

## **LOS CACIQUES EN LA LEGISLACIÓN INDIANA: UNA REFLEXIÓN SOBRE LA CONDICIÓN JURÍDICA DE LAS AUTORIDADES INDÍGENAS EN EL SIGLO XVI<sup>1</sup>**

*Jorge Augusto Gamboa M.*

La conquista de América enfrentó a la corona española con el reto de gobernar un imperio en el cual coexistían una gran variedad de culturas con sus propias formas de organización política. Como es bien sabido, las grandes estructuras imperiales prehispánicas fueron desarticuladas; pero las unidades locales y regionales sobrevivieron bajo el nuevo esquema de gobierno e, incluso, fueron fortalecidas por la implantación del sistema de encomienda. De esta manera, los jefes étnicos, llamados «caciques» por los españoles, mantuvieron su lugar dentro de las sociedades indígenas y lograron abrirse un espacio dentro del sistema colonial, para el cual resultaron muy útiles sobre todo durante los siglos XVI y XVII.

En el presente ensayo se hará un análisis de la condición jurídica de estos jefes tradicionales, con el fin de comprender la posición que la corona española mantuvo frente a ellos y el lugar que les fue asignado por el Estado colonial dentro del esquema de la sociedad hispanoamericana. Para este análisis se utilizará, principalmente, la legislación de la época que está consignada en la *Recopilación de Leyes de Indias*, obra publicada en 1681 e iniciada

---

1 Este trabajo hace parte de una investigación más amplia titulada «Autoridades locales del Nuevo Reino de Granada bajo el dominio español (siglos XVI-XIX)», que se viene adelantando con el apoyo económico del Centro de Estudios para América Latina y la Cooperación Internacional -Cealci- (antiguo Centro de Estudios Hispánicos e Iberoamericanos), de la Fundación Carolina (España) y del Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH (Colombia).

en las primeras décadas del siglo XVII, en la que se recogen las normas más importantes expedidas durante los siglos XVI y XVII. Igualmente, se trabajará la obra *Política indiana*, publicada en 1647, de Juan de Solórzano y Pereira, en la que dedica un capítulo al comentario de la legislación sobre los caciques indígenas, que aclara muchas de las razones que llevaron a las autoridades a tomar una u otra determinación. Estas fuentes serán complementadas con algunos documentos que hacen referencia a las actuaciones de la real audiencia de Santafé en el Nuevo Reino de Granada. El énfasis en el caso de los caciques muisca del altiplano cundiboyacense de la actual República de Colombia, se debe a que la mayoría de los datos disponibles para ilustrar ejemplos concretos proviene de una investigación que se viene adelantando sobre esta región.

El ensayo se ha dividido en tres partes. La primera consiste en una breve contextualización, basada en los debates que se dieron en el siglo XVI sobre la capacidad de los indígenas americanos para autogobernarse y la política que, finalmente, adoptó el gobierno español. En una segunda parte se analizará la legislación surgida de dicha política que se dirigió en dos sentidos: por un lado, protegía a las entidades políticas prehispánicas a nivel local, al apoyar la figura del cacique y, por el otro, intentaba frenar los posibles abusos sobre la población de los jefes, al limitar su campo de acción con su integración al conjunto de las instituciones coloniales. El ensayo concluye con algunas observaciones que se desprenden de los temas analizados.

## I. LOS INDIOS AMERICANOS Y SU CAPACIDAD DE AUTOGBIERNO

Los juristas y teólogos españoles de mediados del siglo XVI se plantearon, desde el comienzo de la conquista española, la cuestión de si era conveniente permitir que los indios siguieran siendo gobernados por sus jefes tradicionales, bajo la tutela de la corona española, o si era mejor que esta elite nativa fuera reemplazada por funcionarios nombrados por el Rey, que gobernarán en su

nombre. Era un problema de máxima importancia, ya que no sólo se trataba de un asunto de gobierno, sino que tenía que ver con la forma en que se concebía la libertad de los indígenas y con el debate sobre la legitimidad de la Conquista, cuya máxima expresión se dio en la gran controversia que protagonizaron Juan Ginés de Sepúlveda y fray Bartolomé de Las Casas en 1550 y 1551.<sup>2</sup>

Los términos de este debate y sus antecedentes intelectuales han sido estudiados en múltiples ocasiones.<sup>3</sup> Aquí sólo se van a tener en cuenta los aspectos que directamente atañen al tema que se viene tratando. El primero en presentar un conjunto de argumentos coherentes para defender la legitimidad de la Conquista fue Juan López de Palacios Rubios, hacia 1512, en respuesta a las críticas de los dominicos representados por fray Antonio de Montesinos. Palacios Rubios se basó en el argumento del «donativo papal» y apeló a la doctrina aristotélica para argumentar que los indios americanos eran «bárbaros» que necesitaban ser educados y gobernados. Según Aristóteles, esta clase de hombres podía ser considerada como «esclava por naturaleza». Como representante de las corrientes humanistas de su tiempo, consideraba que el espíritu tenía primacía sobre el cuerpo y argumentaba que en las sociedades indígenas se vivía bajo los dictámenes del segundo, mientras que la sociedad europea era gobernada por la razón. España representaba el reino de la libertad, mientras que América era el reino de la «tiranía».<sup>4</sup> Teniendo en cuenta esto, los sobera-

2 Para un análisis de los grandes temas que se ventilaron en este debate ver: David Brading, *Orbe Indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, México, FCE, 1998, p. 98. Todas las referencias a Las Casas de este artículo son extraídas de este texto.

3 Ver, por ejemplo: Anthony Pagden, *La caída del hombre natural: el indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, Madrid, Alianza, 1988 y Felipe Castañeda, *El indio: entre el bárbaro y el cristiano. Ensayos sobre la filosofía de la conquista en Las Casas, Sepúlveda y Acosta*, Bogotá, Cesó y Alfaomega, 2002 y «Los milagros y la guerra justa en la conquista del Nuevo Mundo. Aspectos de la crítica de Solórzano y Pereira a Vitoria», en Diana Bonnett y Felipe Castañeda (eds.), *El Nuevo Mundo. Problemas y debates*, EICCA 1, Bogotá, Universidad de los Andes, 2004, pp. 119-154.

4 La «tiranía» se definía, en la época, como el gobierno que se hace bajo la voluntad del señor, sin justicia ni reglas. Aquel que gobernaba de esta manera era un «tirano» y «tiranizar» consistía en usurpar con violencia lo que por derecho pertenecía a

nos infieles podían ser legítimamente desposeídos por el Papa, quien, a su vez, había traspasado su dominio a los Reyes Católicos. Para el caso que nos ocupa, la conclusión que se sacaba era que los caciques y todas las instituciones autóctonas de gobierno, en tanto eran formas bárbaras y tiránicas de ejercicio del poder, debían ser reemplazados por funcionarios blancos y encomendados.

Pero esta posición fue duramente criticada por el dominico Francisco de Vitoria en su *Relectio de Indis* (1539), a partir de la filosofía tomista del derecho natural. Vitoria partió de la frase de Santo Tomás de Aquino que dice: «La gracia no destruye la naturaleza, sino que la complementa». Según su interpretación, la naturaleza humana estaba guiada por la «ley natural», es decir, un conjunto de ideas simples y claras implantadas por Dios en el hombre para permitirle distinguir el bien del mal y que compartían todos los seres humanos, independientemente de su cultura. Ésta fue la base de los primeros códigos legales y de las instituciones de gobierno.<sup>5</sup> El evangelio cristiano complementaba y perfeccionaba la virtud natural que se expresaba en la filosofía y en las entidades políticas paganas. Santo Tomás, igualmente, oponía la idea de «república» a la de «tiranía» y las definía del siguiente modo: una república era toda organización humana regida por la justicia y basada en el derecho natural y positivo, mientras que una tiranía se regía por las conveniencias del gobernante, quien ejercía su poder fuera de las limitaciones impuestas por la ley.<sup>6</sup> En esta medida, tanto en América como en Europa y tanto entre los cristianos como entre los paganos, se daban ambos tipos de gobierno. Vitoria sacó de estas reflexiones algunas conclusiones fundamentales para el tema que nos ocupa. Por un lado, rechazó la idea de que los indígenas fueran esclavos por naturaleza, argumentando que los datos empíricos mostraban que vivían en sociedades de enorme compleji-

---

otro. Todas son definiciones tomadas de: Real Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana compuesto por la Real Academia Española, reducido á un tomo para su más fácil uso*, Madrid, Joaquín Ibarra, 1780, p. 881.

5 Pagden, *op. cit.*, p. 94.

6 Brading, *op. cit.*, p. 103.

dad y desarrollo. De acuerdo con el derecho natural, el hecho de que fueran idólatras no era motivo suficiente para despojarlos de sus dominios y propiedades. Por otro lado, se opuso a la idea de que el Papa fuera una especie de monarca universal, ya que el «reino de Cristo» no era una entidad temporal; en esa medida, no tenía derecho a despojar a nadie de sus propiedades y mucho menos podía donar, a otros, territorios ya habitados y bajo el dominio de sus gobernantes legítimos, los «señores naturales».

Vitoria, sin embargo, debía encontrar una justificación para la Conquista, que desarrolló en la conocida doctrina del «derecho de gentes». Para él, todos los pueblos del mundo, en cuanto seres humanos, tenían algunos derechos básicos que, al ser violados, justificaban la guerra. Estos derechos eran: la comunicación, el comercio, la prédica del Evangelio (para los cristianos) y la intervención para suprimir prácticas abominables. Un gobernante extranjero podía intervenir por la fuerza en otro país, si alguno de estos derechos era violado, pero sólo de manera temporal mientras se corregía la situación. Sobre el derecho a la intervención para prevenir atrocidades (que en la época podían ser todas las prácticas catalogadas como nefandas o *contra natura* como el canibalismo, los sacrificios humanos o la homosexualidad), expresaba algunas reservas por considerar que la intervención armada podría ocasionar males peores de los que se quería evitar. En cuanto a la conquista de América, concluyó que se justificaba en la medida en que los jefes indígenas impidieran la prédica del Evangelio en sus tierras o realizaran actos *contra natura*. Al mismo tiempo, la doctrina de Vitoria permitía abrir una brecha para cuestionar esta legitimidad en los casos en que los jefes aceptaran de buena gana el Evangelio y no tuvieran costumbres que atentaran contra la sensibilidad española.

Consciente de esto, el teólogo dominico llegó a decir que de todas maneras no estaba plenamente comprobado que los indios americanos tuviesen leyes e instituciones acordes con la razón y la ley natural; su nivel de desarrollo podía ser comparado, a lo sumo, con el de los campesinos europeos de la época.<sup>7</sup> Vitoria abandonó

---

7 *Idem.*

la teoría de la «esclavitud natural» de Aristóteles, pero retomó otro aspecto de su psicología para argumentar que, aunque los nativos poseían todas las capacidades racionales de cualquier ser humano, éstas se encontraban aún en una fase poco desarrollada; el nivel intelectual de los indígenas era semejante al de los niños o al de las personas rústicas y poco educadas de Europa. Las sociedades indígenas americanas se asemejaban a un pueblo que hubiera sido abandonado por los adultos y, por lo tanto, no podían gobernarse solas. Bajo esta concepción, el indio pasó de ser considerado un ser humano inferior, a ser visto como un hombre inacabado, imperfecto y en estado casi infantil, necesitado de la tutela de aquellos que podían ayudarlo a lograr su plena realización.<sup>8</sup>

Cuando Juan Ginés de Sepúlveda entró al debate, en 1544, revivió el argumento de la naturaleza servil de los indios tomándolo de Palacios Rubios y otros autores; para fundamentar sus afirmaciones se basó en las crónicas de Gonzalo Fernández de Oviedo.<sup>9</sup> Sepúlveda compartía las ideas de los humanistas de su época, pero sin el pacifismo de los erasmistas del norte de Europa, lo que lo llevaba a exaltar las virtudes de los guerreros y conquistadores. Sin embargo, sus argumentos, aunque eran muy populares entre los conquistadores y colonos americanos, no tuvieron mucha acogida en las altas esferas de la monarquía, donde fray Bartolomé de Las Casas venía haciendo desde hacía varios años una amplia labor proselitista en pro de la causa indígena y se había ganado el favor de los reyes. Las Casas no tuvo dificultades en usar los argumentos de Vitoria sobre el derecho natural de los indios al autogobierno, la propiedad y la libertad, en obras como la *Historia de las Indias* o la *Apologética Historia Sumaria*. Sin embargo, la acogida que le brindó la Corona se debía sobre todo a su defensa de los derechos imperiales, que se basó, curiosamente, en retomar el argumento del donativo papal en contra de lo expuesto por Vitoria. Para Las

---

8 Pagden, *op. cit.*, p. 94.

9 Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, *Historia general y natural de las Indias, Islas y Tierra Firme del Mar Océano* (15 tomos) [c. 1547], Asunción, Guaranía, 1944.

Casas, era perfectamente lícito que el Papa suspendiera la autoridad de un gobernante si éste impedía la prédica del Evangelio. De este modo, se las ingenió para unir dos argumentos contradictorios: el donativo papal y el derecho al autogobierno, mediante un ingenioso malabarismo conceptual. Planteó que el Papa había creado con su donativo un imperio cristiano con los Reyes Católicos a la cabeza, quienes gobernaban sobre otros reyes; estos gobernantes locales, sin embargo, podían mantener su jurisdicción.<sup>10</sup> Esta fue la idea que, en largo plazo, terminó prevaleciendo y que la Corona adoptó casi de manera oficial, como se verá en el análisis de la legislación. Sin embargo, debe recordarse que la posición de Las Casas se radicalizó, en los años posteriores al debate de 1550 y 1551, hasta llegar incluso a cuestionar la legitimidad del imperio español. En un texto de 1561, titulado *Tesoros del Perú*, propuso la idea de que todo gobierno legítimo debe basarse en el libre consentimiento de los súbditos; como en el caso de la conquista de América esta condición no se había cumplido, se trataba entonces de un acto de usurpación. El Imperio era ilegítimo, los españoles debían abandonar esas tierras y los jefes indígenas debían ser inmediatamente restituidos en sus dominios.<sup>11</sup>

Como se puede apreciar, éste fue un debate en el que se enfrentaron diversos intereses. En un principio, las discusiones giraron en torno al tema de la libertad del indio, lo cual se resolvió de un modo rápido y favorable; pero, luego, la polémica se centró en la capacidad de autogobierno que tenían, lo cual fue un poco más complicado de solucionar. La posición de la Corona osciló entre pretender una libertad vigilada y proponer una libertad absoluta. En el fondo se trataba de un enfrentamiento entre los que defendían los intereses de los conquistadores, como Palacios Rubios o Ginés de Sepúlveda, y los que defendían los intereses de los indios, como Montesinos, Vitoria y Las Casas. Según el historiador Miguel González de San Segundo, durante los primeros años de la Conquista prevaleció, en el gobierno metropolitano, la opinión de los primeros, lo cual implicaba que no se reconocía la autori-

10 Brading, *op. cit.*, p. 115.

11 *Ibid.*, pp. 117-118.

dad de los caciques y se permitía despojarlos de su gobierno.<sup>12</sup> Sin embargo, a raíz de las objeciones planteadas por los dominicos, se reconoció, a partir de 1513, que los indios podrían ser capaces de gobernarse en el futuro y se permitió que aquellos caciques ladinos o mestizos que demostraran capacidades siguieran en sus cargos.<sup>13</sup>

La ofensiva lanzada por Las Casas y los demás juristas y teólogos que se han mencionado, llevó a que la Corona revisara su posición y restituyera el derecho de los indios al autogobierno, al tiempo que trataba de limitar el poder de los encomenderos, mediante la expedición de las famosas Leyes Nuevas de 1542.<sup>14</sup> A partir de entonces, se permitió que los caciques fueran considerados «señores naturales» de sus pueblos y se prohibió que tribunales distintos a las audiencias actuaran en los pleitos sobre cacicazgos. También se ordenó restituir a los jefes que hubieran sido despojados injustamente, sobre todo en los casos en que fueran cristianos, con el fin de que: «sintieran que por ser cristianos no han perdido, sino ganado mucho, no solamente para sus ánimas, pero para su vida y estado».<sup>15</sup>

También se dieron instrucciones a los virreyes y audiencias para que se reconstituyeran los cacicazgos que habían sido desmembrados con el fin de repartirlos entre varios encomenderos y, desde 1561, se ordenó que, cuando fuera necesario dividir un cacicazgo entre varios conquistadores, se mantuviera sólo un cacique para todos los indios repartidos.

González de San Segundo consideró que, a pesar de todas las circunstancias, la organización señorial prehispánica logró subsistir y buena parte de sus elementos fueron incorporados al ordenamiento jurídico indiano. Hasta la década de 1540, la tesis de la incapacidad para autogobernarse primó en el gobierno español.

---

12 Miguel Ángel González de San Segundo, «Pervivencia de la organización señorial aborigen (contribución al estudio del cacicazgo y de su ordenación por el derecho indiano)», en *Un mestizaje jurídico: el derecho indiano de los indígenas*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1995.

13 *Ibid.*, p. 62.

14 *Ibid.*, p. 87.

15 *Ibid.*, pp. 92-93.

Luego, los intereses de la misma Corona y la situación de las colonias llevaron a que se impusiera la tesis de la plena capacidad, aunque bajo la vigilancia de la justicia real.<sup>16</sup>

Las investigaciones que se han hecho en la América colonial, han mostrado que la Corona quiso ir mucho más allá en su política frente a las autoridades indígenas. Según autores como Margarita Menegus, en la Nueva España hubo un tránsito del «señorío indígena» a la «república de indios» que significó transformar la organización política tradicional de los *nahua*, para crear cabildos e instituciones municipales al estilo español. Esto tuvo que ver con las alianzas que la Corona estableció en diversos momentos con sectores de la población indígena para llevar a cabo sus políticas y fortalecer su poder en esta colonia.<sup>17</sup>

Menegus argumenta que el gobierno metropolitano procuró conservar el «señorío indígena», durante la primera mitad del siglo XVI, para combatir el proyecto señorial de los encomenderos; esto implicó una alianza con la nobleza indígena. Después de 1560, se abandonó este proyecto y se promovió, por diversas vías, la organización de los indios en «repúblicas».<sup>18</sup> Se tomaron medidas para aumentar los ingresos y reorganizar el tributo que favorecían a los indios del común y no a la nobleza. En este momento, según la autora, confluyeron los intereses de la Corona y los de las comunidades en una nueva alianza. Los «señores» perdieron poder y se empobrecieron al ser despojados de su monopolio sobre la tierra, la mano de obra y los tributos. Los jefes tradicionales fueron desapareciendo en México y la nueva sociedad quedó representada por el cabildo indígena.<sup>19</sup>

---

16 *Ibid.*, p. 102.

17 Margarita Menegus, «La destrucción del señorío indígena y la formación de la república de indios en la Nueva España», en Heraclio Bonilla (ed.), *El sistema colonial en la América española*, Barcelona, Crítica, 1991, pp. 17-49.

18 *Ibid.*, p. 17.

19 *Idem.* Este proceso ha sido analizado por otros autores como Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, México, Siglo XXI, 1967 y «Las sociedades indias bajo el dominio español», en Leslie Bethell (ed.), *Historia de América Latina*, Barcelona, Crítica, 1990, tomo 4, pp. 157-188, y James Lockhart, *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*, México, FCE, 1999.

Por razones que aún son objeto de controversia, en el virreinato del Perú y en otras regiones de la América colonial, los cabildos y las instituciones municipales españolas no llegaron a arraigarse y el «señorío indígena» no sólo sobrevivió, sino que se fortaleció con el paso del tiempo. Varios autores, como Gibson, Stern, Oberem y Saignes, han mostrado que, al caer el imperio inca, los caciques locales o *kuraka* adquirieron un poder renovado y lograron constituirse en una pieza clave dentro del andamiaje de la administración colonial<sup>20</sup>; su prestigio y poder se prolongaron durante todo el período colonial gracias a que se convirtieron en mediadores entre los blancos y las comunidades indígenas. Los españoles dependían de los *kuraka* para saber de qué recursos humanos y económicos disponían las comunidades; también eran indispensables para organizar el trabajo y controlar y hacer obedecer a la población.<sup>21</sup> Por otro lado, en el caso de los muisca del Nuevo Reino de Granada, se vivió una situación que podríamos considerar intermedia entre la situación peruana y la mexicana. Los caciques locales se mantuvieron durante el siglo XVI y comienzos del XVII, cuando el sistema de la encomienda también predominaba en la región. Desde finales del siglo XVII, las autoridades tradicionales fueron desplazadas paulatinamente por una incipiente organización municipal de origen español, regida por tenientes, alcaldes, alguaciles y fiscales, que no llegó nunca a constituir cabildos propiamente dichos.<sup>22</sup>

En síntesis, la corona y los colonizadores vieron a los caciques indígenas como aliados valiosos en varios campos y procuraron mantenerlos en el poder, en la medida en que los intereses de ambos coincidieran. Los caciques, a su vez, procuraron adaptarse a las nuevas circunstancias, sacando provecho de las oportuni-

---

20 Gibson, «Las sociedades indias bajo el dominio español», *op. cit.*, Steve Stern. *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española*, Madrid, Alianza América, 1986; Udo Oberem, *Don Sancho Hacho, un cacique mayor del siglo XVI*, Quito, Abya-Yala, 1993 y Thierry Saignes, *Caciques, Tribute and Migration in the Southern Andes: Indian Society and the 17th Century Colonial Order*, Londres, University of London, 1985.

21 Stern, *op. cit.*, pp. 69-70.

22 Para un análisis de este proceso ver: Martha Herrera Ángel, «Autoridades indígenas en la Provincia de Santafé, siglo XVIII», en *Revista Colombiana de Antropología*, n.º 30, Bogotá, 1993, pp. 7-35.

des que se presentaban en la sociedad colonial. Para el Estado, las autoridades indígenas tradicionales representaban la posibilidad de lograr un control más efectivo de las comunidades; por este motivo, les asignó el papel de mediadores, sobre todo en asuntos tributarios y laborales. Los encomenderos y otros colonizadores los valoraron de la misma manera, aunque a veces les resultaban algo incómodos. Finalmente, la Iglesia también los estimó como un aliado potencial en su labor evangelizadora y apoyada por las altas esferas del gobierno hizo muchos esfuerzos en este sentido.

En *Política indiana* (1647), Solórzano consideraba que ésta era una de las razones principales para mantener la figura del cacique en las colonias americanas. Por eso recomendaba a los religiosos convertirlos, en primer lugar, para que los demás indios lo hicieran animados por su ejemplo.<sup>23</sup> Solórzano apoyaba su opinión en las disposiciones del Concilio Limense II (1567) en el que se hablaba de la necesidad de ganarse el afecto de los *kuraka* para facilitar la conversión de sus sujetos. También mencionaba las palabras del padre José de Acosta, quien decía que: «... estos caciques para lo bueno y para lo malo, tienen absolutamente en su mano la voluntad de los indios comunes, que ganando aquellos lo estarán estos ...».<sup>24</sup> La reflexión de Solórzano llegaba, incluso, a deplorar que se hubiera cometido el error de matar a Atawallpa porque pensaba que si él se hubiera bautizado, sus súbditos habrían seguido el ejemplo y, así, se habría logrado la conversión de todo el Perú.

De hecho, la Corona no solamente terminó respetando la institución del cacicazgo, sino que dotó a los caciques de ciertas prerrogativas para que se destacaran dentro de su comunidad. En un informe de 1563, del oidor Angulo de Castejón de la Real Audiencia, se recomendaba mantener la autoridad de los caciques hasta que se introdujeran las costumbres españolas, aunque el poder que ejercían debía ser controlado. Según el oidor, los caciques eran muy útiles para las tareas de gobierno, sobre todo para lograr la obediencia de sus sujetos y juntar los tributos.

23 Juan de Solórzano y Pereira, *Política indiana, 1647* (4 tomos), Madrid, Biblioteca Castro, 1996, tomo 1, p. 567.

24 *Ibid.*, p. 569.

Al respecto decía:

Conviene que el religioso y el encomendero cuenten con los dichos sus caciques y principales y ellos con sus sujetos e indios se podrán mejor doctrinar y gobernar con más quietud, hasta que tengan más entendimiento de nuestra orden y vida política.<sup>25</sup>

La presencia de un cacique llegó a volverse, incluso, una necesidad en aquellos lugares donde no existía porque facilitaba la implantación de las instituciones coloniales. Por ejemplo, en el Nuevo Reino de Granada durante la década de 1560, fueron sometidos al régimen de la encomienda algunos grupos de la zona selvática de la vertiente del río Magdalena, denominados muzo, cuya organización política estaba basada en liderazgos coyunturales y consejos de ancianos y no tenían la figura del cacique hereditario. Al repartir a los muzo en encomiendas, los españoles se vieron obligados a nombrar caciques, siguiendo el modelo de los muisca, para facilitar la dominación. Estos caciques recién nombrados que asumieron las funciones de organizar a los indios para el trabajo y cobrar los tributos, tuvieron muchas dificultades para lograr el respeto de sus compañeros. Los encomenderos obligaban a los demás a obedecerles, darles tributos y hacerles labranzas; pero, aún así, la aceptación que tuvieron fue muy escasa, debido a la ausencia de esta forma de gobierno en su cultura tradicional. Fue necesario esperar hasta finales del siglo XVI y comienzos del XVII para que los caciques muzo se arraigaran en sus propias comunidades.<sup>26</sup>

---

25 AGI (Sevilla), *Audiencia de Santafé* 188, fol. 408 (citado en Juan Friede, *Fuentes documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada*. (8 tomos), Bogotá, Banco Popular, 1976, tomo 4, pp. 58-80).

26 Luis Enrique Rodríguez, *Encomienda y vida diaria entre los indios de Muzo (1550-1620)*, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1995, pp. 128-135.

## II. LA PROTECCIÓN DEL CACICAZGO EN LA LEGISLACIÓN INDIANA

Un análisis detallado de las principales cédulas reales que se recogieron en la *Recopilación de Leyes de Indias* (1681) puede dar una idea más precisa de la forma en que la Corona concebía su relación con las autoridades indígenas americanas. Igualmente, la obra de Solórzano resulta una valiosa guía para comprender el pensamiento de los juristas y de las autoridades que diseñaron esta legislación. En *Política indiana* (1647), Solórzano dedica todo un capítulo al estudio de estas leyes: «De los caciques o curacas de indios, su jurisdicción y sucesión y del cuidado que se debe poner en la buena educación y enseñanza de sus hijos».<sup>27</sup> En éste, el autor explica que, aunque el dominio, gobierno y protección del Nuevo Orbe pertenecía a la Corona, los monarcas habían querido mantener a «reyezuelos o capitanejos» y las formas de gobierno anterior a la Conquista por considerarlos útiles para el gobierno. Dichos «reyezuelos o capitanejos» se llamaban «caciques» en la isla Española y luego este nombre se popularizó y se aplicó a todos los jefes indígenas, aunque en cada región se les conocía con un nombre distinto, de acuerdo a su lengua: *kurakas* en Perú y *tecles* en Nueva España. Su condición era la de «señores de vasallos», similar a la de los condes, duques o marqueses españoles; es decir, eran asimilables a una especie de nobleza local reconocida por la Corona.<sup>28</sup>

El título 7 del libro VI de la *Recopilación*, denominado «De los caciques», recogía una serie de normas emitidas por el Consejo de Indias entre 1535 y 1654, que podemos agrupar en dos grandes conjuntos<sup>29</sup>: en primer lugar, aquellas dirigidas a establecer el respeto hacia los cacicazgos y las prerrogativas de los caciques y, en

27 Solórzano, *op. cit.*, tomo 1, p. 558.

28 *Idem.*

29 *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias. Mandadas imprimir, y publicar por la majestad católica del Rey Don Carlos II nuestro señor* (4 tomos), Madrid, Julián de Paredes, 1681; Madrid, Cultura Hispánica, 1973 (edición facsimilar), libro 1, fols. 219v-221v. En adelante se citará la *Recopilación* teniendo en cuenta libro, título y número de la ley a la que se hace referencia.

segundo lugar, aquellas que ponían límites al poder que se les asignaba. Examinemos el primer conjunto de estas normas.

El respeto a los cacicazgos antiguos se ordenaba desde 1557 y hacía énfasis en que este respeto se le debía, sobre todo, a aquellos jefes que hubieran aceptado la religión católica. Tácitamente se daba a entender que la idolatría podría ser causa de despojo del cacicazgo, aunque en ninguna cédula se declaraba esto abiertamente. La cédula en cuestión decía:

Algunos naturales de las Indias eran en tiempos de su infidelidad caciques y señores de pueblos y porque *después de su conversión* a nuestra santa fe católica, es justo que conserven sus derechos, y el haber venido a nuestra obediencia no los haga de peor condición  
...<sup>30</sup>

Acto seguido, se ordenaba que se restituyeran los derechos a los caciques que habían sido despojados.<sup>31</sup> Este respeto a su forma de gobierno tradicional, tenía como límite los preceptos de la religión y las buenas costumbres. Así se declaraba en una cédula del 1 de mayo de 1560, dirigida a la real audiencia del Nuevo Reino de Granada, en la que el Consejo de Indias decía que había sido informado sobre el despojo de algunos caciques cristianos y ordenaba restituirlos, por no considerar conveniente: «... quitarles la manera de gobernarse que antes tenían, en cuanto no fuere contraria a nuestra santa fe católica y buenos usos y costumbres».<sup>32</sup>

Los cacicazgos, después de la Conquista, tuvieron que enfrentar el problema grave del desmembramiento que sufrieron al ser divididos y, luego, repartidos en encomiendas. Esto sucedió principalmente en México y Perú, donde existieron grandes unidades políticas que fueron desarticuladas de esta manera; pero también sucedió entre los muisca del Nuevo Reino de Granada. Uno de

---

30 *Ibid.*, lib. 6, tít. 7, l. 1.

31 *Ibid.*, l. 2.

32 Diego de Encinas, *Cedulario indiano* (4 tomos), Madrid, Imprenta Real, 1596; Madrid, Cultura Hispánica, 1946 (edición facsimilar), tomo 4, p. 288.

los cacicazgos más grandes encontrado por los conquistadores, fue la confederación de *Bogotá*, encabezada por un jefe, denominado *zipa*, que tenía una gran cantidad de caciques sujetos. Después de varios años de guerra y una vez establecida firmemente la dominación española, esta confederación fue desarticulada para poder recompensar equitativamente a los conquistadores. En 1547, Antonio de Olaya recibió una encomienda compuesta por el cacique de *Bogotá* y algunos capitanes y sujetos; el resto fueron separados y entregados individualmente a varios conquistadores, con lo cual el *zipa* quedó convertido en un cacique de mediano rango con el mismo número de indios que tenían a cargo quienes habían sido sus subordinados.<sup>33</sup> Un proceso similar se dio en la provincia de *Tunja*, donde existía otra confederación importante: en 1539, cuando se hizo la repartición de encomiendas, Hernán Pérez de Quesada se quedó con el cacique de *Tunja*, algunos capitanes y sujetos, mientras que los jefes que servían al cacique fueron dados a otros conquistadores.<sup>34</sup> En años posteriores, el cacicazgo de *Tunja* tomó el nombre de *Ramiriquí* y quedó reducido, como en el caso anterior, a un pueblo de mediano tamaño. Ni el cacique de *Bogotá* ni el de *Tunja* llegarían a recuperar, en los años siguientes, los sujetos perdidos. Procesos similares ocurrieron en las confederaciones de *Guatavita*, *Sogamoso* y *Duitama*.

En una carta enviada al Consejo de Indias en 1548, Gonzalo Jiménez de Quesada se quejaba amargamente del gobernador del Nuevo Reino de ese entonces, Miguel Díez de Armendáriz; lo acusaba de haber dado a unos los caciques y a otros los capitanes, después de haber dividido las encomiendas, a la muerte de su titular. Según Jiménez de Quesada, con esta práctica los indios «totalmente se echaban a perder y se destruían»<sup>35</sup> porque se iban de sus pueblos y dejaban de obedecer a sus jefes. Por lo tanto, proponía que, cuando se presentara esta situación, se dejaran los grandes cacicazgos en manos de sólo un encomendero quien debía comprometerse a dar parte de los tributos a otros conquistadores

33 AGI (Sevilla), *Justicia* 1115.

34 AGI (Sevilla), *Justicia* 505, núm. 1, ramo 1.

35 AGI (Sevilla), *Audiencia de Santafé* 533, libro 1, fols. 75r-76v.

que lo merecieran; el Consejo no acogió esta propuesta y se limitó a ordenar una investigación.

En Perú, para remediar éstas y otras situaciones similares se ordenó, desde 1555, regresar los indios a sus antiguos caciques a medida que las encomiendas a las que pertenecían fueran quedando vacantes; con este proceso, según González de San Segundo, se fueron recomponiendo las antiguas estructuras prehispánicas. Años más tarde, los virreyes ordenaron que, si llegara a ser necesario repartir los indios entre varios encomenderos, se mantuviera sólo un cacique para todos; lo ideal era que las unidades no se separaran y se entregaran cacicazgos completos en encomienda.<sup>36</sup> Esta disposición, de 1561, fue ratificada por Felipe II en 1568.<sup>37</sup> Sin embargo, por lo menos en el Nuevo Reino de Granada, la recomposición de las antiguas unidades políticas que habían sido desarticuladas por la repartición de encomiendas no pudo hacerse plenamente, ya que los encomenderos y los caciques que habían logrado a través de esta vía su autonomía, se opusieron con mucho éxito a cualquier tipo de modificación de su situación.

Otro elemento de la política para el manejo de los caciques desarrollada por la Corona a mediados del siglo XVI, fue el respeto de sus costumbres, en la medida en que no chocaran abiertamente con la legislación vigente o con los principios cristianos. En unas ordenanzas, analizadas por Fernando Mayorga, expedidas en 1563 y entradas en vigencia en 1568 en la audiencia de Santafé, se daban lineamientos para que los juicios donde se vieran involucrados caciques e indios se despacharan rápida y sumariamente «guardando sus usos y costumbres, no siendo claramente injustos».<sup>38</sup> Las normas de sucesión de los cacicazgos fueron una de las costumbres que la corona, en diversas ocasiones, ordenó respetar.<sup>39</sup> Se estableció que el cacicazgo era un derecho hereditario

---

36 González de San Segundo, *op. cit.*, pp. 96-97.

37 *Recopilación*, lib. 6, tít. 7, l. 7.

38 Fernando Mayorga, *La Audiencia de Santafé en los siglos XVI y XVII*, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1991, pp. 120 y 144.

39 *Recopilación*, lib. 6, tít. 7, l. 3. Éstas son cédulas de 1614 y 1628.

que se transmitía principalmente de padres a hijos y se aceptaron otras normas, como la sucesión matrilineal que operaba en el caso de los muisca.

Según Solórzano, la Corona ordenó, desde muy temprano, respetar la sucesión de los cacicazgos para impedir que las autoridades coloniales o los encomenderos eligieran jefes indígenas a su voluntad<sup>40</sup>; con esto, el jurista daba a entender que este cargo no era asimilable a un funcionario de libre nombramiento de la Corona ni a un mayordomo o administrador de los encomenderos. En 1603 y 1619, se había ordenado al virrey del Perú no elegir caciques a su gusto. Esta medida se tomó porque los virreyes que venían de la Nueva España pretendían convertir estos cargos en oficios de nombramiento, en contravención de las ordenanzas redactadas por el virrey Toledo en 1575.<sup>41</sup> Esas ordenanzas habían fijado unas pautas para establecer la sucesión de los caciques, que trataron de ser modificadas en 1601 por Luis de Velasco, quien escribió a la Corona para denunciar múltiples excesos, flojedad y otros vicios de los *kuraka* y proponer que se cambiara la forma de elegirlos. El Consejo de Indias le respondió, en 1602, que si había algunos muy «tiranos» podía removerlos del gobierno y nombrar su reemplazo de acuerdo con las normas fijadas por Toledo. En esas ordenanzas, señalaba Solórzano, era evidente la influencia de las costumbres de los incas que, cuando debían remover a un *kuraka* y castigarlo por sus delitos, procuraban reemplazarlo con su hijo, hermano o pariente cercano más digno, «de manera que se pudiese entender que se continuaba en la sangre la sucesión».<sup>42</sup>

Según el autor, el carácter hereditario de estos oficios no traía mayores inconvenientes para el buen gobierno, ya que tenían poco poder y jurisdicción; aún los más grandes juristas y teólogos opinaban que se podía permitir en los reinos ducados, marquesados y feudos, en los que había en juego muchísima más autoridad. Para poner un poco de orden en el asunto, proponía que esta sucesión

---

40 Solórzano, *op. cit.*, tomo 1, p. 562.

41 *Ibid.*, p. 563.

42 *Ibid.*, p. 564.

hereditaria se regulara con base en las mismas normas de los mayorazgos en España, mientras no hubiera conflictos con las ordenanzas y cédulas reales. Por ejemplo, según las leyes de mayorazgo las mujeres podían heredar sin problemas un cacicazgo, de no haber parientes masculinos; pero en las ordenanzas de Toledo había una clara preferencia por los hombres ya que a ellas no se les consideraba aptas para el cargo. Solórzano contaba que cuando había sido oidor en la audiencia de Lima, muchas veces vio que se prefería a los varones con parentesco más remoto sobre las mujeres. Sólo en el caso de las provincias de tierra caliente de los llanos había observado que se admitían mujeres como cacicas, sobre todo cuando se casaban con hombres con los que podían gobernar conjuntamente. En su opinión, se habría debido permitir a las mujeres ser cacicas, de la misma manera que en Europa reinos, estados, señoríos, feudos y otras dignidades eran detentados por ellas sin ningún problema.<sup>43</sup>

Solórzano también menciona, en relación con las sucesiones, la presencia alta de litigios; lo más difícil en estos casos era probar quién era el descendiente legítimo: debido a la poca confiabilidad de los testigos indios, los jueces solían hallarse ante testimonios confusos y contradictorios. En esos casos, el virrey Toledo ordenó que, además de las informaciones dadas por los litigantes, el corregidor debía hacer una información de oficio y enviarla con su parecer a la audiencia. Por lo general, se le hacía más caso a esta opinión «... aunque también a veces estos corregidores por diversos aspectos y afectos se dejaban inclinar más a unas partes que a otras».<sup>44</sup> Por esta razón, Solórzano prefería usar pruebas documentales, como listas y padrones antiguos, partidas de bautismo y otros documentos que se encontraban en los archivos, a pesar de que el derecho de la época considerara que los testimonios orales tenían la misma validez que los escritos.

Otro aspecto de la sucesión de los caciques que ocupó a la audiencia del Nuevo Reino de Granada, durante la segunda mitad

---

43 *Ibid.*, p. 565.

44 *Ibid.*, p. 565.

del siglo XVI, fue la conveniencia de seguirla haciendo por vía matrilineal. Los muisca del altiplano cundiboyacense tenían la costumbre de heredar el cacicazgo al hijo de la hermana mayor<sup>45</sup>; este tipo de herencia era coherente con sus normas de parentesco, basadas en la filiación matrilineal.<sup>46</sup> Dichas normas fueron respetadas por las autoridades españolas y se siguieron practicando a lo largo del siglo XVI; pero, en la década de 1570, comenzaron a surgir propuestas, provenientes de los caciques mismos, para cambiar las costumbres de manera que se adecuaran a las normas de herencia españolas. Estas propuestas fueron lideradas por miembros de la nobleza indígena que se habían convertido al cristianismo, que habían adoptado las costumbres europeas y que querían que sus hijos, y no sus sobrinos, heredaran todos sus bienes, incluyendo los cacicazgos. Esta posición los llevó a enfrentarse con los sectores más tradicionales de sus propias comunidades, que querían seguir manteniendo la sucesión matrilineal.

Una de las primeras propuestas en este sentido la hizo el cacique mestizo don Alonso de Silva, quien desde 1571 heredó el cacicazgo del pueblo de Tibasosa, en la provincia de *Tunja*. En 1572, pidió a la Corona que le permitieran a su hijo ser su sucesor y propuso que de ahí en adelante se acabara con la sucesión de los sobrinos. El Consejo de Indias se abstuvo de tomar una determinación y pidió su opinión a la real audiencia de Santafé<sup>47</sup>; la audiencia respondió unos años más tarde, en 1576, a ésta y otras peticiones similares. Por aquel entonces, los oidores consideraron que la petición debía ser tenida en cuenta; decían que esta costumbre iba contra la «ley natural» (que para ellos era la herencia paterna) y se prestaba para múltiples inconvenientes y ofensas a Dios y que los

45 Para un estudio más detallado de la organización social *muisca* se puede consultar: Carl Langebaek, *Mercados, poblamiento e integración étnica entre los Muisca, siglo XVI*, Bogotá, Banco de la República, 1987.

46 Para un estudio de las normas de parentesco del muisca se pueden consultar: François Correa Rubio, «Análisis formal del vocabulario de parentesco muisca», en *Boletín del Museo del Oro*, n° 32-33, Bogotá, 1992, pp. 149-177 y *El sol del poder. Simbología y política entre los muisca del norte de los Andes*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2004.

47 AGI (Sevilla), *Audiencia de Santafé* 534, lib. 3, fol. 402v (Citado en: Friede, *op. cit.*, tomo 6, pp. 171-172).

caciques prostituían a sus hermanas para tener herederos quienes eran sometidos a un periodo de preparación de 5 años, en los cuales practicaban ayunos y aprendían múltiples idolatrías. Según los oidores, aunque las razones no eran muy claras, al heredar los hijos, todo esto se acabaría. Por otra parte, argumentaban que los recursos invertidos en la creación de escuelas para los hijos de los caciques se perderían si seguían heredando los sobrinos. Además, pensaban que si establecían como condición para que heredaran los hijos que el cacique estuviera casado, estimularían a los demás a seguir su ejemplo. Por último, cuestionaban otra costumbre muisca que causaba muchos inconvenientes y que también se relacionaba con la matrilinealidad: para ellos era necesario que la Corona tomara medidas para que los hijos de un matrimonio, al morir el padre, no regresaran a vivir al pueblo de su madre, con su tío materno, ya que esto ocasionaba enfrentamientos entre los encomenderos quienes veían sus indios partir de un lugar a otro. En síntesis, por aquellos años, la Audiencia estaba de acuerdo en que se siguiera «el fuero y domicilio del padre»<sup>48</sup> en todos estos asuntos.

Sin embargo, su posición cambió años más tarde cuando los oidores y el presidente de la Audiencia fueron renovados. En 1583, una nueva petición llegó al Consejo de Indias, dirigida en esta oportunidad por don Francisco, cacique de *Ubaque*, de la provincia de Santafé; de nuevo pedía que se le permitiera heredar el cacicazgo a su hijo y que se derogara definitivamente la costumbre de heredar a los sobrinos. Para apoyar su petición se presentaba como un cacique muy cristiano y muy empapado de la cultura europea, que sabía leer y escribir y vivía como español en la capital del Nuevo Reino. Se había casado hacía varios años con doña Beatriz, una española pobre, con la cual tenía un hijo que procuraba educar a la usanza de los blancos, enseñándole las primeras letras y materias como latín y gramática. Decía que como no tenía sobrino que fuera su heredero legítimo y que la costumbre señalaba que los capitanes del pueblo deberían elegir un nuevo cacique cuando muriera, éste sería, probablemente, un indio «chontal», es decir,

---

48 Ulises Rojas, *El cacique de Turmequé y su época*, Tunja, Imprenta Departamental, 1965, pp. 19-21.

que seguía practicando su religión y sus costumbres antiguas. Don Francisco retomó el argumento que había planteado don Alonso de Silva en la década anterior: al permitir que los hijos de los caciques cristianos heredaran, se estimularía la conversión de los demás. El Consejo de Indias volvió a pedir su opinión a la Audiencia que en esta ocasión se mostró más cautelosa y no apoyó la propuesta, como antes había hecho. Los oidores y el presidente respondieron, en 1585, que en ese momento no era conveniente atender la petición de don Francisco. La costumbre de la sucesión de los sobrinos estaba muy arraigada en la población indígena, aun entre los pocos caciques cristianos que había, y si se cambiaba esta norma, se generarían descontento y muchos pleitos entre la población.<sup>49</sup>

Durante la segunda mitad del siglo XVI, la real audiencia de Santafé no intervino activamente en el nombramiento de caciques. Las autoridades coloniales se limitaban a respetar la costumbre local y respaldaban a los que demostraban, de acuerdo a las normas tradicionales, ser legítimos herederos; solamente en caso de litigios hacían nombramientos directos, ateniéndose a lo que pedían las comunidades a través de sus capitanes y representantes. Algunos cronistas, como Juan de Castellanos, llegaron a establecer la poca presencia estatal en la elección de los caciques como la causa de la pérdida de respeto de los indios hacia sus autoridades, que el constató a finales de siglo (c. 1590). Según este cronista, el *zipa* de *Bogotá*, en tiempos prehispánicos, tenía la facultad de confirmar a los caciques cuándo heredaban su señorío. Al terminar su periodo de ayuno y preparación, se hacía una ceremonia en la que llevaban al *zipa* ofrendas y él, a su vez, los retribuía con honores y regalos que confirmaban su autoridad. Después de la Conquista, los indios mostraban que habían perdido, aparentemente, el respeto y el temor hacia sus jefes, al emigrar de sus pueblos y negarse a pagar los tributos; muchos fueron a parar a la cárcel por deudas. Para remediar esta situación, Castellanos propuso que la Real Audiencia ratificara a los caciques, como antes los *zipas* lo habían hecho, con algún tipo de ceremo-

---

49 AGI (Sevilla), *Audiencia de Santafé* 125, núm. 10, fols. 1-13.

nia solemne que mostrara a todos los indios que el cacicazgo era avalado por la autoridad del Rey.<sup>50</sup>

Se ignora a partir de qué momento se hizo más fuerte la presencia de la Real Audiencia en el proceso de sucesión de los cacicazgos muisca del altiplano cundiboyacense. Al respecto se ha documentado que, hacia finales del siglo XVII, cuando un cacique accedía al poder, se realizaba una ceremonia en la que estaban presentes la comunidad y las autoridades locales. La historiadora Martha Herrera encontró que en la década de 1680, cuando se iba a dar la posesión del cacicazgo, se hacía una ceremonia llamada «aclamación»: era un trámite en el que toda la comunidad y los herederos legítimos del cacicazgo estaban presentes, junto al cura del lugar y el corregidor de naturales, representantes de la justicia eclesiástica y civil; los indios aclamaban a su nuevo cacique que quedaba oficialmente en posesión de su cargo. De este modo, la Corona, a través de sus representantes, se limitaba a ratificar la voluntad del común, basada en sus costumbres tradicionales. Según Herrera, esta ceremonia tenía un doble objetivo, aparentemente contradictorio: lograr la legitimidad interna y hacer a las autoridades indígenas más dóciles hacia las exigencias de los blancos.<sup>51</sup>

La legislación española también estableció una serie de prebendas destinadas a que los caciques mantuvieran su lugar privilegiado dentro de la sociedad indígena y se abrieran un espacio dentro del ordenamiento colonial. Por ejemplo, se ordenó que ellos y sus hijos fueran exentos del pago de tributos<sup>52</sup> y que no fueran molestados para cumplir con las cuotas de la mita en el Perú<sup>53</sup>; en el Nuevo Reino de Granada, se expidieron normas como una cédula de 1581 que ordenaba al arzobispo no cortar el cabello de los indios al bautizarlos, pues cortarlo es una gran ofensa en esta tierra donde se usaba llevarlo hasta la cintura «por tenerlo por principal

---

50 Juan de Castellanos, *Elegías de varones ilustres de Indias [¿1590-1592?]*, Bucaramanga, Gerardo Rivas Moreno, 1997, p. 1167.

51 Martha Herrera Ángel, *Poder local, población y ordenamiento territorial en la Nueva Granada siglo XVIII*, Bogotá, Archivo General de la Nación, 1996, p. 131.

52 *Recopilación*, lib. 6, tít. 5, l. 18.

53 *Ibid.*, l. 11.

y venerable ornato».<sup>54</sup> Pero lo más importante, tal vez, fue que se les dio un fuero especial, de manera que los delitos y los pleitos en que se vieran involucrados sólo pudieran ser juzgados ante las reales audiencias, órganos máximos del gobierno, sin intervención de las autoridades locales.<sup>55</sup> A las audiencias se les recomendaba que impartieran justicia de manera rápida y eficiente para no causar gastos y dilaciones innecesarias. Sólo ellas o los visitadores podían despojar a alguien de su cacicazgo, una vez vencido en juicio.<sup>56</sup> Según Fernando Mayorga, desde 1557 se dio competencia exclusiva a la audiencia de Santafé en los pleitos sobre cacicazgos y se ordenó no privar a los indios de su señorío sin justa causa. En 1560, esta orden fue reiterada y matizada para referirse a los caciques cristianos. Luego, en las Ordenanzas de 1563, expedidas para las audiencias americanas, se reafirmaron estos principios y se ordenó a las justicias locales no entrometerse en los asuntos sobre cacicazgos.<sup>57</sup>

Los jueces ordinarios locales, como los gobernadores, corregidores, alcaldes mayores y alcaldes de cabildo, sólo podían arrestar a los caciques cuando cometían delitos graves durante su mandato; es decir, no podían detenerlos por hechos sucedidos en tiempos en que aún no ocupaban sus cargos. En este caso, solamente podían recoger testimonios, hacer informaciones y remitir el caso a la Audiencia. En síntesis, solamente las autoridades de más alto rango en las colonias podían juzgarlos.<sup>58</sup> Eventualmente se permitió que un cacique o un miembro de la nobleza indígena pudiera dirigirse directamente a la corte de España o al Consejo de Indias, después de haberle sido concedida una licencia especial; era preferible que hiciera sus informaciones ante la audiencia de cada provincia y que el caso se remitiera a España solamente cuando lo ameritara.<sup>59</sup>

---

54 Encinas, *op. cit.*, tomo 4, p. 360.

55 *Recopilación*, lib. 6, tít. 7, l. 2.

56 *Ibid.*, l. 4.

57 Mayorga, *op. cit.*, p. 144.

58 *Recopilación*, lib. 6, tít. 7, l. 12.

59 *Ibid.*, l. 17.

Todas estas disposiciones fueron complementadas con un proyecto educativo para fomentar la conversión al cristianismo y la adopción de las costumbres europeas. En la Nueva España, desde la primera mitad del siglo XVI, se hicieron esfuerzos notables para que los hijos de los nobles fueran instruidos en las costumbres y ciencias españolas porque se consideraba que así gobernarían mejor a sus pueblos. Según Menegus, se establecieron escuelas diferenciadas para nobles y plebeyos: en las primeras se aprendían materias como lógica, retórica, filosofía, teología, latín, gramática y algo de medicina; en las segundas solamente se daban clases de doctrina. El esfuerzo más notable fue hecho por los franciscanos que establecieron el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco en el que se educaron cientos de muchachos en la década de 1530.<sup>60</sup> En su obra, Solórzano alababa estos esfuerzos y consideraba que a través de los colegios los caciques podrían dar ejemplo a sus comunidades. Además, consideraba que la comunidad religiosa más adecuada para dirigir estas escuelas, a mediados del siglo XVII, era la Compañía de Jesús.<sup>61</sup>

La Corona impulsó decididamente esta política y expidió múltiples cédulas, entre 1535 y 1620, que ordenaban fundar escuelas para hijos de caciques en todas las provincias de América. Se pretendía que estas escuelas funcionaran en las principales ciudades del Perú, la Nueva España y las demás colonias y que fueran favorecidas y costeadas por las autoridades locales. Ahí debían llevarse niños pequeños para doctrinarlos «en cristiandad, buenas costumbres, policía y lengua castellana».<sup>62</sup> El Nuevo Reino de Granada no fue la excepción y se sabe que por lo menos desde mediados de la década de 1560 se comenzaron a establecer algunas escuelas en *Tunja* y Santafé. En un acuerdo de la Real Audiencia del 3 de marzo de 1565 se dice que, aunque ya habían pasado más de 30 años desde la Conquista, muy pocos indios se habían hecho cristianos y la mayoría seguía en su «gentilidad y perversas costum-

---

60 Menegus, *op. cit.*, p. 27.

61 Solórzano, *op. cit.*, tomo 1, p. 569.

62 *Recopilación*, lib. 1, tít. 23, l. 9. Cédulas con el mismo contenido se expidieron en 1535, 1540, 1554, 1579, 1619 y 1620.

bres». Los oidores mencionaban que a pesar de que la población indígena de México y Perú era mucho más numerosa, en esas regiones se había avanzado mucho más en la evangelización. En el Nuevo Reino, la negligencia de las autoridades en esta materia había sido notable. Los señores principales ya estaban viejos y «endurecidos» en sus errores y, por lo tanto, consideraban que lo mejor era educar a los niños. Por eso ordenaban que los hijos, sobrinos y sucesores de los caciques fueran llevados a las escuelas que se había ordenado fundar en los monasterios de Santo Domingo y San Francisco de *Tunja* y Santafé; ahí se les enseñaría la doctrina, lectura, escritura y otras cosas necesarias:

... porque está entendido que demás del provecho que de esto se seguirá, los dichos naturales olvidarán y dejarán de aprender todo lo malo que de sus padres y agüelos tenían y se irán desarraigando dellos los ritos y diabólicas costumbres en que han vivido y viven, y su rústico entendimiento se irá reduciendo a buenas y santas inclinaciones, y habrá lugar para que la palabra de Dios se vaya imprimiendo en sus corazones mediante su divina gracia.<sup>63</sup>

Las autoridades locales debían obligar a los caciques a que enviaran los niños a las escuelas; de no hacerlo, debían pagar multas y penas de prisión. Si bien se ignora el efecto real que esto tuvo a finales del siglo XVI entre los cacicazgos muisca del Nuevo Reino de Granada, todo parece indicar que su alcance fue muy limitado.

### III. LOS LÍMITES DE LA AUTORIDAD DE LOS CACIQUES

En sus comentarios a las Leyes de Indias, Solórzano señalaba que era muy frecuente que los caciques se aprovecharan del miedo que sus indios les tenían y del respeto que les debían, para cometer abusos e «infinitas estafas, extorsiones y violencias».<sup>64</sup> Su opi-

63 Enrique Ortega (ed.), *Libro de acuerdo de la Audiencia Real del Nuevo Reino de Granada*, Bogotá, Archivo Nacional de Colombia, 1948, p. 291.

64 Solórzano, *op. cit.*, tomo 1, p. 561.

nión no era un caso aislado, sino la forma de pensar que prevalecía en las altas esferas de la administración colonial. La corona española, al tiempo que promovió y respetó a los señores naturales, quiso limitar su poderío al favorecer a los indios del común. Así, quedaba claramente establecido que el monopolio de la justicia pertenecía, en ese momento, a los reyes castellanos y que cualquier indio humilde podía acudir ante los tribunales reales para denunciar a su propio cacique, si consideraba que él abusaba de su poder. Los jefes tradicionales perdieron de este modo el monopolio de la justicia y se vieron asimilados, casi como funcionarios o representantes de la Corona, por el engranaje de la administración colonial.

Los funcionarios coloniales no cesaron de insistir en los abusos cometidos por los caciques, basándose en experiencias reales que exageraban para justificar las medidas de control que se tomaban. Al actuar de esta manera, buscaban hacer aparecer al Rey ante la población indígena como un gobernante justo que velaba por sus súbditos más humildes; fomentar la lealtad a la monarquía y consolidar la legitimidad del nuevo gobierno.

Solórzano, a partir de su experiencia en el Consejo de Indias y como oidor en la audiencia de Lima, había tenido que lidiar con múltiples casos y, por lo tanto, compartía plenamente esta forma de pensar. Para él, los *kuraka* habían sido verdaderos tiranos en tiempos prehispánicos, comparables con los «sátrapas» y «mandarines» de Oriente, y eran propensos a cometer abusos a cada momento si no se ejercía sobre ellos una estricta vigilancia. Para apoyar sus afirmaciones se valió de las opiniones, entre otras, de Juan de Matienzo y fray Bernardo de Cárdenas, obispo de Paraguay, quienes proponían, incluso, eliminar estos *kuraka* para liberar a los indios de su opresión y destinar el dinero de sus salarios a obras pías y a la construcción de Iglesias. Según Solórzano, esto demostraba la sabiduría de la frase: «Ningunos son peores para mandar que aquellos a quien la naturaleza crió para obedecer y servir».<sup>65</sup> No deja de ser notable la influencia que se aprecia en estas afirmaciones, hechas casi un

---

65 *Ibid.*, p. 562.

siglo después, de la doctrina de la naturaleza esclava de los indígenas formulada por Palacios Rubios y Ginés de Sepúlveda.

Para Solórzano, el hecho de que muchas cédulas se refirieran a los abusos cometidos por los caciques y a las órdenes emitidas por el Consejo de Indias para su reparación y castigo, probaba que la Corona era consciente del grave problema que ellos representaban. Los reyes seguían conservando estos cargos a pesar de todo, porque tenían el objetivo de volver más «políticos» a los indios, «en cuanto lo permitía su capacidad»<sup>66</sup>. En 1594, se pensaba que en Perú se debía hacer lo mismo que en México, donde los jefes y gobernadores indígenas locales eran sometidos a un juicio de residencia. La Audiencia y el virrey, al ser consultados, no tomaron decisiones al respecto.<sup>67</sup> Hay que aclarar que estos juicios consistían en una rendición de cuentas que los funcionarios coloniales daban al final de su mandato para castigar los posibles abusos que hubieran cometido; pero solamente se practicaban a los más altos cargos de la administración y a los funcionarios que eran nombrados y removidos libremente. Si los caciques hubieran sido sometidos a estos controles, esto habría significado su asimilación como burócratas del Estado colonial.<sup>68</sup>

Las autoridades consideraban que era necesario proteger a los indios de los posibles abusos de todos los demás sectores de la sociedad colonial, incluyendo a sus propios jefes. Recordemos la concepción paternalista que en la época se tenía de ciertos grupos de la población como los indígenas y las mujeres. Para Solórzano y los juristas de la época, los indios debían ser catalogados dentro del grupo de gente que el derecho llamaba «miserables», concepto que se definía de la siguiente manera: «Miserables se reputan y llaman todos aquellos de quien naturalmente nos compadecemos por su estado, calidad y trabajos».<sup>69</sup>

---

66 *Idem.*

67 *Idem.*

68 Para un análisis más detallado de las características de los juicios de residencia en América ver: José María Ots Capdequí, *El Estado español en las Indias*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975.

69 Solórzano, *op. cit.*, tomo 1, p. 575.

Los jueces debían ser benévoloos con este tipo de personas y demostrar una gran compasión y comprensión. Sus pleitos debían ser rápidos y sin costo alguno, y se debían proteger de los ricos y poderosos. Por estos motivos, la Corona expidió un cúmulo de cédulas dirigidas a las audiencias y virreinos que ordenaban poner límites, de manera rápida y eficaz, a los posibles abusos de los caciques sobre sus sujetos.<sup>70</sup>

Algunos de los abusos mencionados en las cédulas eran costumbres prehispánicas que se querían desarraigar. Así, por ejemplo, se ordenó impedir la «bárbara costumbre» de matar indios para enterrarlos con los caciques en los funerales y entregar hijas como parte de los tributos.<sup>71</sup> En el Nuevo Reino de Granada, hacia 1558, se prohibió a los caciques y capitanes muiscas usar yerbas venenosas, bajo pena de muerte; su posesión sólo se permitía a las comunidades vecinas de los muzo, como una medida de defensa en contra de sus enemigos ancestrales.<sup>72</sup> En cédulas expedidas entre 1538 y 1588 se prohibía que los caciques esclavizaran a sus sujetos; el castigo era la pérdida de todos los bienes.<sup>73</sup> Se ignora si esta práctica era muy frecuente en otros territorios americanos; pero en el Nuevo Reino de Granada varios indicios señalan que algunos caciques muiscas seguían teniendo esclavos a finales del siglo XVI, aunque no se trataba de sus sujetos, sino de prisioneros de guerra o de muchachos comprados a los grupos vecinos culturalmente diferentes.<sup>74</sup> Por otro lado, la Corona pretendía que los caciques no obligaran a trabajar a sus sujetos para su provecho, sin reconocerles un salario<sup>75</sup>; no podían usarlos se-

---

70 *Recopilación*, lib. 5, tít. 5, l. 24. En esta cédula de 1609, por ejemplo, se ordena a los corregidores y alcaldes mayores librar a los indios de las molestias de los caciques.

71 *Ibid.*, lib. 6, tít. 7, ls. 14 y 15.

72 Ortega, *op. cit.*, p. 94.

73 *Recopilación*, lib. 6, tít. 2, l. 3.

74 Muchas menciones a esclavos de caciques se encuentran, entre otros, en un proceso adelantado en 1574 y 1575 contra el cacique de Tota y su encomendero, en la provincia de Tunja. Ver: AGN (Bogotá), *Visitas de Boyacá* 4, fols. 370-547 y *Caciques e Indios* 21, fols. 1-327.

75 *Recopilación*, lib. 6, tít. 7, l. 10.

gún su voluntad ni obligarles a trabajar en exceso o tratarlos como si fueran sus sirvientes.<sup>76</sup>

Otros abusos eran de origen más reciente y se daban por la posición privilegiada que tenían los caciques dentro del sistema económico y social de las colonias. Por ejemplo, se decía que los *kuraka* del Perú, hacia 1640, cobraban un arancel de 10 pesos por viaje cuando repartían indios para los mercaderes y ordenaban que los salarios se pagaran directamente a los indios que se contrataban.<sup>77</sup> En el Nuevo Reino de Granada y desde mediados del siglo XVI, era frecuente que los caciques firmaran contratos a nombre de sus indios cuando se les contrataba como cargueros para traer mercancías desde los puertos del río Magdalena hasta las ciudades del interior; seguramente obtenían de esta actividad algunas ganancias.<sup>78</sup> En otras cédulas se ordenaba castigar a los caciques que no hicieran bien los sorteos de los indios que eran enviados a la mita.<sup>79</sup> También se daban instrucciones a los jueces para que no castigaran a los caciques con multas, porque ese dinero lo terminaban pagando sus indios, sino con penas físicas.<sup>80</sup>

El Consejo de Indias prohibió, a mediados de la década de 1570, la elección de caciques mestizos en el Nuevo Reino de Granada, a raíz de un proceso jurídico de 1574 en el que se vieron involucrados don Diego de Torres y don Alonso de Silva, caciques de Turmequé y Tibasosa. Los dos eran hijos de conquistadores y de hermanas de caciques y, por lo tanto, eran herederos legítimos de los cacicazgos. Fueron criados en el ambiente de sus padres y, después de morir sus antecesores y de llegar a la edad requerida, asumieron sus cargos. Ambos fueron caciques entre 1571 y 1574, sin

---

76 *Ibid.*, l. 8.

77 *Ibid.*, tít. 12, l. 18.

78 Por ejemplo, en 1559 y 1560 varios caciques de los pueblos cercanos a Tunja firmaron conciertos ante el notario de la ciudad para que sus indios fueran hasta los desembarcaderos por ropa y otras mercancías. Se les pagaba una cantidad variable de mantas por su trabajo (Archivo Histórico de Boyacá, Notaría Segunda de Tunja 2, fols. 53v-54r).

79 *Recopilación*, lib. 6, tít. 12, l. 27.

80 *Ibid.*, l. 41.

que se presentara ninguna queja; pero, al final de su mandato, su relación con los encomenderos se dañó, pues estos últimos empezaron a hacer denuncias sobre malos tratos e interpusieron demandas para que el cacicazgo les fuera despojado. El argumento de los encomenderos era que la Corona había prohibido la presencia de mestizos en los pueblos de indios por los múltiples inconvenientes que esto causaba. En esta época, se consideraba que la población mestiza estaba compuesta por personas vagabundas, ociosas y pendencieras que sólo causaban desórdenes; la real audiencia de Santafé acogió estos argumentos y despojó a los dos mestizos del cacicazgo.<sup>81</sup> Tras largos procesos que incluyeron dos viajes a España del cacique de Turmequé, el Consejo de Indias decidió apoyar esta doctrina y elevó a norma general la prohibición de que los mestizos fueran caciques, en cédulas expedidas el 11 de enero y el 5 de marzo de 1576 que luego fueron incorporadas a las Leyes de Indias.<sup>82</sup> Se trató de un caso muy especial debido a que los encomenderos del Nuevo Reino usaron los prejuicios que existían sobre los mestizos para deshacerse de dos caciques que les incomodaban. Su intención, claramente, no iba más allá del ámbito local, pero, debido al gran escándalo generado, el asunto llegó hasta las altas cortes que terminaron por adoptar una política de aplicación general en las colonias americanas.

Otro motivo de conflictos y abusos eran los tributos. Menegus señala que, en México, los intentos del gobierno por controlar el monto que los indios daban al Estado y a los caciques generó múltiples problemas. Las retasas del período 1551-1553, dieron origen a muchas quejas contra los jefes porque se decía que, a pesar de que la Corona había hecho rebajas, seguían cobrando lo mismo y se quedaban con la diferencia. Sin embargo, en estos casos las autoridades de la Nueva España fueron benévolas y no los castigaron.<sup>83</sup> En el Nuevo Reino de Granada, la Real Audiencia se preocupó por controlar y regular el tributo que los indios pagaban a sus encomenderos, pero no se hizo el mismo esfuerzo para

---

81 Un análisis de estos procesos se encuentra en: Rojas, *op. cit.*

82 *Recopilación*, lib. 6, tít. 7, l. 6.

83 Menegus, *op. cit.*, p. 33.

establecer el tributo que se debía dar a los caciques. Se establecieron lineamientos generales para evitar los abusos; pero se permitió que los indios siguieran manteniendo sus costumbres locales y que cada cacique recibiera lo que le quisieran darle o lo que pudiera obtener de sus sujetos. Los excesos se presentaban, realmente, en el cobro del tributo para el encomendero, que estaba a cargo de los caciques. En 1556, se denunció ante la Corona, que los caciques no habían informado a las comunidades sobre la tasación para rebajar los tributos que se había hecho el año anterior y, sin embargo, seguían recogiendo para los encomenderos las mismas cantidades de mantas y otras cosas quedándose con la diferencia. Por esta razón, en 1561 se expidieron normas para que, al momento de tasar los tributos, se especificara claramente cuánto le correspondía a la Corona, cuánto al encomendero, cuánto al cacique y cuánto al doctrinero.<sup>84</sup> Esto no significó que, en las tasaciones realizadas por los visitadores, se cumpliera con lo mandado, por lo menos hasta la década de 1570. Según Germán Colmenares, en las modificaciones que la Real Audiencia introdujo, entre 1575 y 1577, a la tasa establecida en el período 1571-1572 por el oidor Juan López de Cepeda, se incluyó la obligación de dar a los caciques algunas mantas de algodón y hacerles algunas labranzas de maíz, papa y frijoles, según las costumbres de cada lugar.<sup>85</sup> Ésta fue una de las pocas veces en las que la Audiencia estableció explícitamente el monto de esta clase de tributos.

La jurisdicción de los caciques era limitada: podían actuar como jueces en sus comunidades, pero solamente en casos de importancia menor, y no podían imponer penas como la muerte, la mutilación de miembros u otros castigos atroces.<sup>86</sup> Según Solórzano, la Corona dispuso desde 1538, que no se llamaran «señores» de los pueblos en que mandaban, sino «gobernadores» o «principales». Aunque el autor no lo explica, esta designación buscaba dar la

---

84 AGI (Sevilla), *Audiencia de Santafé* 533, lib. 2, fol. 229, (citado en: Friede, *op. cit.*, tomo 4, pp. 232-233).

85 Germán Colmenares, *La Provincia de Tunja en el Nuevo Reino de Granada, 1539-1800. Ensayo de historia social*, Bogotá, Tercer Mundo, 1997 [1970], p. 106.

86 *Recopilación*, lib. 6, tít. 7, l. 13.

idea de que los indios del común eran vasallos libres del Rey y no debían ser sujetos a servidumbre.<sup>87</sup> Para resolver los pleitos importantes se destinaron corregidores de indios, funcionarios blancos nombrados por las audiencias para gobernar a los pueblos indígenas en nombre de la Corona, quienes tenían jurisdicción sobre los caciques; a ellos debían remitir los pleitos civiles y criminales de importancia. Así, se intentaba limitar las funciones de los jefes tradicionales al cobro de los tributos, que luego debían ser remitidos al corregidor y a la organización de los indios para el trabajo.<sup>88</sup> En teoría, los caciques debían recibir un salario, que se descontaba de los tributos por el ejercicio de estas funciones, y sus indios debían ayudarles con el servicio doméstico, pero no se tiene información acerca del pago de estos salarios a los caciques, por lo menos en el caso de los muisca del Nuevo Reino de Granada.

Además de limitar el poder de los caciques americanos para impartir justicia, del que gozaban ampliamente en tiempos prehispánicos, la Corona intentó, desde mediados del siglo XVI, introducir cargos e instituciones de justicia y gobierno de origen español en los pueblos de indios, con el fin de que fueran reemplazando a los jefes tradicionales. Desde 1549, se ordenó que entre los mismos indios se escogieran «unos como jueces pedáneos», regidores, alguaciles o escribanos, y otros como ministros de justicia; estos últimos podían actuar de acuerdo con sus costumbres, pero sólo en casos de menor cuantía.<sup>89</sup> A finales del siglo XVI y comienzos del XVII, se dieron órdenes para crear otros oficios en las comunidades indígenas y se definieron sus funciones; el éxito en la aplicación de esta política debió variar de un lugar a otro. En la *Recopilación de Leyes de Indias* aparecen cédulas de 1618 que ordenan la creación de los cargos de fiscal, alcalde y regidor, aunque esto ya se

---

87 Sobre la ley que prohíbe que los indios se llamen «señores» de sus pueblos existe una duda. González de San Segundo, *op. cit.*, p. 87, dice que esta norma expedida en Valladolid el 26 de febrero de 1538 se abolió en 1541, cuando la Corona cambió de parecer y decidió mantener el señorío indígena. Sin embargo, Solórzano la considera como una norma vigente en 1647 y se recoge en la *Recopilación*, lib. 6, tít. 7, l. 5.

88 Solórzano, *op. cit.*, tomo 1, p. 558.

89 *Ibid.*, p. 562 y *Recopilación*, lib. 6, tít. 3, ls. 15 y 16.

venía haciendo en muchas partes desde el siglo anterior. Los fiscales indios tenían la función de ayudar al cura doctrinero a juntar la gente para que fuera a misa y a la doctrina; por cada pueblo menor de 100 habitantes podía elegirse un fiscal y cada pueblo de más de 100 habitantes podía tener dos; su edad debía estar entre 50 y 60 años. Los curas no podían ocuparlos en otras labores, y si lo hacían, debían pagarles un salario.<sup>90</sup> Los alcaldes actuaban como jueces en pleitos sencillos; estaban facultados para hacer averiguaciones y detener y llevar a los delincuentes ante la justicia de los pueblos españoles; podían aplicar castigos leves, como un día de prisión o entre 6 y 8 azotes por faltas como embriaguez, no asistir a misa en días de fiesta, etc, y tenían autoridad sólo sobre la población indígena, pero podían apresar, en caso de ausencia de autoridades blancas, a un negro o a un mestizo que cometiera un delito, hasta que apareciera un corregidor o una autoridad competente. Si el pueblo tenía menos de 80 habitantes, había un alcalde y de ahí en adelante dos. También era necesario elegir de dos a cuatro regidores que actuaban como un pequeño concejo municipal. Todos estos funcionarios debían elegirse anualmente y el día de Año Nuevo, como lo hacían en los cabildos de los blancos. Al cacique se le reservaba lo concerniente a la repartición de la mita y el cobro del tributo; pero en todo lo demás debían gobernar los alcaldes y los regidores.<sup>91</sup>

Como ya se ha visto, estos cargos tuvieron mucho éxito entre los *nahuas* de México, mientras que en el resto de América fueron recibidos con menor entusiasmo. A pesar de esto, Solórzano comentaba que, en la década de 1570, el virrey Toledo había puesto en práctica esta política en el Perú con resultados exitosos: más de 2.000 pleitos fueron arreglados sin necesidad de procesos largos, alegatos, perjurios u otros inconvenientes.<sup>92</sup> Se tiene noticia de que en el Nuevo Reino de Granada, durante la década de 1580, algunos oficios como los de fiscal y alguacil, comenzaron a aparecer ligados a la labor de los curas. Sin embargo, fue necesario es-

90 *Recopilación*, lib. 6, tít. 3, l. 7.

91 *Ibid.*, ls. 7, 15, 16 y 17.

92 Solórzano, *op. cit.*, tomo 1, p. 562.

perar hasta 1594 para que, durante la visita del oidor Miguel de Ibarra, las autoridades introdujeran instituciones y oficios de gobierno de origen español en los pueblos muisca del altiplano cundiboyacense. En ese año, el visitador redactó unas ordenanzas que daban instrucciones precisas para el nombramiento de alcaldes, alguaciles y fiscales en los pueblos de indios: el primero de enero, la comunidad reunida debía dar su consentimiento para la elección, por un año, de la persona para cada cargo. El procedimiento que debía seguirse era que el cacique juntara a sus sujetos cada primero de enero y se eligieran por un año con el consentimiento de toda la comunidad.<sup>93</sup> Se ignora si estas órdenes se cumplieron sistemáticamente; pero se sabe que, a partir de estos años, estas nuevas formas de autoridad empezaron a actuar en los pueblos de indios. De cualquier forma, no hubo una ruptura total porque muchos de estos cargos fueron otorgados a indios principales y capitanes de la nobleza tradicional.

#### IV. ALGUNAS REFLEXIONES FINALES

Llegados a este punto es posible sacar algunas conclusiones a partir del análisis que se ha hecho de la legislación sobre caciques de la América colonial española. Es necesario tener en cuenta que la Corona, después de álgidos debates y cambios en la orientación política, optó por permitir a las comunidades indígenas sometidas a su dominio un autogobierno limitado. En ese momento estaban en juego asuntos relacionados con la libertad de los indígenas, con su capacidad para la vida política e, incluso, con la legitimidad misma de la conquista y del imperio españoles en América. Al final de todas estas discusiones se reconocieron algunos derechos a la nobleza indígena y se integraron los jefes tradicionales al conjunto de instituciones creadas para gobernar las colonias. De este modo, se les dio un lugar en el nuevo orden social, que resultó muy útil para todos.

---

93 Biblioteca Nacional (Bogotá), *Libros Raros y Curiosos*, libro 181, pieza 4.

El Estado colonial logró tener valiosos aliados que actuaron como mediadores de sus políticas frente a la población indígena y facilitaron la administración. Los encomenderos y otros colonos, a su vez, aprovecharon esta posición de mediadores casi en el mismo sentido y resultaron muy beneficiados con el mantenimiento de los señoríos indígenas. Los caciques cobraban los tributos y permitían el acceso a la mano de obra, aunque a veces con ciertas dificultades. De igual manera, la Iglesia resultó beneficiada y se valió de ellos en sus tareas de evangelización y establecimiento de parroquias, aunque aquí también se presentaron múltiples inconvenientes. Finalmente, las comunidades indígenas encontraron, en sus jefes tradicionales, unos representantes legítimos que ventilaban sus demandas ante las autoridades y los particulares. Para los indios del común, mantener a los caciques también trajo notables beneficios. La nobleza indígena supo aprovechar esta posición privilegiada para ganar un lugar destacado dentro de la sociedad colonial. Sin embargo, no es suficiente verlos como simples mediadores, ni como agentes pasivos de los colonizadores, ni como representantes de la «resistencia» nativa frente a la cultura española; ellos simplemente actuaron de acuerdo a las circunstancias y trataron de perseguir sus propios intereses en el nuevo orden. Fueron actores sociales que establecieron alianzas unos con otros, en la medida en que las circunstancias lo imponían.

Finalmente, hay que destacar que tanto la condición jurídica de los caciques, como la política de las autoridades coloniales frente a ellos, fueron similares a las de los encomenderos. En ambos casos, fueron asimilados a la pequeña nobleza local de sus respectivos grupos sociales, les fueron reconocidos derechos y prebendas por su condición de señores de vasallos, fueron exentos de tributos y otras obligaciones y tuvieron fueros especiales. Sin embargo, en ambos casos, la Corona trató de limitar su poder porque temía que llegaran a usurpar su soberanía. Con tal fin diseñó una serie de medidas destinadas a impedir los abusos sobre la población indígena y a recortar la jurisdicción que ambos tenían sobre ellos. De hecho, a los encomenderos nunca les dieron funciones judiciales, mientras que los caciques fueron privados de la facultad de impartir justicia en casos importantes. Esto, sin embargo, no signi-

ficó que en la realidad se cumplieran las intenciones de la Corona; de hecho, en múltiples oportunidades, las leyes se convirtieron en letra muerta. En el caso específico del Nuevo Reino de Granada, existió, adicionalmente, una relación estrecha y de dependencia entre la encomienda y el cacicazgo, que explica la coincidencia de sus épocas de esplendor (1550-1650) y el paralelismo de sus procesos de decadencia. Cuando los caciques y capitanes muisca fueron reemplazados en sus funciones por tenientes, alcaldes o alguaciles, al estilo español, la época de los encomenderos también había llegado a su fin.

## BIBLIOGRAFÍA

### A. FUENTES PRIMARIAS

#### 1. ARCHIVOS

Archivo General de Indias (Sevilla, España)

*Audiencia de Santafé* 125, 188, 533, 534

*Justicia* 505, 1.115

Archivo General de la Nación (Bogotá, Colombia)

*Caciques e Indios* 21

*Visitas de Boyacá* 4

Archivo Histórico de Boyacá (Tunja, Colombia)

*Notaría Segunda de Tunja* 2

Biblioteca Nacional (Bogotá, Colombia)

*Libros Raros y Curiosos*

#### 2. FUENTES PUBLICADAS

Castellanos, Juan de. *Elegías de varones ilustres de Indias* [¿1590-1592?], Bucaramanga, Gerardo Rivas Moreno, 1997.

Encinas, Diego de. *Cedulario indiano* (4 tomos), Madrid, Imprenta Real, 1596; Madrid, Cultura Hispánica, 1946 (edición facsimilar).

Friede, Juan. *Fuentes documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada* (8 tomos), Bogotá, Banco Popular, 1976.

- Ortega, Enrique (ed.) *Libro de acuerdo de la Audiencia Real del Nuevo Reino de Granada*, Bogotá, Archivo Nacional de Colombia, 1948.
- Oviedo y Valdés, Gonzalo Fernández de. *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme del mar océano* (15 tomos) [c. 1547], Asunción, Guarania, 1944.
- Real Academia Española. *Diccionario de la lengua castellana compuesto por la Real Academia Española, reducido á un tomo para su más fácil uso*, Madrid, Joaquín Ibarra, 1780.
- Recopilacion de leyes de los reynos de las Indias. Mandadas imprimir, y publicar por la majestad católica del Rey Don Carlos II nuestro señor* (4 tomos), Madrid, Julián de Paredes, 1681; Madrid, Cultura Hispánica, 1973 (edición facsimilar).
- Solórzano y Pereira, Juan de. *Política indiana, 1647* (4 tomos), Madrid, Biblioteca Castro, 1996.

## B. FUENTES SECUNDARIAS

- Brading, David. *Orbe Indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, México, FCE, 1998.
- Castañeda, Felipe. *El indio: entre el bárbaro y el cristiano. Ensayos sobre la filosofía de la Conquista en Las Casas, Sepúlveda y Acosta*, Bogotá, CESO y Alfaomega, 2002.
- . «Los milagros y la guerra justa en la conquista del Nuevo Mundo. Aspectos de la crítica de Solórzano y Pereira a Vitoria», en Diana Bonnett y Felipe Castañeda (eds.), *El Nuevo Mundo. Problemas y debates*, EICCA 1, Bogotá, Universidad de los Andes, 2004, pp. 119-154.
- Colmenares, Germán. *La Provincia de Tunja en el Nuevo Reino de Granada, 1539-1800. Ensayo de historia social*, Bogotá, Tercer Mundo, 1997 [1970].
- Correa Rubio, François. «Análisis formal del vocabulario de parentesco muisca», en *Boletín del Museo del Oro*, n° 32-33, Bogotá, 1992, pp. 149-177.
- . *El sol del poder. Simbología y política entre los muisca del norte de los Andes*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2004.
- Gibson, Charles. *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, México, Siglo XXI, 1967.
- . «Las sociedades indias bajo el dominio español», en Leslie Bethel (ed.), *Historia de América Latina*, Barcelona, Crítica, 1990, tomo 4, pp. 157-188.
- González de San Segundo, Miguel Ángel. «Pervivencia de la organización señorial aborigen (contribución al estudio del cacicazgo y de su ordenación por el derecho indiano)», en *Un mestizaje jurídico: el derecho indiano de los indígenas*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1995, pp. 55-105.
- Herrera Ángel, Martha. «Autoridades indígenas en la Provincia de Santafé, siglo XVIII», en *Revista Colombiana de Antropología*, n° 30, Bogotá, 1993, pp. 7-35.

- . *Poder local, población y ordenamiento territorial en la Nueva Granada, siglo XVIII*, Bogotá, Archivo General de la Nación, 1996.
- Langebaek, Carl. *Mercados, poblamiento e integración étnica entre los muiscas, siglo XVI*, Bogotá, Banco de la República, 1987.
- Lockhart, James. *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*, México, FCE, 1999.
- Mayorga, Fernando. *La Audiencia de Santafé en los siglos XVI y XVII*, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1991.
- Menegus, Margarita. «La destrucción del señorío indígena y la formación de la república de indios en la Nueva España», en Heraclio Bonilla (ed.), *El sistema colonial en la América española*, Barcelona, Crítica, 1991, pp. 17-49.
- Oberem, Udo. *Don Sancho Hacho, un cacique mayor del siglo XVI*, Quito, Abya-Yala, 1993.
- Ots Capdequí, José María. *El Estado español en las Indias*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975.
- Pagden, Anthony. *La caída del hombre natural: el indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, Madrid, Alianza, 1988.
- Rodríguez, Luis Enrique. *Encomienda y vida diaria entre los indios de Muzo (1550-1620)*, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1995.
- Rojas, Ulises. *El cacique de Turmequé y su época*, Tunja, Imprenta Departamental, 1965.
- Saignes, Thierry. *Caciques, Tribute and Migration in the Southern Andes: Indian Society and the 17<sup>th</sup> Century Colonial Order*, Londres, University of London, 1985.
- Stern, Steve. *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española*, Madrid, Alianza América, 1986.