la fuerza y el temor, y se consideraba que estos medios eran “más proporcionados para hacer simuladores e hipócritas, que fieles súbditos de la religión y del Estado”.<sup>37</sup> Este es un tema que valdría la pena estudiar más a fondo, para evaluar el grado de temor que realmente podía infundir la escolta entre los indígenas; ya que Joseph Miguel Vázquez, por ejemplo, relaciona que solo había uno o dos soldados en los pueblos del lado de los Llanos, situación que también se presentaba en Güicán en donde solo había un único soldado. Además, Vázquez también mencionó que el cuartel se encontraba muy retirado para acudir a un socorro en caso de “una traición de los ynfieles”,<sup>38</sup> algo que también señaló posteriormente el virrey Pedro de Mendinueta, quien no consideraba a la escolta un medio muy eficaz a la hora de impedir la fuga de los naturales, la defensa del misionero o contrarrestar las invasiones de otros grupos indígenas.<sup>39</sup>

### 3. Por la mucha pobreza y necesidad que padecen estas misiones

Una idea que rondaba el imaginario de las autoridades coloniales era que, desde la expulsión de la Compañía de Jesús en 1767, había habido poco o ningún

36. “El Cocuy y Casanare: reducción de parcialidades de indios”, Cocuy, 30 de mayo de 1772, AGN, Bogotá, Colonia, Caciques e Indios, 50, D.10, f. 186r; “Denuncio por desmanes en resguardos”, Chita, febrero 21 de 1798, AGN, Bogotá, Colonia, Resguardos-Boyacá, 3, D.21, f. 755r.

37. Asimismo, en la relación que hace Moreno y Escandón en 1772 se hizo referencia a que los indios cumplían forzados las obligaciones cristianas por el temor al castigo. Es importante tener en cuenta que el uso de la escolta era el que realmente daba algún resultado; y aun a finales del siglo XVIII se solicitaba su ocupación para que los indios obedecieran al cura y se mantuvieran en subordinación, encontrándose afirmaciones como las de fray Santiago Barrera, quien, por ejemplo, decía que “del temor y obediencia nace todo lo bueno”. “Relación del estado del Nuevo Reino de Granada, que hace el Arzobispo Obispo de Córdoba...”, *Relaciones e Informes*, T. I, 397-398; “Estado del virreinato de Santafé, Nuevo Reino de Granada, por el doctor don Francisco Antonio Moreno y Escandón. Año de 1772”, *Relaciones e Informes*, T. I, 257. “Colonia. Salinas”, Santafé 15 de enero de 1799, AGN, Bogotá, Colonia, Salinas, 2, D.39, f. 647r; “Curas y Obispos: SC.21”, Aguativa, junio 16 de 1800, AGN, Bogotá, Colonia, Curas y Obispos, 21, D.11, f. 165v.

38. “Curas y Obispos: SC.21”, San Joaquín de la Esperanza, junio 18 de 1770, AGN, Bogotá, Colonia, Curas y Obispos, 49, D.7 f. 278v. “Misión de Güicán: diligencias de visita”, Güicán, abril 1 de 1777, AGN, Bogotá, Colonia, Visitas-Boyacá, 10, D.2, f. 207r.

39. “Relación del estado del Nuevo Reino de Granada, presentado por el Excmo. Sr. Virrey D. Pedro Mendinueta a su sucesor el Excmo. Sr. Don Antonio Amar y Borbón. Año de 1803”, *Relaciones e Informes*, T. III, 41.

adelantamiento en la propagación del evangelio y de las misiones.<sup>40</sup> Pero lo que nos muestran las fuentes es una situación más compleja derivada de una falta de personal y de recursos materiales y monetarios. Por un lado, había una escasez de curas y misioneros, por lo que muchos pueblos quedaban sin un misionero fijo, pues en algunos casos, estos predicadores debían repartir su trabajo para atender varios pueblos conjuntamente. Este fue el caso del pueblo de Patute, donde en 1780, se informó que habían “muerto algunos grandes y chicos sin sacramentos” ante la falta de cura.<sup>41</sup> Posteriormente, el dominico fray Domingo de Obregón y Lozano, cuya orden estaba encargada de este pueblo desde la expulsión de los jesuitas, informó que aquello no era cierto, pues él y fray Francisco Cortázar cuidaban de los pueblos de Macaguane, Betoyes, Tame y Patute, y que ellos “aunque con trabajo” llenaban “aquellos huecos en lo tocante a pasto espiritual”. Después de investigar la situación se llegó a la conclusión de que el problema era la secularización de algunas misiones al quedar vacantes luego de ser abandonadas por el clero regular; solo el pueblo de Patute quedó en manos de los dominicos, aunque estos intentaron llenar los vacíos dejados por la secularización.<sup>42</sup>

Este mismo inconveniente ocurría en el pueblo de Aguativa, donde en 1797 Juan Felipe Carvajal, el administrador de las salinas de Chita informó que los indios del pueblo se encontraban sin cura desde hacía ocho años,<sup>43</sup> debido a que la misión se había secularizado quedando sin un pastor que atendiera las necesidades de los indígenas, así como las de muchos vecinos blancos que habitaban los sitios de Barronegro, el Veladero y Sabanalarga. Esta situación nos permite ver como la creciente población blanca/mestiza empezaba a desplazar el foco de atención de los nativos, pues posteriormente el misionero nombrado para esta misión, fray Santiago Barrera (quien también atendía conjuntamente el pueblo de Ten), expresaba que el pueblo de los indios solo tenía seis casitas y que solo once familias asistían a la población, estando los demás en la montaña, mientras que los vecinos se contaban en 40 cabezas de familia, a quienes los tunebos impedían hacer casa en el poblado “dando por disculpa que les querrán haser parroquia su pueblo si les permiten haser casas”.<sup>44</sup>

40. “Apuntes reservados, de Don Francisco Silvestre”, *Relaciones e Informes*, Tomo II, 75; “Relación del estado del Nuevo Reino de Granada, presentado por el Excmo. Sr. Virrey D. Pedro Mendieta...”, *Relaciones e Informes*, T. III, 14-15.

41. “Curas y Obispos: SC.21”, Macaguane, junio 23 de 1780, AGN, Bogotá, Colonia, Curas y Obispos, 20, D.54, f. 429r.

42. “Curas y Obispos: SC.21”, Santafé agosto 14 y 22 de 1780, Santafé, enero 10 de 1781, AGN, Bogotá, Colonia, Curas y Obispos, 20, D.54, ff. 432r-432v y 436v.

43. “Colonia. Salinas”, Chita, 7 de agosto de 1797, AGN, Bogotá, Colonia, Salinas, 2, D.39, ff. 615r-615v. “Curas y Obispos: SC.21”, Barronegro, mayo 8 de 1790, AGN, Bogotá, Colonia, Curas y Obispos, 21, D.10, f. 150r.

44. “Colonia. Salinas”, Aguativa, mayo 6 de 1798, AGN, Bogotá, Colonia, Salinas, 2, D.39, f. 632v. “Curas y Obispos: SC.21”, Aguativa, junio 16 de 1800, AGN, Bogotá, Colonia, Curas y Obispos, 21, D.11, f. 165v.

Por esa vía, argumentaba el misionero, que “era mucha” la necesidad de que los vecinos tuvieran sus casas en el pueblo porque no era suficiente el tiempo para ir y volver a sus residencias el mismo día para asistir al oficio religioso, teniendo que hospedarse algunos en la casa del cura. Acusando igualmente a los tunebos de no querer poblarse para evitar el pago de tributos,<sup>45</sup> además de enfatizar en la necesidad de los soldados para poblar, no solo la misión de Aguativa, “sino otros más pues las tierras que tienen son muchas y útiles” y desaprovechadas porque los indígenas no las trabajaban.<sup>46</sup> Por otro lado, el conjunto de dificultades para la evangelización aludidas se encuentra relacionado igualmente con el argumento de la precaria situación que tenían estos pueblos a causa de los pocos tunebos residentes; lo que para curas y misioneros pudo ser dudoso al aceptar la tarea evangelizadora. Una parte del tributo que se recogía de los indígenas en los pueblos era usado para pagar el estipendio del cura, y si esto no alcanzaba la Real Hacienda completaba el faltante. Esta fue, inclusive, una de las razones esgrimidas para agregar los habitantes de los pueblos pequeños a otros en todo el altiplano reinoso,<sup>47</sup> como ocurrió, por ejemplo, con los pueblos de Güicán y Chiscas, agregados por un breve periodo de tiempo al pueblo del Cocuy a finales del siglo XVIII. Es importante resaltar que en los casos de San José de Aguativa y Patute, nunca se hace referencia a indios tributarios, al menos en la documentación. Por tanto, se encuentran a principios del siglo XIX algunos reclamos al gobierno virreinal para el pago de estipendios de religiosos que atendían estos pueblos.

Hacia 1800, fray Santiago Barrera aseguraba que, aunque se encargaba conjuntamente de los pueblos de Aguativa y Ten, y se le había prometido el pago de estipendio por este último, nunca se le pagó nada. Además, mencionaba que para celebrar misa era “menester salir al camino real y valerme de los pasajeros para que me fien las libras de harina, para el vino y será lo mismo a fuerza de fiar”, porque

45. Güicán era el único pueblo que reportaba tunebos tributarios que pagaban 4 pesos y 6 y medio reales anuales que saldaban en mochilas de fique. “Misión de Güicán: diligencias de visita”, Cocuy, abril 1 de 1777, AGN, Bogotá, Colonia, Visitas-Boyacá, 10, D.2, f. 228v.

46. Según el desfavorable informe sobre los tunebos, autoría del gobernador de los Llanos Feliciano de Otero en 1798, el provincial de los agustinos pidió retirar a su religioso de este pueblo. Sin embargo, el fiscal Mariano Blaya no estaba de acuerdo con esto, aunque se usara el argumento de que los indígenas eran pocos, lo que permite ver cómo los funcionarios de la Corona, no se desprenden de su actitud protectora y su misión evangelizadora. “Colonia. Salinas”, Aguativa, mayo 6 de 1798, Santafé, noviembre 6 y 13 de 1798, AGN, Bogotá, Colonia, Salinas, 2, D.39, f. 632v-633r y f. 645r-646r.

47. Diana Bonnett Vélez, *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, 2002); Para mediados del siglo XVIII, era evidente la disminución de la población indígena, así como el aumento de la población blanca/mestiza que ejercía presión sobre las tierras de los resguardos indígenas; lo que en últimas fue un punto de presión al que cedió la Corona al agregar los pocos indígenas de varios pueblos en uno solo para quitar la carga del pago del estipendio de la Real Hacienda. Se debe tener en cuenta que uno de los compromisos para poder erigir parroquias era fundar cofradías que financiaran el funcionamiento de las iglesias. Ese gasto fue suprimido a las cajas reales, aumentándose el ingreso con la venta de las tierras de resguardo a la población libre.

en este pueblo no había cofradías que ayudaran a financiar los gastos de la precaria iglesia.<sup>48</sup> Fray Francisco Páez, otro religioso de la orden de los agustinos calzados, al reclamar el pago de su estipendio por su primer año de servicio en Aguativa, se quejó de la precaria situación del pueblo, y esperaba que en las certificaciones de su labor se informara, de igual forma, “la mucha pobreza y necesidad que padece esta misión generalmente para todo pan, vino, cera y cebo y la falta de sujetos que pueda catequisar”.<sup>49</sup> La situación parece que no mejoró después de cuatro años y medio de estar en esta misión, pues, aunque se había destinado el pago de la oblata<sup>50</sup> de las cajas reales, no se había cobrado por la pérdida de la orden; y con los estipendios recibidos, el religioso la había estado costeando. Ante ello, el misionero se sentía abandonado y consideraba, finalmente, que él no hacía falta y era ocioso el sacerdote allí, pues “solo era cura de gentiles que no había esperanza que se dieran.”<sup>51</sup> Por otro lado, como señalaban los religiosos de la Orden de Predicadores, aunque se les pagaban sus estipendios no se les ayudaba con los viáticos para que llegaran a sus respectivos pueblos. Domingo Obregón y Lozano señalaba que, aunque devengaban de las reales cajas de los sínodos, por sus inmensos trabajos y frecuentes peligros de la vida, se les había “destajado aquellos pesos que a nosotros y a otros de nuestros compañeros habían dado para viatico”.<sup>52</sup>

En el papel, a cada misionero le correspondían 100 pesos de provisión para el viaje. Pero para una marcha de larga distancia por “fragosos caminos”, como era ir desde Santafé —donde se encontraban los conventos de las ordenes regulares— hasta los Llanos,<sup>53</sup> el dinero no alcanzaba; por tanto, el alquiler de bestias, el sustento para el empleado, la “cama de viento y otros utensilios necesarios”, era a costa de su estipendio, que rápidamente se gastaba. Como argumentaba Francisco

48. “Curas y Obispos: SC.21”, Aguativa, junio 16 de 1800 y Santafé julio 21 de 1800, AGN, Bogotá, Colonia, Curas y Obispos, 21, D.11, ff. 165v-166r y 169r.

49. “Curas y Obispos: SC.21”, Santafé, septiembre 1 de 1804, Santafé marzo 11 de 1805 AGN, Bogotá, Colonia, Curas y Obispos, 17, D.40, ff. 988v-989r; ff. 994r-995r; ff. 998r-998v.

50. “Oblata: porción de dinero, que se da al Sacristán, o a la fábrica de la Iglesia, por razón del gasto de vino, hostias, cera y ornamentos para decir las Misas. Solía ser carga de algunas Capellanías”. Real Academia Española, *Diccionario de Autoridades* (1737).

51. Según este misionero, otro punto en contra era que no había escolta que lo asistiera. Desde 1798 había sido solicitada por fray Santiago Barrera para preservar la misión, aunque diez años después seguía sin ser asignada. “Indios de Aguatiba: sobre su reducción”, Chire, noviembre 16 de 1808, AGN, Bogotá, Colonia, Caciques e Indios, 75, D.15, f. 291r-291v; “Curas y Obispos: SC.21”, Aguativa, abril 16 de 1808, AGN, Bogotá, Colonia, Curas y Obispos, 21, D.11, ff. 186v-187v.

52. “Curas y Obispos: SC.21”, Santafé enero 10 de 1801, AGN, Bogotá, Colonia, Curas y Obispos, 20, D.54, f. 436v.

53. Durante el siglo XVIII se intentó promover la construcción, rectificación y mantenimiento de los caminos a los Llanos con el objetivo principal de fomentar el comercio, pero aun con los trabajos efectuados, los caminos eran casi intransitables en temporada de lluvias, sin contar con los accidentes geográficos de la zona que los hacían de difícil tránsito. Carl Henrik Langebaek Rueda y otros, *Por los caminos del piedemonte: una historia de las comunicaciones entre los Andes Orientales y los Llanos, siglos XVI al XIX* (Bogotá: Universidad de los Andes, 2000) 27-45.

Cortázar, en estos parajes todo costaba el doble. Y si tenían la fortuna de volver a sus conventos, era “con las cobijas de cama y sin un hábito”. Llama la atención que, según este misionero, los ajueres de seis de sus correligionarios muertos durante su labor en los Llanos no alcanzaban juntos el valor de treinta pesos, “con más sus breviarios muy viejos y cuatro o seis libros predicables”.<sup>54</sup>

#### 4. “Nosotros tunevos no tenemos dos dioses ni dos reyes, sino un solo dios y un solo rey”

Por otro lado, es interesante ver el tema de la evangelización desde el punto de vista de los tunebos, quienes para finales del periodo colonial emprendieron, por medio de la palabra escrita y utilizando la figura del resguardo para la defensa de los territorios considerados ancestrales. A primera vista, esto no parece estar relacionado con el proceso evangelizador, pero como se estuvo intentando mostrar a lo largo del texto, el problema de la conversión de los indígenas queda de cierta forma en segundo plano y se empieza a pensar y priorizar el factor económico y el desaprovechamiento de la tierra por parte de los indígenas que no se encontraban plenamente reducidos e integrados al sistema colonial.

A finales del siglo XVIII los visitadores consientes del cambio demográfico que venía ocurriendo intentaron “establecer un sistema territorial más acorde con las circunstancias propias del virreinato”, que al mismo tiempo “permitiera la intensificación del uso del suelo, la producción agrícola y, en general un mayor aprovechamiento de los bienes naturales”; proponiendo igualmente concentrar los pueblos y corregimientos con poca población a fin de liberar tierras para la agricultura, “el uso y aprovechamiento” de la población libre, y fomentar el desarrollo del comercio.<sup>55</sup> Por ello, los tunebos al ver amenazado su territorio, principalmente en el occidente en la zona de Güicán, Chiscas y Aguativa buscaron seguir las lógicas de apelación a la justicia, escribiendo directamente al gobierno virreinal para que los amparara en la posesión de sus tierras por medio de los resguardos. El uso de la escritura por parte de los tunebos pone en evidencia el manejo y conocimiento que estos tenían de la lógica institucional de la Corona, entendiendo la preponderancia del documento escrito, y siendo conscientes de que la disputa del poder era llevada a cabo dentro de este “espacio gráfico”.<sup>56</sup> En los escritos de los tunebos dirigidos al superior gobierno en Santafé, estos se presentaban a sí mismos como cristianos, o hacían constantes alusiones a Dios. En ellos apelaban a su estado neófito en cuanto a ser cristianos, señalando en muchas ocasiones que esto se debía al abandono en el que se encontraban por parte de los religiosos, así como por los maltratos a los que se encontraban sometidos, pero afirmando que pronto

54. “Curas y Obispos: SC.21”, Santafé, enero 10 de 1801, AGN, Bogotá, Colonia, Curas y Obispos, 20, D.54 ff. 436v-437v.

55. Bonnett Vélez 74-88.

56. Joanne Rappaport y Tom Cummins, *Más allá de la ciudad letrada: letramientos indígenas en los Andes* (Bogotá: Universidad del Rosario/Universidad Nacional de Colombia, 2016) 285.

se darían a la buena fe, en tanto se respetara su derecho sobre el mundo territorial que hacía parte de sus mitos. Igualmente los indios fueron capaces de relacionar su propia cosmovisión, transmitida de forma oral, para plasmarla por escrito. El relato del cacique de Toroá, analizado por Ana María Falchetti, es un gran ejemplo de la convergencia de la mitología tuneba y los dogmas cristianos.<sup>57</sup> Según este vestigio, los tunebos solicitaban se revisara si era cierto que Dios y el rey decían que ellos al ser tunebos no valían nada, mientras los blancos podían quitarles sus tierras sin ningún reparo; y a su vez, pedían que “por amor de dios que nos dejen donde estamos”, argumentando que no tenían dos dioses ni dos reyes, sino un solo dios y un solo rey que los habían dejado libres y amparados.<sup>58</sup>

Es interesante el tema de los tunebos puesto en perspectiva comparada con el caso novohispano señalado por Ricard. En México pudo existir una “religión mixta” o “sincretismo religioso”,<sup>59</sup> pero los tunebos no parecían experimentar esto. No obstante en el relato de Falchetti se interpretan ambas religiosidades. Los tunebos no eran practicantes a pesar de estar bautizados y se mantuvieron visiblemente apartados de las obligaciones cristianas. Sin embargo, cuando se dirigían al gobierno de Santafé afirmaban ser “fieles cristianos” que persuadían a los suyos para que aceptaran y aprendieran la doctrina, lo que los haría merecedores de ser protegidos de las usurpaciones. Además, aseguraban que conocían “que hay Dios y Rey”, y que las parcialidades, probablemente las de Tierra Adentro, estaban “clamando que venga un cura manso amoroso piadoso caridoso que no nos maltrate”, para asentarse en los pueblos y hacerse cristianos pues “por la tiranía de los curas no se han salido”.<sup>60</sup> Llama la atención, que los tunebos muchas veces terminaban sus escritos asegurando que no actuaban de malicia ni engañaban; lo que podría indicar que eran conscientes de las acusaciones y suspicacias que pesaban sobre ellos. Además, decían, no querían ser menospreciados por su calidad de indios, pues ellos se consideraban a sí mismos como los responsables de que el mundo continuara y se mantuviera en balance. Por eso no merecían que les hicieran daño o fueran perjudicados y desterrados: “pido de que me desocupen mis tierras los blancos que no me hagan más daño y así io gente tuneba no engaiio a dios ni al Rei sino es con la verdad porque aunque soy tunebo no hago traición a dios por

57. Acerca de este relato Falchetti señala que “recuerda los lineamientos de ciertos mitos de los uwa que relatan la creación del mundo, el poblamiento del territorio y la distribución de tierras a los indios por parte de las deidades”. Allí, figuras como Martín de Mendoza de la Hoz y Berrío, que había protegido a los tunebos un siglo antes es asemejado con Jesús, Sira (o *Rukwa*) la deidad solar, es equivalente al Dios cristiano, y se encuentran muchas otras referencias que los tunebos buscaron presentar como equivalentes en ambas cosmovisiones.

58. “Indios de Güicán y Chiscas: venta de ellos y de sus tierras”, Santafé, septiembre 4 de 1784, AGN, Bogotá, Colonia, Caciques e Indios, 56, D.31 ff. 938r-941r.

59. Ricard 329.

60. “Indígenas de Chiscas: pleitos por resguardos”, 1801, AGN, Bogotá, Colonia, Resguardos-Boyacá, 1, D.16, f. 857v-858r; “Queja por usurpación de tierras”, 1808, AGN, Bogotá, Colonia, Resguardos-Boyacá, 2, D.10, f. 344r.



eso pido mi sitio mi lugar que por nosotros hubo mundo porque nos están menospreciando.<sup>61</sup>

Las autoridades civiles y curas, sin embargo, aseguraban que los tunebos solo maquinaban y fingían sinceridad con todo lo relativo a su independencia y libertad, fingiendo “rusticidad e ignorancia para lograr la satisfacción de sus particulares resentimientos con nosotros los blancos”, pues solo tenían odio “a toda persona española, europea, americana o de distinta clase que ellos”,<sup>62</sup> y que “entre todos ellos no hay un medio racional”, pues solo los guiaban las supersticiones y la malicia de no pagar tributos o diezmos, lo que se podía ver en “sus continuos viajes y representaciones sobre perjuicios de tierras”, pues aunque las disfrutaran los vecinos, esto no sería un perjuicio para los indígenas quienes habitaban “uatro, seis y más leguas de su internado pueblo”.<sup>63</sup> No obstante, lo que esto ilustra es que los tunebos fueron hábiles descifradores del mundo español y criollo, y los intentos de acercar ambas mitologías, así como sus constantes alusiones al cristianismo puede ser, como menciona Meléndez Camargo, siguiendo lo propuesto por James C. Scott, un discurso público tendiente “a ofrecer pruebas convincentes de la hegemonía de los valores dominantes y de la hegemonía del discurso dominante”,<sup>64</sup> sin que este discurso expresara el verdadero sentimiento de los tunebos hacia los españoles o la religión católica y su conversión a ella, presentándose como cristianos, leales y humildes súbditos para apelar en favor de su supervivencia.

## Conclusiones

Abordar temas como la evangelización de un grupo indígena hacia finales del periodo colonial en el Nuevo Reino de Granada, es ir más allá del propio proceso evangelizador. Para poder dar cuenta de ello es necesario interpretar otros factores como el territorio, los recursos económicos, las voluntades humanas y la cotidianidad política. El caso de los tunebos permite ver que los lugares donde

61. “Indios de Güicán y Chiscas: venta de ellos y de sus tierras”, Santafé, septiembre 4 de 1784, AGN, Bogotá, Colonia, Caciques e Indios, 56, D.31, f. 941v.

62. Son interesantes los apuntes de James C. Scott, acerca de los subordinados. En el caso de los tunebos se observa una actuación del discurso público (ser cristianos, leales súbditos), la cual rara vez fue exitosa por completo, dado que las elites dominantes eran escépticas con lo que veían y oían, además de que persistía la idea de que “en el fondo los dominados son engañosos, falsos y mentirosos por naturaleza”, aspectos que podemos ver en el caso de los tunebos. James C. Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos* (Tafalla: Txalaparta, 2018) 26-66; “Colonia. Salinas”, Pore, septiembre 6 de 1798, AGN, Bogotá, Colonia, Salinas, 2, D.39, ff. 641v-642r.

63. “Indios de Aguatiba: sobre su reducción”, Morcote, enero 19 de 1809, AGN, Bogotá, Colonia, Caciques e Indios, 75, D.15, ff. 292r-292v; “Colonia. Salinas”, Aguativa, mayo 6 de 1798, AGN, Bogotá, Colonia, Salinas, 2, D.39, ff. 632v-633r; “El Cocuy y Casanare: reducción de parcialidades de indios”, Cocuy, 30 de mayo de 1772, AGN, Bogotá, Colonia, Caciques e Indios, 50, D.10, f. 187r.

64. Scott 26-65; Juan David Meléndez Camargo, “Los indios tunebos y sus reclamos en el siglo XVIII: Resistencia y discurso” (Tesis de Pregrado, Pontificia Universidad Javeriana, 2010).

se ubican los grupos humanos son más que un simple escenario: también fueron protagónicos en el desarrollo de los acontecimientos al implicar formas de vivir como la itinerancia que, sumada a la mitología autóctona, fueron elementos sociales que operaron a favor de la preservación de la libertad y autonomía entre los indígenas. La evangelización, además, fue dejada en segundo plano al emplearse más como un justificante que permitiría, principalmente, resolver un problema de tipo fiscal como el cobro de los diezmos y el tributo. De igual manera, el desaprovechamiento de las tierras fértiles por parte de los indígenas también fue una problemática enmarcada dentro de los preceptos administrativos con base ilustrada, gestados durante este periodo del antiguo régimen en las Américas. Igualmente, no debe obviarse que los tunebos no vivieron en una burbuja que los protegiera por completo de la influencia española. Ellos intentaron moverse a través de las dinámicas del mundo español, usando su lenguaje, transfiriendo sus mitos que se mantenían por tradición oral a un medio escrito intentando conseguir por medio de esta práctica la legitimidad que otorgaban, por ejemplo, la figura del resguardo y los títulos de posesión, además de intentar acercar sus creencias mediante el dogma cristiano para ser mejor comprendidos por la autoridad civil de Santafé. No obstante, terminarían por sucumbir a la presión ejercida sobre sus tierras, y muchos de ellos abandonarían las zonas más fronterizas de residencia para refugiarse en la vertiente nororiental de la Sierra, también conocida como Tierra Adentro, área menos afectada por la presencia de individuos blanco/mestizos, donde sobreviven aún hoy en día los *uuva*, sus descendientes.

Este texto reflexionó sobre aspectos que han sido poco estudiados en torno a este grupo indígena. Falta mucho trabajo para comprender lo ocurrido con los grupos tunebos de otras zonas diferentes a la región de Güicán y Chiscas, por ejemplo, la zona denominada como Tierra Adentro, o también los territorios ocupados por los tunebos del lado de los Llanos del Casanare. También se debe investigar más sobre el proceso de letramiento de los tunebos, así como sobre sus reducciones y evangelización temprana. Interpretar la forma en que estos indígenas se relacionaron con los misioneros, quienes mantuvieron una idea negativamente estereotipada hacia los tunebos, de acuerdo con sus propias experiencias de precariedad material y las dificultades misionales en lugares inhóspitos y peligrosos, es una buena forma de empezar a darle voz a quienes han estado en silencio por tanto tiempo.

## Fuentes y bibliografía

### Manuscritos

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

Caciques e Indios

Curas y Obispos  
Resguardos: Boyacá  
Salinas  
Visitas: Boyacá - Bolívar

## Bibliografía

- Alvarado, Eugenio de, “Informe reservado sobre el manejo y conducta que tuvieron los padres jesuitas con la expedición de la Línea Divisoria entre España y Portugal en la Península Austral y a orillas del Orinoco”, Comp. Antonio B. Cuervo, *Colección de documentos inéditos sobre la geografía y la historia de Colombia*, T. III., Bogotá: Imprenta de Vapor de Zalamea Hermanos, 1893.
- Bonnett Vélez, Diana, *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, 2002.
- Campo del Pozo, Fernando, “Los agustinos en Colombia. Bosquejo histórico”, *Archivo Agustiniiano* 70.188 (1986): 137-193.
- Colmenares, Germán, *Relaciones e informes de los gobernantes de la Nueva Granada*, T.I, Bogotá: Banco Popular, 1989.
- Cuervo, Antonio B., comp., *Colección de documentos inéditos sobre la geografía y la historia de Colombia*, T. IV., Bogotá: Imprenta de Vapor de Zalamea Hermanos, 1894.
- Falchetti, Ana María, *La búsqueda del equilibrio. Los uwa y la defensa de su territorio sagrado en tiempos coloniales*. Bogotá: Academia Colombiana de Historia, 2003.
- Gruzinski, Serge, *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México: Fondo de Cultura Económica, 2016.
- Jaramillo Uribe, Jaime (transc. y ed.), “Informe del Visitador Real Don Andrés Berdugo y Oquendo sobre el estado social y económico de la población indígena, blanca y mestiza de las provincias de Tunja y Vélez a mediados del siglo XVIII”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 1 (1963): 136-137.
- Langebaek Rueda, Carl Henrik; Jorge Morales Gómez, Santiago Giraldo, Alejandro Bernal, Silvia Monroy y Andrés Barragán, *Por los caminos del Piedemonte: una historia de las comunicaciones en los Andes Orientales y los Llanos, siglos XVI a XIX*, Bogotá: Universidad de los Andes, 2000.
- Meléndez Camargo, Juan David, “Los indios tunebos y sus reclamos en el siglo XVIII: Resistencia y discurso”, Tesis de Pregrado, Pontificia Universidad Javeriana, 2010.
- Osborn, Ann, *El vuelo de las tijeretas*, Bogotá: Banco de la República/Fundación de

- Investigaciones Arqueológicas Nacionales, 1985.
- Osborn, Ann, *Las cuatro estaciones. Mitología y estructura social entre los U'wa*. Bogotá: Banco de la República/Museo del Oro, 1995.
- Pagden, Anthony, *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, Madrid: Alianza, 1988.
- Rappaport, Joanne y Tom Cummins, *Más allá de la ciudad letrada: letramientos indígenas en los Andes*, Bogotá: Universidad del Rosario/Universidad Nacional de Colombia, 2016.
- Rausch, Jane, *Una frontera de la sabana tropical. Los llanos de Colombia, 1531-1831*. Bogotá: Banco de la República, 1994.
- Rey Fajardo, José del, *Los jesuitas en Venezuela. Los hombres*, Caracas: Universidad Católica Andrés Bello/Pontificia Universidad Javeriana, 2006.
- Rey Fajardo, José del, *Historia y crónica orinoquense. Libro II. Aporte Jesuítico*, Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana/Archivo Histórico Javeriano, 2014.
- Rey Fajardo, José del; Alberto Gutiérrez, eds., *Cartas anuas de la provincia del Nuevo Reino de Granada. Años 1684-1699*, Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana/Archivo Histórico Javeriano, 2014.
- Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, México: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Rivero, Juan de, *Historia de las misiones de los Llanos de Casanare y los ríos Orinoco y Meta*. Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones, 1956.
- Rocheau, Henry J., "Colección de textos Tegrías", *Revista Colombiana de Antropología* 8 (1959): 15.
- Scott, James C., *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. Tafall: Txalaparta, 2018.
- Weber, David J., *Bárbaros. Los españoles y sus salvajes en la era de la Ilustración* Barcelona: Crítica, 2007.