

**PERSISTENCIA DE RELACIONES ENDOGÁMICAS EN UNA  
POBLACIÓN RURAL DE TUNJA: EVIDENCIAS  
ETNOGRÁFICAS E HISTÓRICAS**

Javier Ricardo Sánchez Cusba

Tesis para optar por el título de antropólogo

Programa de Antropología  
Facultad de Ciencias Sociales Y Humanas  
Universidad Externado De Colombia  
Bogotá D. C. – 2020

# Tabla de Contenido

Agradecimientos .....	4
Introducción .....	6
Capítulo 1. Historia, parentesco y enfermedad en Tunja: un contexto geográfico y regional .....	21
1.1 El territorio del antiguo pueblo Muisca de Tunja: contexto histórico y regional de la vereda Runta .....	22
1.1.1 El parentesco y las alianzas matrimoniales entre los antiguos Muisca de Tunja.....	28
1.1.2 La endogamia, el síndrome de Sanfilippo y otras enfermedades en el pasado prehispanico .....	32
1.2 Los actuales habitantes de la vereda Runta de Tunja .....	36
1.3 El parentesco entre los campesinos del Altiplano Cundiboyacense: la unidad doméstica hoy.....	39
Capítulo 2. Castigo o designio: incidencia de la vida religiosa y la enfermedad en las dinámicas internas de las familias de la vereda Runta y Tunja.....	44
2.1. La construcción de la vereda en torno a la iglesia de Santa Bárbara en Tunja .....	45
2.2. Políticas eclesíásticas y epidemias en la vida colonial: su incidencia en el matrimonio endogámico.....	52
2.3. El Síndrome de Sanfilippo para los runtanos: castigo o designio .....	64
2.4. “Al que se casa sin permiso de la iglesia con un familiar, le nacen los hijos deformes”: la endogamia y la dispensa canónica. ....	68
Capítulo 3. Estrategias matrimoniales, política y tierras en la vereda Runta: un acercamiento al matrimonio entre primos-hermanos.....	74
3.1. “Runta es conservadora, aquí no había liberales, ni podían venir a aquí”: la vereda como expresión del conservadurismo .....	75
3.2. La construcción del ferrocarril y la entrada de gente de otros pueblos y veredas: ¿Quién es persona?.....	82

3.3. Los arreglos matrimoniales y la tenencia de la tierra en la vereda.....	88
3.4. ¿Con quién se puede casar?: El primo como cónyuge ideal.....	93
Conclusiones.....	101
Bibliografía.....	107

### **Índice de gráficas**

Gráfica 1. Matrilinaje de cinco generaciones, modelo gráfico de filiación matrilineal.....	29
Gráfica 2. Composición demográfica de los habitantes de la vereda Runta .....	37
Gráfica 3. Población total de la Provincia de Tunja de 1551-1835 .....	57
Gráfica 4. Genograma de la Familia de don Álvaro Vargas .....	70
Gráfica 5. Genograma de la familia González González González.....	78
Gráfica 6. Genograma de la familia Ayala Vargas .....	90
Gráfica 7. Modelo de genograma de parentesco de la vereda Runta.....	98

### **Índice de imágenes**

Imagen 1. Figura cerámica Tumaco-La Tolita. ....	34
Imagen 2. Panorámica de la vereda Runta sector abajo.....	45
Imagen 3. Fachada de la iglesia de Santa Bárbara.....	48
Imagen 4. Fotografía de la estación del ferrocarril del Nordeste.....	84

### **Índice de mapas**

Mapa 1. Municipio de Tunja y sus veredas .....	22
Mapa 2. Mapa del territorio Muisca.....	25
Mapa 3. Reconstrucción del mapa de la ciudad de Tunja en 1654.....	49
Mapa 4. Mapa de la migración a la vereda Runta.....	86

### **Índice de tablas**

Tabla 1. Mucopolisacaridosis en Cundinamarca y Boyacá.....	15
Tabla 2. Población de Tunja 1620 .....	51
Tabla 3. Meses y años de epidemias de viruela en Tunja Siglo XVII .....	53
Tabla 4. Episodios de brotes epidémicos en Tunja.....	55

## Agradecimientos

El presente trabajo de investigación no hubiese sido posible sin el apoyo y la colaboración de personas que, de forma directa o indirecta, incidieron significativamente en el desarrollo de este trabajo.

En primer lugar, agradezco a mis padres por todo su apoyo, confianza y por haber creído desde un principio en este proyecto de vida por el que he optado y he venido cultivando. Agradezco a mis amigos de toda la vida, quienes demostraron un gran interés y me motivaron a investigar el tema de la presente tesis. También agradezco a mis compañeros de clase Sophie Daza y Juan David Benavides por alentar el desarrollo de este trabajo, quienes fueron, además, guías y amigos en todo el proceso de la vida universitaria y personal.

Extiendo un agradecimiento enorme a mis profesores de la línea *Construcciones socioculturales de salud y enfermedad* del Área de Salud, conocimiento médico y sociedad, Mauricio Aponte, Marcela Agudelo, Luisa Monsalve y, especialmente, a la profesora Claudia Cano, por su acompañamiento, seguimiento e interés en el tema y en todo el proceso de investigación. Agradezco a la profesora Isabel Cristina Ruíz, epidemióloga e investigadora de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la universidad, por su aporte y valoración al proyecto de investigación. También agradezco a la profesora Marta Saade, subdirectora científica del Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), por sus valiosos consejos en el abordaje del trabajo de campo etnográfico y en la evaluación del proyecto de investigación. Agradezco las contribuciones del profesor Manuel Vega, médico, historiador y profesor de la facultad, pues su revisión del proyecto y del estado del arte fue importante para la investigación, así como su perspectiva como médico. Agradezco al profesor Abel Martínez, historiador,

docente de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, por sus rectificaciones y correcciones en detalles etnohistóricos importantes. Extiendo un agradecimiento al profesor Roberto Lleras, quién amablemente me brindó su perspectiva y contribución arqueológica, histórica y antropológica sobre la investigación. Agradezco también a las profesoras Carolina Portela, antropóloga de la facultad, y Claudia Platarrueda, antropóloga quien impartió la materia de *Familia y parentesco*, quienes contribuyeron con correcciones y anotaciones importantes al documento final, así como su perspectiva del problema de investigación. A todos ellos, infinitas gracias por su colaboración y apoyo.

Finalmente, quiero agradecer a las familias de la vereda, por abrirme sus puertas y por brindarme su confianza, para quienes este trabajo va especialmente dirigido.

## Introducción

*Eran primos entre sí. Habían crecido juntos en la antigua ranchería que los antepasados de ambos transformaron con su trabajo y sus buenas costumbres en uno de los mejores pueblos de la provincia. Aunque su matrimonio era previsible desde que vinieron al mundo, cuando ellos expresaron la voluntad de casarse sus propios parientes trataron de impedirlo. Tenían el temor de que aquellos saludables cabos de dos razas secularmente entrecruzadas pasaran por la vergüenza de engendrar iguanas. Ya existía un precedente tremendo. Una tía de Úrsula, casada con un tío de José Arcadio Buendía, tuvo un hijo que pasó toda la vida con unos pantalones englobados y flojos, y que murió desangrado después de haber vivido cuarenta y dos años en el más puro estado de virginidad, porque nació y creció con una cola cartilaginosa en forma de tirabuzón y con una escobilla de pelos en la punta.*

(Fragmento de Cien años de soledad – Gabriel García Márquez 1967)

La preocupación de Úrsula Iguarán por contraer nupcias con José Arcadio Buendía, su primo, es notable por cuanto los antecedentes familiares de hijos con cola de cerdo, producto de esas uniones, en la familia de Úrsula habían revelado las fatídicas consecuencias del matrimonio con miembros de una misma familia. El cerrado laberinto de la sangre, no obstante, no logra frenar los deseos de José Arcadio Buendía de consumar el matrimonio con Úrsula Iguarán.

Esa es la encrucijada que condena a las futuras generaciones de la estirpe de los Buendía en la pequeña aldea de casas de barro y cañabrava llamada Macondo. El impulso de la endogamia familiar de este pueblo del realismo mágico se convierte en una obsesión sin salida que caracterizaría y condenaría a la aislada aldea de Macondo. Sin embargo, a pesar de las contrariedades, la estirpe de los Buendía sobreviviría durante algún tiempo antes de la debacle familiar que involucró tíos, sobrinos y primos.

La endogamia ha sido considerada como una práctica que ha estado presente en los grupos humanos desde los comienzos de nuestra historia evolutiva, la dinámica de las familias de aquellas épocas tempranas, se cimentaba en la creación de vínculos con parientes y consanguíneos debido al pequeño número de personas que formaban parte del grupo (Bittles & Black, 2010). Gracias a esta dinámica de conformación de uniones, derivada del reducido número de personas que conformaban las bandas de cazadores-recolectores, las personas se refugiaron en el seno de grupos de parentesco que brindaban condiciones de unión y de intimidad eficaces para la supervivencia del grupo (Fox, 1972).

Esta dinámica estaba vinculada a la disponibilidad de potenciales parejas con las cuales establecer alianzas, con el tiempo estas uniones se consolidaron y establecieron formas de organización en las sociedades que la acogieron como regla al interior del grupo. Quizás aseverar que los matrimonios consanguíneos a lo largo de nuestra historia han protagonizado cerca del 80% de las uniones, como en algún momento lo argumentaría el antropólogo Robin Fox, suene

muy descabellado, pero es, sin embargo, una observación nada despreciable si damos un vistazo al amplio rango temporal de la historia de nuestra especie<sup>1</sup>.

Fueron los grupos basados en el parentesco, las unidades básicas que conformaban aquellas tempranas comunidades humanas. Posteriormente, las uniones se realizaron entre parejas estables que condenaron la promiscuidad; de esta forma, las ventajas de la monogamia se hicieron evidentes, y este modelo se reforzó debido a su efectividad por cuanto suplía necesidades básicas de seguridad y alimentación, así como de producción y reproducción del grupo y el cuidado de los hijos. De esta manera, la complejización de los grupos humanos permitió pensar en la diferenciación, la construcción del “otro”, lo que se evidenció en la implantación de prohibiciones y tabúes, en nociones de lo que es “puro”, “limpio” y lo que es “contaminante” o “sucio”, imponiendo con ello los alimentos permitidos y prohibidos, los actos permitidos y prohibidos, las uniones permitidas y prohibidas<sup>2</sup>.

La imposición de estas prohibiciones o, por el contrario, de concesiones, estuvo acompañada gradualmente de factores que incidieron enormemente en la creación de nuevas alianzas matrimoniales; es así como surgieron los matrimonios entre personas emparentadas o consanguíneas, debidos a motivaciones o razones religiosas, políticas, económicas, sociales, raciales, culturales, o de otra índole, y ya no simplemente por razones de supervivencia o baja densidad demográfica. Estas motivaciones han adquirido un significado especial y una mayor complejidad a medida que las sociedades establecen reglas en torno a lo que es o no es permitido al interior de un grupo o colectividad humana. La dinámica endogámica de una población, por

---

<sup>1</sup> Ceballos, F. & Álvarez, G. (2011). La genética de los matrimonios consanguíneos. *Dendra Médica. Revista de Humanidades*, 10(2): 161.

<sup>2</sup> Douglas, Mary. 1973. *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI de España Editores, S. A.

ende, responde a múltiples motivos, no siendo un solo factor el responsable de su imposición como regla social, las reglas del parentesco incluso no han impedido que el incesto<sup>3</sup> sea permitido en determinadas familias, dando prioridad a prescripciones religiosas, económicas, políticas, etc.

Así, la endogamia ha sido estudiada como parte del esfuerzo por conocer la organización social y política de los grupos humanos. El estudio del matrimonio, y por ende de la endogamia y la exogamia, en las poblaciones humanas ha sido abordado por la antropología del parentesco desde momentos muy tempranos de la disciplina, fue de hecho el parentesco una de las primeras preocupaciones de los antropólogos evolucionistas del siglo XIX –como Mc Lennan, Sir Henry Maine, Lewis Henry Morgan, por solo mencionar a algunos-, muchos de ellos atribuyeron una importancia especial a los sistemas de parentesco de las comunidades indígenas y nativas de las colonias de los países ocupados por los imperios europeos de la época (Fox, 1972).

Estos primeros antropólogos especularon sobre los sistemas de parentesco de las diferentes poblaciones que estudiaban en el momento, lo que derivó en su inclinación por la universalidad al considerar que todos los sistemas de parentesco evolucionaban de un estadio inferior a uno superior, dando como resultado que ciertos grupos humanos se consideraran salvajes por no haber desarrollado un sistema de parentesco como el occidental; posteriormente se comprendió que los sistemas de parentesco no evolucionaban de peor a mejor (Fox, 1972). No obstante, estos pioneros del estudio del parentesco, muchos provenientes del derecho (1972:16), orientaron sus preocupaciones hacia el estudio de la terminología empleada por las comunidades indígenas para designar a la red de parientes y conocidos, y de esta forma comprender aspectos como la

---

<sup>3</sup> Para este trabajo de grado se entiende el incesto como la práctica de las relaciones sexuales entre parientes próximos, por lo general estos son padres e hijos.

herencia y la sucesión, así como las alianzas matrimoniales, los derechos, los deberes y los roles asociados a ello.

Hoy en día, con el avance de la industrialización, que ha posibilitado incontables migraciones de personas, los matrimonios consanguíneos han quedado relegados y se ven como propios de sociedades y poblaciones pobres, atrasadas o de tiempos pretéritos. Sin embargo, los matrimonios entre hermanos, primos, primos-hermanos y tío-sobrino han estado presentes y se han constituido como una poderosa estrategia para concentrar y consolidar el poder y las riquezas en manos de una o varias familias. La preocupación por la filiación, la herencia y la sucesión de bienes y posición social se ha visto como una de las causas que animan la concertación de uniones matrimoniales con personas consideradas consanguíneas, como sucedía entre la élite del antiguo Hawái (Kottak, 2011).

Es así como la endogamia se ha contemplado como un recurso propicio para proteger los intereses de un grupo humano, por lo tanto, se le ha estudiado como un elemento organizador al interior de una sociedad, que permite establecer quién puede ser la persona indicada para casarse y quién no lo es. Sin embargo, pese a lo anterior, la endogamia ha tenido repercusiones importantes en la salud de las poblaciones humanas, pero esta óptica representa un aspecto poco explorado en el estudio de la endogamia/exogamia más allá de las observaciones realizadas desde la perspectiva biomédica y genética, disciplinas en las que por cierto se han realizado gran parte de las investigaciones, por lo anterior, la perspectiva biomédica considera que los matrimonios consanguíneos acarrearán consecuencias de salud negativas para las poblaciones que los han aceptado como regla social, pues favorecen la transmisión de enfermedades de herencia recesiva o enfermedades genéticas que inciden en la salud pública y en la cotidianidad de familias y comunidades.

La concertación de matrimonios entre consanguíneos se ha descrito ampliamente en la literatura etnográfica e histórica, se ha observado la práctica de matrimonios consanguíneos entre distintas sociedades y comunidades, tales como los antiguos egipcios, quienes permitieron una endogamia real que favorecía o fomentaba los matrimonios hermano-hermana, pero condenaban y castigaban severamente a quienes como ellos practicaban las uniones entre parientes cercanos. Entre los egipcios, estas uniones se celebraban con claros intereses políticos y económicos, sin embargo, las consecuencias en la salud para la descendencia fueron devastadoras. Una víctima notable de las consecuencias de la consanguinidad fue el joven faraón Tutankamón cuyos padres eran hermanos, este hecho posibilitó que el faraón presentara un paupérrimo estado de salud y ciertas deficiencias asociadas a la movilidad de sus piernas. Este es un ejemplo, de cómo pese a su condición, las uniones entre consanguíneos no han sido vistos como un elemento negativo por las sociedades y comunidades en las que se llevan a cabo.

Otro ejemplo histórico de endogamia real lo constituyen las casas reales europeas, más específicamente la Casa de los Habsburgo en España, cuyo linaje reporta 8 matrimonios consanguíneos de los 11 que se efectuaron entre 1516 y 1700, cuyas consecuencias derivaron en los graves problemas de salud del rey Carlos II “el Hechizado”, al cual se le halló un complejo cuadro clínico que le hizo infértil, le dotó de un sistema inmunológico susceptible a enfermedades infecciosas y dificultades cognitivas y de aprendizaje, entre otros trastornos físicos y de la personalidad asociados a la consanguinidad. Costumbres similares, pero no iguales, se han constatado entre los incas y los mochicas del Perú, los habitantes del antiguo Hawái, y en el complejo cultural Tumaco-La Tolita en el Pacífico colombo-ecuatoriano a juzgar por las piezas cerámicas de esa cultura (Bernal & Briceño, 2006; Rodríguez & Pachajoa, 2010; 2017).

Situaciones más recientes han sido visibles fundamentalmente en comunidades herméticas que han experimentado diversas circunstancias y motivaciones, se conocen casos de endogamia en comunidades que han decidido aislarse del mundo occidental como la comunidad de protestantes anabaptistas Amish y los Huteritas (McKusick, Hostetler & Egeland, 1964), descendientes de comunidades alemanas y suizas llegadas a Norteamérica en los siglos XVIII y XIX, quienes han rechazado categóricamente todo contacto con los valores y tecnologías occidentales, incluyendo los métodos anticonceptivos; también entre los Afrikaners en Sudáfrica, que abogaban por la segregación racial con el objetivo de preservar la pureza de la sangre, favoreciendo con esto la política del apartheid (Rodríguez, 2002); otro caso lo constituyen los sistemas de castas de la India que, aunque abolidos desde 1949, siguen teniendo repercusiones en las uniones matrimoniales de ese país y, aún, continúa siendo un modelo adecuado para concertar matrimonios que dependen de las posibilidades económicas de los parientes de la novia, pues se sabe que el sistema de castas estaba vinculado a la práctica de la *dote* (Ceballos & Álvarez, 2011). Estos son algunos casos conocidos de poblaciones que han desarrollado enfermedades genéticas a causa de su hermetismo y de la práctica de matrimonios consanguíneos.

No obstante, la endogamia sigue presente con fuerza en países de Asia y África principalmente, y en menor medida en países de Europa y América (Ceballos & Alvarez, 2011), pero cuyas causas estructurales dependen de múltiples y complejos factores que se deben estudiar para cada comunidad en particular. Para ilustrar lo anterior, en la etnia *fulani* del África occidental, el 65% de los matrimonios son entre primos; y en Asia, por ejemplo, entre los nómadas *Qashqai* de Irán, el matrimonio entre primos asciende al 73,5% (2011: 163).

Ante el panorama anteriormente mencionado, esta tesis surge del interés personal que me suscitó conocer la aparición de una serie de enfermedades genéticas que se manifiestan de forma severa

y persistente en campesinos de una vereda rural de Tunja llamada Runta, propiciadas por la alta incidencia de endogamia en esta vereda. En este caso particular, la enfermedad se conoce como Síndrome Sanfilippo, la cual es una enfermedad genética de herencia autosómica recesiva<sup>4</sup> caracterizada por signos clínicos como deterioro mental progresivo, características faciales dismórficas y degeneración del sistema nervioso central (Torres, 2017).

Conocer esta situación me encaminó hacia la necesidad de cuestionarme acerca de los matrimonios consanguíneos en el departamento de Boyacá, más específicamente en la ciudad de Tunja, por cuanto en esta ciudad nunca se ha reportado la existencia de grupos o comunidades fundamentalistas, ni segregacionistas, o que se encontraran aislados del resto del departamento, por tal motivo, lo que se presenta a continuación es el resultado de la investigación desarrollada en el transcurso de los últimos dos años con tres familias de la vereda Runta. Mi interés también se suscitó por la historia de mi familia, de ascendencia boyacense, en la cual se han presentado casos de matrimonios entre primos tanto del lado paterno como del lado materno, y que salió a flote no por una casualidad, sino cuando decidí recabar aún más en la reconstrucción del árbol genealógico de mi familia en una suerte de ejercicios etnográficos que realicé para la materia *Familia y parentesco*.

En este sentido, esta investigación pretende aproximarse a la historia, la organización social y las relaciones de parentesco de la población rural de la vereda Runta (Boyacá), desde una perspectiva antropológica, a través de un ejercicio diacrónico y etnográfico que permita entender cómo se genera una enfermedad y por qué persiste en el tiempo el deseo de contraer matrimonio

---

<sup>4</sup> Es decir, que es una enfermedad que se hereda ya sea del padre o de la madre, pues no está ligada al sexo y la cual puede expresarse de manera reiterada en poblaciones en las que los padres del paciente suelen estar emparentados (Torres, 2017).

con un pariente, lo que ha desembocado en los problemas de salud que padece esta población actualmente. De esta forma, la investigación finalmente se preguntó por ¿qué factores culturales favorecen la elección de parejas y la celebración de matrimonios entre parientes consanguíneos que refuercen la presencia de enfermedades genéticas como el síndrome de Sanfilippo en esta vereda del municipio de Tunja? Esta interrogante orientó la investigación que se presenta en estas páginas, partiendo de la premisa de que en Tunja, hasta donde se tenía conocimiento, no existían comunidades fundamentalistas, herméticas, segregacionistas, religiosas, reales, o de otra índole.

Esta investigación se realizó a partir del análisis de archivo (fuentes secundarias) y del trabajo de campo etnográfico realizado en la vereda Runta, por lo que la metodología empleada en la investigación es de carácter cualitativa principalmente. Por lo anterior, las técnicas básicas utilizadas para la realización de esta investigación fueron la observación participante, la entrevista semi-estructurada, el método genealógico, el análisis de archivo y bibliografía sobre el tema.

En las últimas décadas, las regiones de Cundinamarca y Boyacá han recibido una atención especial por cuanto ha habido una incidencia poco usual de un grupo de enfermedades genéticas, conocidas en el ámbito médico como Mucopolisacaridosis<sup>5</sup> (Ver tabla 1), catalogadas como enfermedades huérfanas o raras por el Ministerio de Salud y Protección Social de Colombia, según la resolución 430 de 2013. Estas enfermedades vienen acompañadas de una gran cantidad

---

<sup>5</sup> En la actualidad existen 7 tipos clínicos de Mucopolisacaridosis, de los cuales sólo el tipo II es transmitida por la madre, las demás son producto de genes recesivos aportados tanto por el padre como por la madre, lo que quiere decir que se da cuando los padres se encuentran emparentados. Estas se clasifican como: MPS I o síndrome de Hurler; MPS II o síndrome de Hunter; **MPS III o síndrome de Sanfilippo**; MPS IV o síndrome de Morquio; MPS VI o síndrome de Maroteaux-Lamy; MPS VII o síndrome de Sly; y MPS IX (aún sin clasificar). Cada una con diversos subtipos.

características clínicas como deformidades esqueléticas, alteraciones oculares y auditivas, cardiopatías, organomegalia, compromiso mental, entre otras (Gómez et al., 2012). Esta situación se ha presentado en estos dos departamentos de forma exponencial, pues, aunque los casos reportados son numerosos, se cree que hay un subdiagnóstico de esta enfermedad no solamente en el departamento de Boyacá, sino en todo el Altiplano Cundiboyacense.

Municipio	MPS I	MPS II	MPS III	MPS IV	MPS VI	Total
Bogotá	4	7	1	9	3	24
Fusagasugá	0	0	0	0	1	1
Madrid	0	0	0	1	0	1
Nemocón	0	0	0	1	0	1
Pacho	0	1	0	0	0	1
Tausa	0	0	0	1	0	1
Ubaté	0	0	1	0	0	1
Une	2	0	0	0	0	2
Zipaquirá	0	0	1	0	0	1
Duitama	1	0	0	0	0	1
Sogamoso	1	0	0	0	0	1
<b>Total</b>	<b>8</b>	<b>8</b>	<b>3</b>	<b>12</b>	<b>4</b>	<b>35</b>

MPS: mucopolisacaridosis

La tabla muestra el lugar de nacimiento del paciente y el tipo de MPS que le fue diagnosticada. Pese a que no se incluye a la ciudad de Tunja, se evidencia la dispersión de estas enfermedades en el altiplano. Tomado de: Revista Biomédica, 2012.

**Tabla 1. Mucopolisacaridosis en Cundinamarca y Boyacá**

Los habitantes de la vereda Runta (Boyacá) han sido testigos de cómo el matrimonio entre primos y primos-hermanos subyace a un fenómeno de segregación que se hace latente a través de los años y que deriva en cuadros patológicos de enfermedades que parecen presentar una alta prevalencia y cuya incidencia aumenta año tras año según la revisión de los registros individuales de prestación de servicios de salud (RIPS), sólo para el departamento de Boyacá en los últimos 10 años. El trasfondo del parentesco es un factor importante para comprender la organización social de un pueblo y sus sistemas económicos, pero también nos permite

comprender aspectos como la sucesión de bienes, el matrimonio, los derechos, deberes y enfermedades de las personas implicadas.

La fundación de pueblos en Colombia estuvo determinada por situaciones diversas, en Antioquia hay casos de endogamia que, en su origen, se diferencian de los casos acontecidos en Boyacá y Cundinamarca, puesto que en Antioquia los pueblos que se fundaron lo hicieron en buena medida como resultado de un Efecto Fundador<sup>6</sup> (Arias et ál., 2012), es decir, mientras en Boyacá se presentan casos de endogamia a nivel de veredas con familias extensas que ya vivían allí pero en densidad reducida por kilómetro cuadrado, en Antioquia los casos de endogamia se deben a familias que se asentaron en un lugar y fundaron un pueblo pero las uniones se realizaron entre la misma familia, esto se dio fundamentalmente durante la llamada *Colonización antioqueña*.

Otro caso, según la literatura médica, de la relación entre endogamia y enfermedad se ha reportado entre los indígenas Misak del resguardo de Guambía, pues se conoce la alta prevalencia de mucopolisacaridosis que existe en el resguardo. El departamento del Cauca reporta una alta prevalencia de esta enfermedad, con un componente genético indígena importante, lo que ha llamado la atención de las autoridades médicas (IQEN, 2013). Lo anterior evidencia procesos de larga duración con consecuencias importantes que se manifiestan en la salud de las poblaciones. Este trabajo no pretende afirmar que la endogamia es una característica de grupos incivilizados, atrasados o poco desarrollados, sino más bien, que se debe comprender que uno de los objetivos de los matrimonios endogámicos es simplemente organizar la vida conyugal y familiar a nivel colectivo o, también, a nivel individual por iniciativa particular.

---

<sup>6</sup> El **efecto fundador** es el nombre con el que se conoce a las consecuencias producidas por el establecimiento de una nueva población a partir de la colonización de un grupo reducido que ha migrado a partir de un grupo más grande de personas. Este efecto también puede ser producto de aislamiento geográfico o cultural de poblaciones relativamente pequeñas (Torres, 2017).

Ante lo ya expuesto, la tesis pretende abordar los sistemas de parentesco de las poblaciones pasadas y actuales de la vereda Runta, para comprender la endogamia, un concepto teórico más no “nativo”, a partir de la conceptualización efectuada por Claude Levi-Strauss sobre la *Teoría de la Alianza* en su célebre texto “*Las estructuras elementales del parentesco*” (1969) en torno a la exogamia y el tabú del incesto. De la misma forma, se estudiará el *primo* como una figura que manifiesta tener un lugar preponderante para la concertación de matrimonios y cómo este se considera el conyugue ideal, análisis visto a la luz de los aportes de Levi-Strauss. Este marco teórico permitirá comprender la naturaleza multifactorial de los matrimonios consanguíneos y de elección de la pareja, pues esta responde a diversas motivaciones que no están relacionadas con la definición decimonónica de sociedades bárbaras, salvajes o ignorantes. A su vez, se pretende abordar un tema de gran trascendencia para la antropología como lo es la familia y el parentesco, a partir del trabajo de campo etnográfico respaldado por análisis de investigaciones y textos etnohistóricos y arqueológicos que nos permitirán acercarnos a la persistencia de los matrimonios endogámicos.

Aunque ha existido una preocupación por estudiar la familia en Colombia, en el país no se han desarrollado estudios que analicen las consecuencias y la persistencia de la endogamia familiar en poblaciones rurales desde la óptica de las ciencias sociales en general y de la antropología en particular. Desafortunadamente, el Síndrome de Sanfilippo tipo III es un problema de salud que carece de sistemas terapéuticos o de curación efectivos que garanticen una vida normal tanto para los pacientes como para sus familiares y allegados, y, por tratarse de una enfermedad huérfana, son pocos los intereses investigativos de la industria farmacéutica para contribuir a su estudio, así, también es una enfermedad huérfana de investigaciones y estudios debido al bajo número de pacientes que la padecen, y a los altos costos implicados, por lo que se ha

manifestado que el tratamiento más efectivo proviene de la prevención de la enfermedad y de brindar asesoría previa a los padres con sospechas de consanguinidad que estén interesados en tener hijos.

Lo que se pretende con esta tesis es poner a dialogar los trabajos arqueológicos y etnohistóricos reportados sobre la organización social de las comunidades que han habitado el Altiplano Cundiboyacense con el trabajo de campo etnográfico desarrollado en la vereda, para, a partir de ahí, proponer una interpretación del cambio y transformación cultural de un pequeño poblado indígena en campesinos. Esto se constata gracias a los trabajos de campo que se desarrollaron en la vereda y en los que se evidenció una continuidad de la ocupación del sector desde época prehispánica. Por lo anterior, se entiende que el síndrome de Sanfilippo es fruto de un proceso histórico de larga duración que muestra sus repercusiones en los pobladores actuales de la vereda Runta, y en la cual la enfermedad actúa de forma severa, enfermedad cuya mutación fue reportada por primera vez en el mundo y la cual tendría un supuesto origen prehispánico (Torres, 2017).

Este trabajo de grado se nutrió significativamente del trabajo de campo realizado en la vereda Runta con tres familias del lugar, quienes amablemente me brindaron su colaboración e interés para llevar a feliz término esta investigación. Si bien se consideran campesinos por vivir en un área rural y dedicarse ocasionalmente a labores ganaderas, lo cierto es que los límites entre ser campesino y no serlo son muy porosos, se trata más bien de una población que se encuentra en un proceso de transformación, cuya base económica es la ganadería, la albañilería y otras labores que no implican cosechar, aunque aún se cultiva en la vereda, pero la economía ya no está orientada al cultivo de sus tierras o minifundios.

La investigación presentada a continuación se desarrolla en 3 capítulos que exponen los resultados obtenidos durante el trabajo de campo, y representan las categorías más significativas surgidas de este y de la revisión bibliográfica. En el primer capítulo el lector encontrará una contextualización histórica y geográfica de la vereda, trazando un puente entre sus primeros pobladores y los actuales, así como una descripción breve de quiénes son sus habitantes y las relaciones de parentesco que permiten conocer la conformación regional de las familias del Altiplano Cundiboyacense. Los hallazgos comienzan a evidenciarse en el segundo capítulo, en el cual se reflexiona en torno a la religión como un componente significativo de concertación y consolidación de matrimonios en la vereda y como un elemento crucial para inspirar el modelo ideal de familia. Finalmente, el tercer capítulo condensa las implicaciones de las estrategias matrimoniales y factores como el trabajo y la posesión de tierras mediados por posturas políticas recalcitrantes, evidenciando así procesos de larga duración con consecuencias importantes que se manifiestan en la salud los pobladores de la vereda.

Cabe resaltar que este trabajo se preocupa por las relaciones de parentesco y la historia social de la vereda y no por la enfermedad en sí misma, puesto que esta es la consecuencia explícita de la consanguinidad. La enfermedad, pues, es entendida como un grave fenómeno que afecta a esta población, pero la gente está dispuesta a pagar con ello sus decisiones frente a los matrimonios con personas emparentadas.

Esta tesis de grado busca aportar al conocimiento de las prácticas matrimoniales y de la endogamia/exogamia en Colombia, intentando incorporar, desde una perspectiva biocultural, transcultural e histórica, elementos que permitan un diálogo entre la antropología y las ciencias biomédicas. De esta forma, se puede abrir el espacio para que los estudios sociales, históricos y culturales sean contemplados ante un posible “intervención” por parte del sistema de salud,

entendiendo que la experiencia de la gente va más allá de lo que a simple vista se contempla, pues no es sólo la enfermedad *per se*, sino todas las formas alternativas de hacer y de ser de las personas, esperando que al tener en cuenta estos elementos se pueda brindar un panorama integral de los procesos de salud-enfermedad.

## Capítulo 1. Historia, parentesco y enfermedad en Tunja: un contexto geográfico y regional

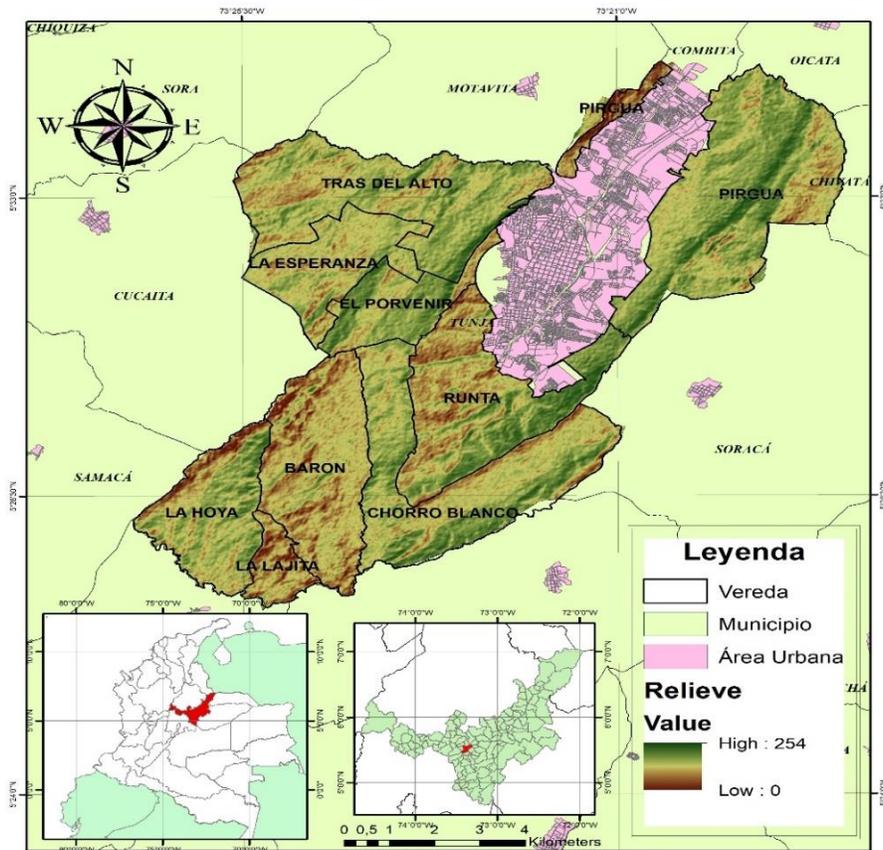
El municipio colombiano de Tunja -capital del departamento de Boyacá- se encuentra a 130 km al noreste de la ciudad de Bogotá, a una altura de 2.822 msnm, sobre un valle frío de planicies y colinas suaves y moderadas. La ciudad, de aproximadamente 172.500 habitantes, ha sido testigo y protagonista de algunos de los eventos más importantes en la historia del departamento de Boyacá y de Colombia. Tunja se destacó en época prehispánica por ser un núcleo de población indígena importante, era el lugar donde se hallaba el cercado del Zaque de Hunza<sup>7</sup>, y jugó un papel fundamental en la creación del Nuevo Reino de Granada, por lo que el municipio cuenta con una larga historia de ocupación que ha sido detalladamente documentada y en la que se evidencian aspectos de la vida cotidiana de sus habitantes. El municipio de Tunja cuenta con 10 veredas rurales, las cuales se identifican así: por el norte, Pirgua; por el oeste, las veredas Tras del Alto, La Esperanza y El Porvenir; y hacia el sur y suroeste las veredas de Barón Germania, Chorro Blanco, Barón Gallero, La Lajita, La Hoya y Runta (Mapa 1).

Es precisamente esta última vereda, Runta, el lugar en la que se han mantenido uniones matrimoniales entre primos y primos-hermanos, las cuales se han convertido en una forma de organizar su experiencia frente a las amenazas externas de personas, ideas y valores provenientes de otras veredas y pueblos, lo que evidencia la preponderancia de esta práctica en la vida de sus pobladores, quienes han sido testigos de las consecuencias visibles de perpetuar alianzas con personas que forman parte de su propia familia, ya sea en mayor o menor grado, lo que ha

---

<sup>7</sup> Hoy se sabe que el término de *Zaque* para nombrar a quien fue el cacique de lo que hoy es Tunja no está basado en información verídica o confiable, sino en documentos de cronistas tardíos y el cual se debe probablemente, según Jorge Augusto Gamboa, a un error de imprenta. No obstante, con esto sólo se quiere distinguir y resaltar la importancia del asentamiento prehispánico de Tunja.

ocasionado que Runta sea conocida o identificada por sus propios pobladores como “*la vereda en la que se casan entre primos-hermanos*”.



Mapa del municipio de Tunja y sus veredas, la vereda Runta se ubica al suroeste del perímetro urbano. **Fuente:** Elaboración propia.

**Mapa 1. Municipio de Tunja y sus veredas**

### 1.1 El territorio del antiguo pueblo Muisca de Tunja: contexto histórico y regional de la vereda Runta

A menudo se piensa que existe una continuidad simbólica en la imagen que se tiene del departamento de Boyacá, se asume que es un territorio que no ha cambiado significativamente desde que los conquistadores españoles arribaron al altiplano, lo que ha desembocado en una

idealización de la gente que habita este departamento del centro del país como gente campesina, dedicada a labores agrícolas y ganaderas, quienes han heredado los conocimientos de sus prácticas agrícolas de las generaciones que les precedieron. Sin embargo, pese a que esa visión ha cambiado con el paso del tiempo, es posible comprender que los boyacenses, especialmente los habitantes de zonas rurales aún mantienen vivas prácticas de su pasado y apropian la historia de sus veredas gracias a las vivencias e historias de los ancianos.

Algunos de los campesinos que habitan Runta reconocen que los antiguos pobladores de Tunja emplearon los campos de la vereda para la ejecución de labores agrícolas y para la realización de su vida en comunidad. Es así como las huellas de su pasado son identificadas por don Pedro González, un hombre de 77 años que nació y ha vivido toda su vida en la vereda, y quien me contaba acerca de los descubrimientos que realizaba junto con un vecino suyo de nombre Moisés González, uno de los mayores poseedores de tierra en la vereda, quién poseía, además, una trilladora y solía arar la tierra para la siembra y producción de trigo, cebada y papa.

Don Pedro, un amplio conocedor de la vereda y su historia, me comentaba sobre los hallazgos que se realizaban en un día de trabajo de arado de la tierra:

*[...] decían que se habían enterrado los indígenas, cosas si hay de, mejor dicho, se encuentran y se enterraban con lo que tenían, hasta con, echaban múcuras de guarapo de chicha y lo que tenían así de valor lo del oro y así, los enterraban, esto era cementerio de los indígenas, sí se enterraban aquí, antes de que llegara el ejército de... Cuando el finado Moisés araba, eso salían unas piedras de tapa, y ahí se enterraban, el finado sacaba la piedra y ahí estaban los huesos de los finados y con lo que los hubieran enterrado. A lo que el finado Moisés iba a arar*

*entonces se sentía la tapa, la piedra o esto y ahí estaban los entierros, sí porque esto era el cementerio de los indígenas en ese tiempo creo (Tunja, abril de 2019).*

Aunque su memoria flaqueaba, don Pedro intuía que, por aquellos días de labores de siembra, los restos que salían a flote después de arar formaban parte de un antiguo cementerio indígena que existía en la vereda Runta desde antes de la llegada de las huestes españolas. Esta experiencia de Don Pedro y sus vecinos frente a la apropiación del pasado de la vereda y del municipio me permitió un acercamiento a los primeros pobladores del lugar. Gracias a la memoria de don Pedro me fue posible comprender la ocupación tan antigua de la vereda y estudiar someramente a sus primeros habitantes.

Para el municipio de Tunja se ha aceptado una continuidad cultural de los grupos muisca reportados para la Sabana de Bogotá. Esta comunidad prehispánica ha sido una de las más estudiadas en el país, pues cuenta con información etnohistórica y arqueológica que no existe para otras comunidades indígenas prehispánicas de Colombia (Langebaek, 2019). Las comunidades indígenas que habitaban este municipio formaban parte de la familia lingüística chibcha, quienes poblaron buena parte de los departamentos de Cundinamarca y Boyacá<sup>8</sup> (Mapa 2), siendo esta población la que presenció el contacto y proceso de Conquista y Colonia con los europeos.

---

<sup>8</sup> Langebaek, Carl. 2019. Los muisca. La historia milenaria de un pueblo chibcha. Bogotá: Editorial DEBATE.



**Mapa 2. Mapa del territorio Muisca \***

El amarillo comprende el territorio del Zaque, el verde abarca el territorio del Zipa y el rojo es un territorio independiente, con influencias muisca y foráneas.

**Fuente:** Wikipedia, elaborado a partir de Falchetti & Plazas, 1973

Se ha considerado que los muisca en realidad no constituían un pueblo homogéneo, mucho menos un gran Estado prehispánico como lo aseveraban los cronistas o los libros de historia de los siglos XIX y XX, sino que más bien las poblaciones muisca eran comunidades descentralizadas que no formaban ni hacían parte de una misma unidad política y cultural (Langebaek, 2019). No obstante, lo anterior no significa tampoco que no compartieran un origen común, pues se sabe que las comunidades indígenas muisca procedían de poblaciones que habían emigrado de Centroamérica y habían viajado hacia el sur del continente para asentarse en los Andes orientales colombianos.

Los muisca habían adoptado una forma de organización social y política conocida como cacicazgo, por lo que gran parte de la población indígena muisca formaba parte de dos grandes

divisiones político-territoriales, una al sur denominado zipazgo, cuyo jefe o señor principal era el zipa de Bacatá –donde hoy es Bogotá- y otra al norte denominada zacazgo, cuyo jefe o cacique era conocido como el zaque de Hunza<sup>9</sup> –donde hoy es Tunja- (Broadbent, 1964; Langebaek, 2019). Estos dos cacicazgos, a juicio de los cronistas, se encontraban en conflicto por la adquisición y expansión de territorios y se disputaban la mano de obra.

El nombre de Tunja deriva del título con el que se conocía al cacique que gobernaba esas tierras en tiempos prehispánicos, Hunza, la cual era conocida como una región en la que gobernaba uno de los caciques más reconocidos de la provincia. Las crónicas y los documentos le han otorgado una relevancia importante al asentamiento indígena muisca de Tunja, el cacique de Hunza gozaba de gran preminencia y prestigio, sólo comparable al zipazgo de Bacatá, y a los cacicazgos de Duitama y Sogamoso (Londoño, 1992; Pradilla, 1992; Langebaek, 1987; 2019). Estos cacicazgos a su vez se dividían en capitanías mayores y menores, las capitanías mayores eran clanes llamados *zibyn*, los cuales eran gobernados por un jefe tributario sujeto a los caciques principales, y los *zibyn* se dividían a su vez en unidades o capitanías menores llamadas *uta*, probablemente esta última denominación hacía referencia a las unidades residenciales, es decir, a las casas de los indígenas; en ese orden de ideas, una *zibyn* podía incluir varias *utas* (Villamarín & Villamarín, 1983; Quiroga, 2008; Langebaek, 2019), estos se vinculaban a través de lazos de parentesco y por las alianzas matrimoniales.

---

<sup>9</sup> Esta información hoy es bastante cuestionable debido a estudios recientes que afirman que *Zaque* no era el título dado al cacique de la confederación Hunza, no obstante, se emplea en este caso para ilustrar su importancia frente al cacique de Bogotá.

En Tunja se ha registrado la existencia de un cercado que agrupaba la residencia del cacique de Hunza, ubicado en la parte noroccidental de la ciudad<sup>10</sup>, el cual comprendía la residencia del cacique y los bohíos de algunos capitanes e indios sujetos a su mando, también se conoce que el asentamiento de Tunja constituía un importante centro religioso y lugar de adoratorios (Pradilla, 1992). Los muisca basaban su economía en el trabajo agrícola de la tierra; su conocimiento de los ciclos de cultivo permitió la transformación y adaptación al medio, como los camellones y surcos de cultivo<sup>11</sup> que permitían el riego de los cultivos y evitaban los desastres ocasionados por las heladas, estas últimas comunes y dañinas en los meses de sequía. La destreza muisca para el cultivo y el desarrollo de labores agrícolas constituyó una importante fuente de aprovisionamiento para el conquistador español, lo que dio sustento a la construcción de ciudades en el Nuevo Mundo y al éxito de la empresa colonizadora (Wiesner, 2012).

La vida social del pueblo muisca transcurría, a menudo, entre los festejos realizados por los jefes para recibir reconocimiento político por parte de los indios sujetos a sus dominios, pero también, de forma complementaria, en la experiencia de la vida religiosa, dotando de sacralidad a espacios y lugares que incluso hoy continúan ostentando un hálito de veneración y respeto, sitios que aún se preservan en la ciudad y que exponen lugares de adoratorios en los que se desarrollaban actos rituales que permiten comprender su naturaleza religiosa, así, lugares como lo que era el templo de Goranchacha, los Cojines del Diablo, Las Moyas, bohíos y templos son evidencias que permiten comprender la importancia de la religiosidad para el asentamiento prehispánico de

---

<sup>10</sup> Su ubicación exacta corresponde a lo que hoy son los predios de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.

<sup>11</sup> Boada, Ana María. 2006. Patrones de asentamiento regional y sistemas de agricultura intensiva en Cota y Suba, Sabana de Bogotá (Colombia). Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales.

Tunja <sup>12</sup>. Aspectos de esta población como los sistemas de parentesco y de matrimonio los analizaré a continuación, lo que nos sirve para comprender las transformaciones de las familias de Tunja.

### **1.1.1 El parentesco y las alianzas matrimoniales entre los antiguos Muisca de Tunja**

Sobre el parentesco de los muisca se ha escrito ampliamente, sin embargo, las fuentes empleadas para su estudio proceden de documentos que fueron escritos varias décadas después del contacto de los nativos con los europeos, situación que ha ocasionado a menudo una cierta ambigüedad sobre las relaciones de parentesco y la organización social. Se sabe que los archivos coloniales no reflejan fielmente las dinámicas matrimoniales de los muisca, pues estos archivos mencionan matrimonios que se efectuaron varias décadas después del contacto con los europeos (Broadbent, 1964; Langebaek, 1987; Colmenares, 1997), de manera que las alianzas matrimoniales habían cambiado significativamente por la influencia hispana<sup>13</sup>.

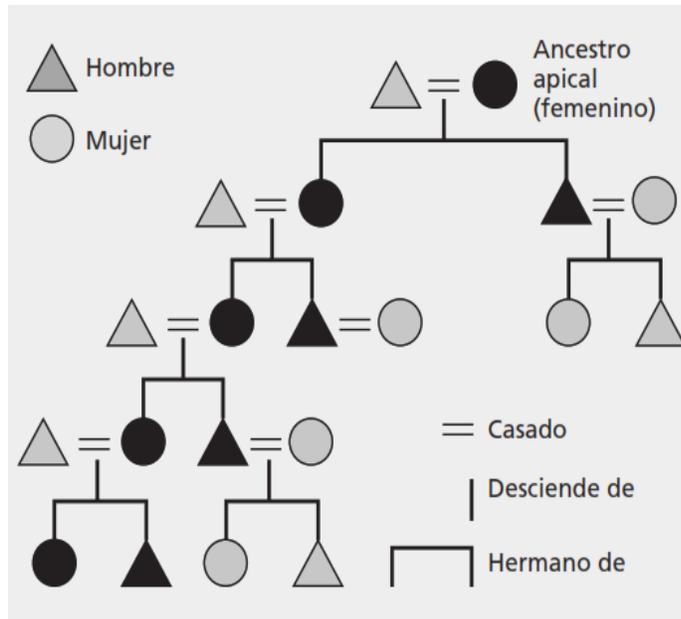
No obstante, los esfuerzos por comprender sus sistemas de parentesco y matrimonio han permitido develar que los muisca se regían por un principio de filiación matrilineal, es decir que las mujeres eran quienes transmitían a sus hijos la membresía a determinada capitanía o comunidad y aplicaba tanto para los jefes o caciques como para los indios sujetos o “vasallos” (Villamarín & Villamarín, 1983), en ese orden de ideas, la herencia entre las comunidades

---

<sup>12</sup> Pradilla, 1992. P: 56.

<sup>13</sup> Silva, Y. 2013. Últimas y postrimeras voluntades: religiosidad, familia y bienes materiales en los testamentos indígenas de Tunja, siglo XVI y XVII. Tesis de maestría. Universidad Nacional de Colombia. Pág. 155.

muisca estaba determinada por la relación *avuncular*, es decir, era el tío materno o hermano mayor de la madre quien transmitía a su sobrino –hijo de hermana mayor- el derecho a explotar



**Gráfica 1.** Matrilinaje de cinco generaciones, modelo gráfico de filiación matrilineal por la que se regían los muisca. Fuente: Kottak, 2011.

la tierra y los bienes del grupo (Correa, 2004; Quiroga 2008). De la misma forma, los muisca reconocían como parientes consanguíneos a aquellos que descendían por línea materna, de esta forma distinguían a primos cruzados y primos paralelos, considerando a los primos cruzados como potenciales cónyuges por no pertenecer a la comunidad de filiación de la madre<sup>14</sup>

(Ver gráfica 1). En ese orden de ideas, los

hijos e hijas de las hermanas de la madre eran considerados consanguíneos y, por ende, prohibidos para el matrimonio, mientras los hijos e hijas de los hermanos de la madre eran considerados afines, es decir, ideales para el matrimonio.

Aunque no restringían los matrimonios entre miembros de la misma comunidad o con miembros de otras comunidades, es decir, que no eran estrictamente endogámicos ni exogámicos, las alianzas matrimoniales eran concertadas entre amigos, quienes casaban a sus hijos mediante arreglos, en la que el hombre o pretendiente debía dar la respectiva dote a quien sería su futuro

<sup>14</sup> Los primos paralelos son aquellos hijos de los hermanos del padre o de las hermanas de la madre de ego, mientras que los primos cruzados son aquellos hijos de los hermanos de la madre o de las hermanas del padre de ego. Hay una distinción por género (Kottak, 2011).

suegro<sup>15</sup>. No obstante, el incesto era condenado por la comunidad, era considerado un comportamiento contra natura que no era aceptado en ninguna circunstancia y quien violara la prohibición era severamente castigado, como lo asevera el cronista Gonzalo Fernández de Oviedo:

*"No casan con sus parientas, a lo menos hasta pasar el segundo grado, en la tierra de Bogotá, que en la de Tunja no miran en eso. Son rigurosos en castigar los delitos, en especial los públicos: que es matar, hurtar y el pecado abominable contra natura: porque es gente limpia en ese caso, y hay muchos ahorcados como en España y en las otras partes de cristianos donde hay buena justicia. Otros pecados no tan malos castigan asimesmo con penas corporales" (como se cita en Correa, 2004).*

Otro cronista español, Lucas Fernández de Piedrahita, menciona que:

*"esles prohibido el matrimonio en el primer grado y aun, en algunas partes del dicho Nuevo Reino, en el seg[un]do grado tambien" [...] "Con hermanas, primas y sobrinas no se casaban, antes lo tenían por prohibido, aunque fuesen reyes, y en esta atención y respeto al parentesco de sanguinidad" (como se cita en Correa, 2004).*

Estaba prohibido el matrimonio entre consanguíneos, tales como madres, hijas, hermanas, sobrinas, primas; grados que estaban vetados para llevar a cabo uniones matrimoniales. Aunque, para el caso de las primas, era viable pensar en un matrimonio con un primo o una prima sólo si esta era cruzada –afín- y no paralela –consanguínea-, es por esto por lo que los primos paralelos podían ser comparables a hermanas o hermanos en lugar de simplemente primos. Llama la atención que Fernández de Oviedo refiera que en el caso de Bogotá no se casaban con parientas

---

<sup>15</sup> Langebaek, 2019. P: 99.

hasta haber pasado el segundo grado, pero que, al parecer, en Tunja no les importaban los grados de parentesco salvo si eran padres y hermanos.

Pese a lo anterior, es notable que estos grados fueron considerados por los españoles como prohibidos para contraer matrimonio entre los muisca. Lo anterior permite claramente entender que en la comunidad muisca regía un patrón de matrimonio de carácter exogámico local. Aunque no existía un ritual formal de matrimonio (Turbay, 2012; Langebaek, 2019) éste se llevaba a cabo en forma reservada, eran los padres quienes arreglaban las uniones entre los cónyuges, lo que indica claramente un control sobre las alianzas por parte de los padres, eliminando a su vez un rito de paso del proceso de la vida en pareja como lo es el noviazgo.

Los matrimonios plurales eran permitidos, hay evidencias de poliginia –matrimonio de un hombre con varias mujeres- entre los muisca, lo cual dependía de la posibilidad del pretendiente de mantener dichas uniones con varias mujeres (Correa, 2001; 2004). El conocimiento de esta práctica fue ampliamente mencionada por los cronistas, quienes condenaron estas uniones con el establecimiento del sacramento del matrimonio católico y la imposición del modelo monogámico de familia. Al respecto, un cronista menciona que:

*"Cásanse todas las vezes que quieren y todas las mugeres que pueden mantener. Y ansi uno tiene diez mugeres y otro veinte, según la qualidad del yndio. Y Bogoth, que era rey de los caciques, tenía más de quatro[cien]tas" (como se cita en Correa, 2001).*

Aunque la exageración estuvo a la orden del día, los conquistadores presenciaron sin duda una situación que documentaron con claridad como lo era el matrimonio con más de una mujer, lo cual era aceptado por la comunidad y era reservado para aquellos pretendientes que tenían la capacidad de mantener esas uniones.

A. Martínez (comunicación personal, 2 de mayo, 2019) sugirió que el matrimonio entre las poblaciones muiscas posiblemente se daba a la edad de 15 años, o poco tiempo después de la primera menstruación de la mujer, que podía ser mucho antes, pues se entendía que la mujer se encontraba en capacidad de tener hijos y estaba preparada para conformar una familia. No obstante, las uniones matrimoniales seguían un patrón importante mayormente vinculado al intercambio de bienes o incluso, en términos de Marcel Mauss, de dones que podrían ser una forma de reconocimiento político (Langebaek, 2019) más que como estrategia de control económico, aunque esto puede ponerse en duda.

Algunas prácticas que han sido estudiadas y atribuidas a las poblaciones indígenas prehispánicas también han sido llevadas a cabo en contextos campesinos actuales, como se verá más adelante, estas prácticas parece que sobrevivieron en contextos rurales incluso hasta nuestros días, ejemplo de ello lo constituyen los arreglos matrimoniales y la poliginia encubierta, la cual desemboca en consecuencias que se analizarán posteriormente.

### **1.1.2 La endogamia, el síndrome de Sanfilippo y otras enfermedades en el pasado prehispánico**

En su llegada al Nuevo Mundo los conquistadores europeos fueron testigos oculares de una gran diversidad de pueblos indígenas y de nuevas prácticas y formas de conocer y aprehender la naturaleza. Esa amplia variedad de pueblos y sus prácticas fueron registradas por los ibéricos en las crónicas y muchos describieron situaciones que no les eran extrañas o ajenas, otros narraron cosas que vieron pero que no entendieron, lo que deja abierta la posibilidad a una interpretación cargada de prejuicios y sesgos que impedían la observación objetiva de esos nuevos mundos.

En su texto *Crónica del Perú. El señorío de los incas* (2005) el cronista español Pedro Cieza de León menciona la práctica incestuosa llevada a cabo por una comunidad indígena que vivía cerca al río Tambo en Perú, en la que los indígenas dormían con sus hermanas carnales:

*Cuentan los indios que hoy son vivos, que usaban los moradores de esta isla grandes religiones, y eran dados a mirar en agujeros y en otros abusos, y que eran muy viciosos, y aunque sobre todo muchos de ellos usaban el pecado abominable de sodomía dormían con sus hermanas carnales, y hacían otros grandes pecados. (Cieza de León, 2005: 22).*

El desconocimiento de los sistemas de parentesco de algunas comunidades indígenas por parte de los europeos derivó en ideas y concepciones sobre las uniones matrimoniales que no necesariamente coincidían con los verdaderos sistemas y terminologías de parentesco que poseían los nativos. Esta forma sesgada de conocer la organización social de algunos pueblos indígenas alimentó las justificaciones ideológicas de los colonizadores para la dominación de los pueblos indígenas por medio de la imposición religiosa.

No obstante, pese a las dificultades para comprender los sistemas de parentesco y las alianzas matrimoniales en la población indígena, cronistas como Pedro Cieza de León documentaron situaciones similares entre las poblaciones Carrapa y Quimbaya, quienes fueron pobladores de lo que hoy es el Eje Cafetero, y entre grupos indígenas de Urabá (Rodríguez & Pachajoa, 2010: 82), y, a juzgar por las piezas cerámicas del Complejo cultural Tumaco-La Tolita, es posible que existiesen comunidades altamente endogámicas en la costa colombo-ecuatoriana. Es así que Cieza de León menciona que:

*Los señores principales se casan con sus sobrinas y algunos con sus hermanas, y tienen muchas mujeres. (como se cita en Rodríguez y Pachajoa, 2010).*

Se tiene en cuenta la situación de quién podía acceder a hermanas y sobrinas, pues esto lo hacían los *señores principales* de las comunidades, lo que claramente permite una aproximación a ciertos derechos reservados a los jefes y caciques de ciertas comunidades. No obstante, estas

prácticas tienen repercusiones en la salud de una población, como puede verse a continuación



**Imagen 1** Figura cerámica Tumaco-La Tolita que representa a un hombre con posible Síndrome de Morquio o MPS IV. Fuente: Rodríguez & Pachajoa, 2010.

Partiendo de la idea de que la jerarquización de una sociedad incide en el estado de salud de su población, es posible que comprendamos la causa de enfermedades genéticas que han sido plasmadas en el arte prehispanico y en sus restos óseos. Gran parte de los esfuerzos por conocer las enfermedades en el pasado prehispanico derivan de análisis

efectuados a la iconografía del arte cerámico

prehispanico y a los restos óseos de sus poblaciones (Sotomayor, 1990; Rodríguez, 2006; Pérez, 2010; Rodríguez & Pachajoa, 2010; 2017).

En términos biomédicos, el Síndrome de Sanfilippo forma parte de un grupo de trastornos de herencia autosómica recesiva, es decir, una enfermedad que se hereda ya sea del padre o de la madre o de ambos, manifestándose de esta forma en niños cuyos padres son consanguíneos y portan el gen mutado de la enfermedad.

Aunque esta enfermedad fue catalogada por las ciencias biomédicas de forma relativamente reciente, hay casos prehispanicos de mucopolisacaridosis en territorio de lo que hoy es Colombia (Bernal & Briceño, 2006; Rodríguez & Pachajoa, 2010; 2017).

La cerámica Tumaco-la Tolita (Ver imagen 1) ofrece una imagen clara de las enfermedades y padecimientos que persistían en tiempos prehispánicos y que fueron, posiblemente, objeto de veneración por familiares y por la sociedad en general en la que subsistían. En esta cerámica, se ha podido establecer síndromes<sup>16</sup> genéticos como el Síndrome de Morquio o MPS IV y el Síndrome de Maroteaux-Lamy o MPS VI (Rodríguez & Pachajoa 2010; 2017). Sin embargo, el Síndrome de Sanfilippo o MPS III no ha sido hallada en la cerámica ni entre restos óseos de la población muisca, pese a la mutación genética prehispánica<sup>17</sup> que se reportó para esta comunidad y a varios casos de enfermedad dental llamada Amelogénesis Imperfecta que también tiene un comportamiento de herencia autosómica recesiva y que fue reportado en la excavación del sitio Nueva Esperanza en Soacha, Cundinamarca, asociado a un grupo altamente endogámico en el sitio (González, 2016).

En restos óseos, los estudios no han sido fructíferos, si bien el paleopatólogo español Domingo Campillo (1994) consiguió detectar un caso de mucopolisacaridosis en restos óseos de la cultura Talayótica en Europa y dio a conocer el diagnóstico efectuado, en el caso muisca no existen resultados conducentes en su identificación. Lo anterior, probablemente, se deba a que los efectos de la endogamia entre los muisca se pudieron corregir adoptando como estrategia la práctica del infanticidio con el propósito de evitar los problemas hereditarios derivados de las uniones consanguíneas<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> Cada una de estas enfermedades fueron llamadas con el apellido del médico que la descubrió y la caracterizó.

<sup>17</sup> En el año 2017, la magister en genética Leandra Johana Torres y el Grupo de la maestría en Genética Humana de la Universidad Nacional de Colombia estimó la edad de la mutación del gen de la enfermedad ubicando su origen como una mutación posiblemente muisca que tendría aproximadamente 1000 años de antigüedad, la investigadora planteó la posibilidad de que la mutación del gen HGSNAT de la población de la vereda Runta sea la mutación prehispánica más antigua datada en latinoamérica (Torres, 2017).

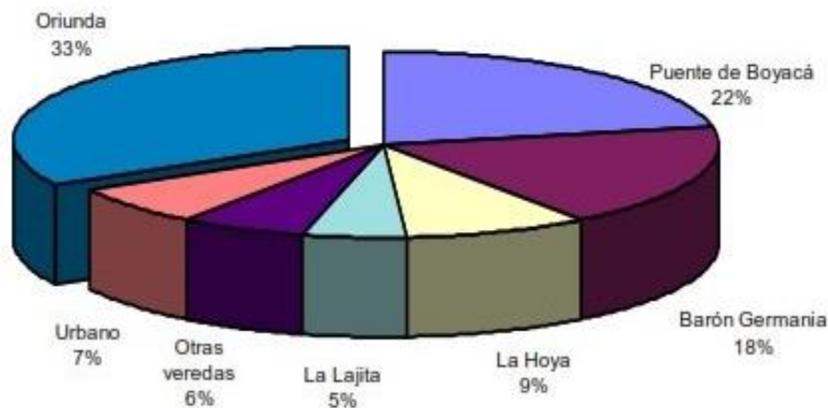
<sup>18</sup> Rodríguez, J. V. 2006. *Las enfermedades en las condiciones de vida prehispánica de Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. P.129.

En general, el panorama es que las comunidades prehispánicas presentaban cuadros de salud adecuados, en los que persistían las enfermedades articulares y parasitarias, las enfermedades infecciosas eran endémicas mas no epidémicas y los síndromes congénitos y genéticos podían ser respetados y venerados o, por el contrario, eliminados mediante la práctica del infanticidio que regulaba los nacimientos con malformaciones (Rodríguez, 2006: 25), permitiéndonos comprender así, a grandes rasgos, las condiciones de salud-enfermedad de los antiguos habitantes del Altiplano Cundiboyacense.

## **1.2 Los actuales habitantes de la vereda Runta de Tunja**

El municipio de Tunja posee una dinámica de crecimiento demográfico lento, que ha sido reportado en el Plan de Ordenamiento Territorial (POT, 2000) del municipio, con una tasa de crecimiento del 2.22%, lo que paulatinamente ha permitido pasar de 130.076 habitantes a comienzos del año 2000 a más de 172.000 habitantes para el año 2019. Las veredas de la ciudad no escapan a estas dinámicas de crecimiento demográfico lentas que inciden en la caracterización social y económicas de las mismas.

En la actualidad, los habitantes de la vereda Runta no son en su mayoría pobladores que hayan nacido y vivido en la vereda, es decir, no son oriundos del lugar, sino que se ha permitido el ingreso de población proveniente de otros pueblos y veredas de Boyacá puesto que con el paso de las décadas ha habido una serie de migraciones motivadas por el desarrollo de la industria y de oportunidades laborales y económicas para esta nueva población. Y, sin embargo, ese es un fenómeno relativamente reciente.



La población oriunda de la vereda Runta que hoy la habita es del 33%, el restante 77% proviene de veredas aledañas. **Fuente:** POT Tunja, 2000.

**Gráfica 2. Origen de la población de la vereda Runta (Boyacá)**

La vereda actualmente posee una población de 2.570 habitantes, siendo una de las de mayor población de Tunja, lo que se debe probablemente a su cercanía al área periurbana y urbana de la ciudad y porque, al ser montañosa, permite el asentamiento en terrenos más baratos que aquellos ubicados en terrenos planos o llanos que integran el valle del municipio. El 33% de los habitantes de la vereda corresponde a personas oriundas (Ver gráfica 2), lo que indica claramente que el 77% restante corresponde a personas que han arribado a Runta gracias a una serie de migraciones que han favorecido la llegada de gente proveniente de veredas aledañas. En su mayoría ese 33%, que serían aproximadamente 848 personas oriundas de la vereda, habrían vivido con sus familiares y su ascendencia en Runta desde hace por lo menos 100 a 150 años<sup>19</sup>.

Aunque el poblamiento actual de la vereda ha respondido a una dinámica de migraciones importantes en las últimas décadas, Runta cuenta con una extensa historia que no es ignorada por

---

<sup>19</sup> Para afirmar esto me baso en las conversaciones personales con la gente y el trabajo de campo realizado en la vereda entre abril y junio del 2019.

sus habitantes –elemento importante para el desarrollo de este trabajo-, existen evidencias de un poblamiento colonial de la vereda, lo que implica una continuidad desde la época prehispánica, la colonia, la época republicana y la actualidad, como veremos más adelante.

Las estadísticas del POT de Tunja permiten apreciar un bajo grado de escolarización en los habitantes de la vereda, pues el 72% posee educación primaria, el 25% posee educación secundaria y sólo el 3% posee estudios de educación superior (POT, 2000: 35). Quizás lo anterior no sorprenda, pues el grado de escolarización en las áreas rurales de Colombia siempre ha tendido a ser relativamente bajo, pues el campo no ofrece oportunidades laborales a los profesionales.

Es así, como la mayor parte de la población de la vereda Runta ha basado su actividad económica fundamentalmente en el cultivo de la tierra y en las actividades de la ganadería, por ende, actividades de agricultura, ganadería y minería han ocupado un papel central en la vereda. El 100% de las casas de los habitantes de la vereda cuentan con servicios de energía y acueducto, el mismo porcentaje se atribuye a la funcionalidad de las casas, pues la gran mayoría de sus habitantes las emplea para ser habitadas, sin embargo, se ha evidenciado el uso mixto de las mismas, pues en algunas funcionan restaurantes y tiendas (POT, 2000: 37).

Pese a las migraciones de personas procedentes de otras veredas en busca de oportunidades laborales, Runta ostenta una baja competitividad en las actividades de subsistencia realizadas por la gente y gran parte de sus pobladores carecen de altos recursos económicos. Estas variables de análisis orientan las dinámicas de migración campo-ciudad, lo que ha favorecido la replicación de una cultura rural al interior de la ciudad de Tunja, y en la que se conservan patrones de parentesco tradicional (POT, 2000: 2). Es así, como se comprende que las relaciones de parentesco entre los runtanos conservan patrones tradicionales y modelos de familia que permean

a la ciudad de Tunja y se manifiestan ampliamente dada la cercanía y las dinámicas de la relación campo-ciudad que brindan un panorama actual de la población de las veredas de Tunja en general y de la vereda Runta en particular.

### **1.3 El parentesco entre los campesinos del Altiplano Cundiboyacense: la unidad doméstica hoy**

Para entender detalladamente la estructura social de las comunidades rurales del Altiplano Cundiboyacense es menester comprender sus relaciones de parentesco y la forma en la que se ha organizado la experiencia de la población campesina de esta región del centro del país. Por lo anterior, se sabe que los campesinos de los Andes orientales dedican su vida a los trabajos agrícolas y ganaderos principalmente, siendo estas labores esenciales en su cotidianidad y en la vivencia de la vida diaria.

Se puede pensar, como alguna vez lo expuso Fals Borda en su texto *El hombre y la tierra en Boyacá. Bases sociológicas e históricas para una reforma agraria* (1957), que los pobladores rurales del Altiplano Cundiboyacense no pueden pensarse sin el vínculo que tienen con la tierra, vínculo que ha conservado tradiciones y formas de vida que ha resguardado como documentos vivos las imágenes de las escenas costumbristas de cómo habría sido la vida en esta región en los siglos pasados, no obstante, la vinculación del campesino andino con la tierra es determinante en la organización social de la comunidad.

La tenencia de la tierra entre los campesinos del altiplano se caracteriza por la predominancia del minifundio, la cual se ha determinado como respuesta a factores particulares como lo es la forma de explotación del medio y la presión poblacional (Sánchez, 2007: 73), es decir que el campesino de esta región posee una porción de terreno generalmente no superior a una o dos hectáreas en

las que cultiva y cría ganado pero cuya producción no supe las necesidades de su familia y, por ende, no compensa las necesidades de la unidad doméstica que habita esa porción de terreno, lo que implica muchas veces tener que vender la mano de obra o participar en otros trabajos fuera de la unidad doméstica y de la vida agrícola.

En consecuencia, la unidad doméstica es definida como el grupo de personas que integran un lugar de residencia común, en la que se educa y cría a los hijos y en la que se desempeñan labores de producción y reproducción de la sociedad (Rodríguez, 2002). Esta definición nos permite abordar la composición de las familias campesinas del altiplano, puesto que muchas estructuran sus unidades domésticas en torno a los abuelos o personas de mayor edad, y en los que suelen convivir varios núcleos familiares compuestos por personas de dos o más generaciones, lo que involucra a abuelos, hijas, hijos, descendientes de sus hijas e hijos, solteros y parejas.

La familia de los pobladores del Altiplano Cundiboyacense se ubica en lo que Virginia Gutiérrez de Pineda (1975) denominaría el Complejo Cultural Andino o Americano, del que forma parte el mundo campesino andino y el cual ha estado sometido a una intensa aculturación<sup>20</sup> de su población derivado de las influencias de origen hispánico, por lo que se consideran valores y formas de estructuración de la familia en torno a la tenencia del suelo y la importancia de la proyección religiosa sobre el modelo de familia. Por lo anterior, Gutiérrez de Pineda también divide a los pobladores del Complejo Cultural Andino en *Familia americana de intensa aculturación* y *Familia americana de escasa aculturación*, en la que, para la primera, se ubican

---

<sup>20</sup> La **aculturación** es comprendida como el intercambio de características culturales entre grupos de contacto de primera mano, intercambiando o mezclando elementos como alimentos, música, vestimenta, herramientas, idiomas, entre otros (Kottak, 2011: 46).

poblaciones que habitan la cordillera Oriental y pisos fríos y templados de algunas zonas de Santander, y para la segunda, se encuentran las comunidades indígenas que aún subsisten en la zona Andina del país. Es la familia americana de intensa aculturación la que participa mayormente de la conformación de las familias campesinas del Altiplano Cundiboyacense, y en la que se aprecian elementos como el madresolterismo, el amaño y el concubinato (Gutiérrez de Pineda, 1975), en la que encontramos madres solteras que se hacen cargo de los hijos sin la presencia del padre, en las que la pareja pone a prueba su unión durante un determinado tiempo de convivencia y en un momento en que uno de los conyuges, generalmente el hombre, estando casado convive con una nueva pareja respectivamente.

En este complejo cultural familiar se le atribuye una importancia significativa al matrimonio católico y la fe religiosa católica crea unas figuras de vital importancia en la familia como lo son el *padrino* y la *madrina* con respecto al *ahijado* en una relación denominada como *compadrazgo* dada entre los padrinos y los padres, por lo que los padrinos tienen un deber moral importante que es suplir las necesidades del ahijado si los padres de este llegan a faltar.

El mundo campesino andino es el heredero de una historia de mestizaje que combina elementos de la tradición indígena e hispánica cristiana que nos permite tener un panorama de la conformación familiar de las poblaciones rurales del altiplano. Este gran conjunto de población que forma parte de los Andes orientales de Colombia tiene en su origen ancestros indígenas y otros acusan un alto mestizaje de acuerdo con la ubicación geográfica de sus lugares de asentamiento (Sánchez, 2007: 63), pese a esto, el sistema de parentesco campesino del altiplano le da una importancia significativa a la familia, por lo que las unidades domésticas no se componen exclusivamente de una sola familia nuclear, sino de varias, la familia extensa incluye varios grupos familiares que consisten de tres o más generaciones (Kottak, 2011).

Es notable agregar que los sistemas de parentesco de las comunidades campesinas del altiplano no tienen la distinción entre primos cruzados y primos paralelos como en los sistemas de parentesco de algunas comunidades indígenas, por lo que los primos tanto por línea materna como por línea paterna pueden ser posibles cónyuges frente a un eventual matrimonio sin que esto signifique caer en un posible círculo de consanguinidad infranqueable. Esta distinción también es importante para comprender la filiación en la familia campesina del altiplano, esta se reconoce como de tipo bilineal, es decir que los hijos se reconocen miembros de la familia tanto del padre como de la madre, y los términos de parentesco son designados de acuerdo con el vínculo que tengan en la familia (Sánchez, 2007: 75), lo que se va construyendo tras el nacimiento de una nueva generación, es así que los términos son tío, tía, sobrino, sobrina, prima, primo, nieto, nieta, entre otros. Existe una diferenciación en relación con el género de los roles de hombres y mujeres en la familia, pese a que ambos intervienen en el mantenimiento de la unidad familiar, se identifica así la preponderancia de la familia patriarcal como modelo (Dunker, 2002).

Para el caso de la presente tesis, existe un consenso en la vereda sobre el origen de la enfermedad del “Sanfilippo”, a la que se le atribuye una carga hereditaria que la gente asume como consecuencia de los matrimonios consanguíneos, celebrados entre primos y primos hermanos principalmente como veremos más adelante, relaciones que suelen ser comunes en la familia campesina andina y que acusan una importancia crucial para comprender las pautas endogámicas en poblaciones rurales de esta zona del país.

En suma, es evidente que las poblaciones rurales no llevan un registro detallado de sus vidas, sin embargo, gran parte de sus conocimientos se conservan y transmiten de generación en generación, lo que se comprende por la tradición oral y la memoria colectiva de sus pobladores.

Los versos de la música campesina describen la cotidianidad de la gente del campo, y su vínculo inquebrantable con la familia y el territorio de las veredas, como se evidencia en el siguiente fragmento de la canción *Buenos días Campesino* (1998).

*[...] Buenos días campesino y campesina, florecitas que llevo en mi corazón con orgullo, con cariño y con respeto porque me lo han dado todo, porque me lo han dado todo para volverme canción.*

*Me saludas campesino a la familia y a todos en la vereda por favor y le dices que en mi libro de recuerdos cada uno me ha dejado su renglón.*

*Por Ahora campesino me despido y te ruego que, si no es mucho pedir, me consientas las maticas y el aljibe y a todos los animales que hay allí, es que todo amigo anda de luto y la vida no es sólo fatalidad y ella sabe que en tus manos también tiene, tiene otra oportunidad.* (Fragmento Canción: Buenos días campesino, Jorge Velosa, 1998).

Todo lo ya mencionado se evidencia en la música, en los versos, en las coplas, en la tradición gastronómica, en las prácticas asociadas a las labores agrícolas y de pastoreo, en las historias y conocimientos de los abuelos, entre otros aspectos que guardan una importante relación con la experiencia de la vida cotidiana del mundo campesino y en la identidad de éste.

## **Capítulo 2. Castigo o designio: incidencia de la vida religiosa y la enfermedad en las dinámicas internas de las familias de la vereda Runta y Tunja**

Uno de los aspectos que ha incidido en gran medida en la vida y la organización de las unidades familiares ha sido sin duda alguna la *religión*. Este tema suele ser un elemento recurrente en la experiencia cotidiana de las familias del Altiplano Cundiboyacense, pues facilita la interiorización de una serie de símbolos y significados que repercuten en la conformación de las unidades domésticas y a su vez es un factor que puede condicionar enormemente la práctica del matrimonio. En este capítulo veremos cómo se consolida la vereda Runta en torno a la construcción de la iglesia de Santa Bárbara y a su parroquia, así como las dinámicas de familias y pobladores del lugar y su transformación en el tiempo.

De la misma forma, se evidenciará cómo las enfermedades traídas por los europeos y las cuales eran desconocidas para los nativos propiciaron una reducción dramática de su población, lo que motivó a la iglesia y a la Corona a tomar medidas para evitar la desaparición de la población indígena, base de la economía agrícola del período colonial en el altiplano. No obstante, se discutirán las consecuencias de las epidemias, el rol de la iglesia, así como las percepciones sobre la enfermedad del Síndrome de Sanfilippo y la endogamia familiar a la luz de la perspectiva de sus pobladores, vale decir, percepciones en clave religiosa.

El presente capítulo discute la incidencia del fenómeno religioso entre las familias de la vereda, cómo la iglesia católica se constituyó en una institución que moldeó a la familia indígena de la región y cambió el régimen matrimonial de las comunidades prehispánicas por uno asociado al ideal cristiano a lo largo del altiplano, pero también en Tunja, con el objetivo de facilitar la evangelización e hispanización de la población nativa.

## 2.1. La construcción de la vereda en torno a la iglesia de Santa Bárbara en Tunja

Las veredas en Colombia han surgido como espacios de arraigo del campesinado, en las que se construye un tejido social y una territorialidad desde la que se mira al municipio y al Estado (D. Fajardo, comunicación personal). Suele ser un lugar de apropiación por parte de un grupo humano que comparte creencias y modos de sentir y actuar que los identifica y los agrupa en una colectividad, estableciendo vínculos afectivos y comunitarios significativos con la naturaleza y con sus vecinos más cercanos. De acuerdo con Darío Fajardo (comunicación personal, 2019), durante el período colonial se da el reconocimiento del sujeto campesino, por tanto, el mundo campesino nace con la colonia y las veredas surgen a partir de ese reconocimiento del campesinado.



**Imagen 2** Panorámica de la vereda Runta sector abajo, se aprecia la escuela de la vereda y la distribución de las unidades domésticas dispersas en las que pueden vivir hasta 7 personas.

**Fuente:** Fotografía propia.

La vereda Runta se constituyó con el paso del tiempo a partir de un grupo de personas – indígenas y mestizos principalmente, y en menor medida españoles pobres- que se establecieron

al sur del área urbana de la ciudad de Tunja, en áreas conocidas como *arrabales*<sup>21</sup>. En estos espacios alejados de los centros urbanos y de las plazas principales de Tunja se establecieron estancias, tenerías, curtiembres, molinos, tejares y sitios dedicados a oficios artesanales (Wiesner, 2012: 159), cuya mano de obra dependía en gran medida de la población indígena residente en los asentos de indios ubicados en la periferia de la ciudad.

Don Pedro González me comentaba sobre la extensión de la vereda, los lugares que ésta incluía y cómo la gente de la vereda acudía a la iglesia de Santa Bárbara para asistir a eventos religiosos como las misas o eucaristías:

*Sí, Runta iba hasta la iglesia Santa Bárbara. Pues la iglesia la hicieron los runtanos, la de Santa Bárbara, y ahí, y la propia iglesia de esta gente San Laureano, los runtanos, que esa es la más antigua de aquí de... de aquí de Tunja, la de San Laureano. Después se hizo la iglesia de Santa Bárbara y ahí era de para arriba todo eso que era donde llamaban Runta. Santa Bárbara era nuestra parroquia allá vamos a la misa[...]" (Pedro González, abril de 2019).*

El conocimiento espacial de don Pedro pervive con cierta lucidez pese a la fragilidad de su memoria, según su relato la vereda Runta se extendía hasta la iglesia de Santa Bárbara ubicada hacia el sur de la ciudad de Tunja, abarcando áreas que anteriormente eran suburbanas o rurales, pero que fueron siendo pobladas hasta llegar a constituir barrios importantes de esa parte del sur de la ciudad. No obstante, los runtanos habían formado parte, y aún se sienten parte, de la

---

<sup>21</sup> Se conoce con el nombre de *arrabal* a los espacios habitados en las periferias de las ciudades, los cuales carecen de traza o plan urbanístico, hay una baja densidad demográfica y cuyos pobladores poseen bajos recursos socioeconómicos (Wiesner, 2012).

parroquia de Santa Bárbara, pues estos cumplieron un rol importante en el surgimiento y edificación de la iglesia.

*"Santa Bárbara la hicieron los runtanos, y todo eso es lo que le digo yo que todo eso era Runta" (Pedro González, abril de 2019).*

El hecho de que la construcción de la iglesia fuese llevada a cabo por pobladores de la parroquia de Santa Bárbara, y por ende asumida por pobladores de Runta, implicaba que sus constructores en el futuro se identificarían y asistirían con regularidad a misa a la iglesia de Santa Bárbara, esta constitución de la vereda en torno a la parroquia se registra desde el momento de edificación de la misma, pues por documentación de archivo se evidencia que la vereda comenzó a constituirse como tal desde el año de 1623 (Monastoque, 1984) cuando se organizó la parroquia de Santa Bárbara y la ciudad de Tunja fue dividida en tres parroquias que agrupaban y a su vez tenían a cargo 43 cuadras y 145 casas próximas a la parroquia (p. 173).

Doña Leopoldina Ayala Vargas, una mujer de 53 años nativa de la vereda, coincide en su relato con lo dicho por don Pedro, pues la vereda abarcaba una gran extensión de lo que ahora es el área urbana de Tunja, y la cual se ha poblado y de los cuales han surgido los barrios importantes del sur de la ciudad.

*Como le digo Runta venía desde el centro, y entonces, como han venido construyendo mucho, entonces empezaron que el barrio Libertador, que el barrio San Carlos, que el barrio San Francisco y ahí así, Runta ya queda muy poquito. [...] Sí, ya es muy poquita, sí porque eso venía desde la iglesia de Santa Bárbara, desde allá. (Leopoldina Vargas, abril de 2019).*

Doña Leopoldina, una mujer que ha nacido y ha vivido toda su vida en Runta, conoce la vereda con precisión, en su relato reconoce la gran extensión que poseía la vereda, ese conocimiento ha facilitado la comprensión de la geografía social de la vereda. La importancia de ese conocimiento geográfico de la vereda también es un elemento de especial consideración porque constituye el lugar en el que se desenvuelve la vida cotidiana y se expresan valores que personas de otras veredas o pueblos pueden poner en riesgo como se verá más adelante.

Por lo anterior, el conocimiento espacial de la vereda por parte de la gente responde fielmente a las geografías sociales que con el tiempo se van forjando, permitiendo el desarrollo de prácticas y dinámicas importantes en la cotidianidad de sus habitantes, estas nociones geográficas y territoriales

de la vereda favorecieron que sus habitantes arremetieran contra personas externas cuando estas rondaban sus límites y zonas aledañas, de esta forma se construyeron fronteras sociales muy férreas.

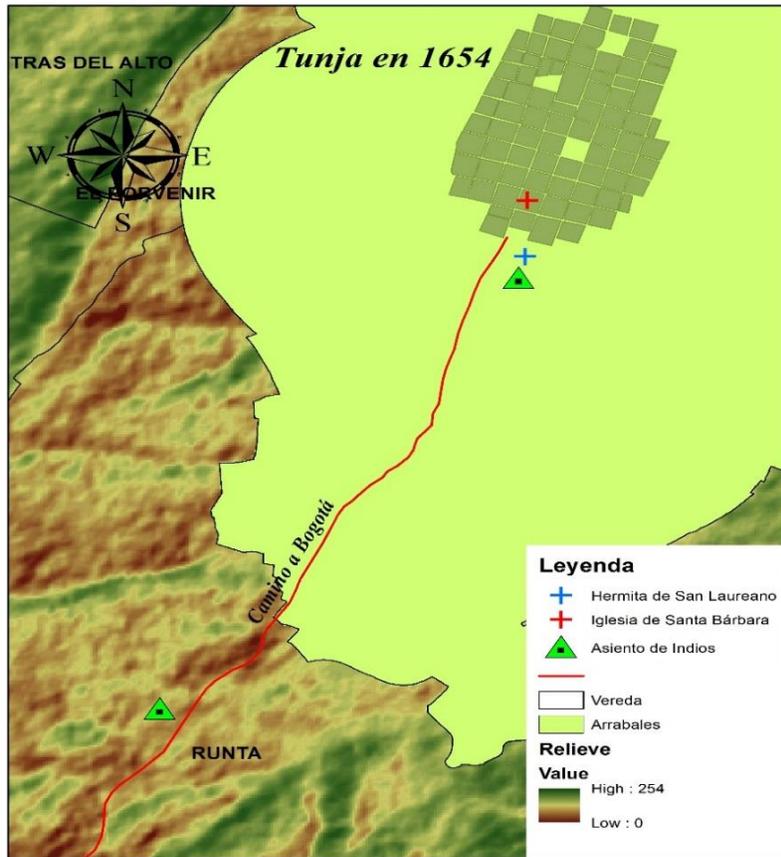
Es así como la parroquia de Santa Bárbara, que para la época de su construcción se ubicaba al límite de la parte urbana del sur de la ciudad, constituía una de las parroquias de mayor importancia, la cual estaba poblada en su mayoría por población indígena y mestiza. La tesis de doctorado del profesor Luis Eduardo Wiesner titulada *Ciudad y poder en la Provincia de Tunja en los siglos XVI y XVII* (2012) menciona que los indígenas poblaban principalmente la



**Imagen 3.** Fachada de la iglesia de Santa Bárbara ubicada hacia el sur de la plaza principal de la ciudad, desde la parroquia se forjó la vereda en torno a esta parroquia. **Fuente:** (Wikipedia, 2011).

parroquia de Santa Bárbara y que más hacia el sur, en una pequeña iglesia conocida como ermita de San Laureano se hallaba un núcleo indígena aislado que se dedicaba a labores de granjería y obraje, así como otro asiento de indios situado hacia el suroeste que se ubicaba en el sitio denominado “Runta” y que ambos asentamientos subsistían para el año de 1654 (p. 157), ambos asentamientos de indios se ubicaban en lugares donde se conoce que la vereda se extendía y en la que aún forman parte de su jurisdicción (.

Mapa 3).



Se aprecia hacia el sur de la ciudad la ubicación de la iglesia de Santa Bárbara y los asientos de indios reportados para el sector. **Fuente:** Elaboración propia con base en datos de Wiesner, 2012.

**Mapa 3. Reconstrucción del mapa de la ciudad de Tunja en 1654**

El límite suburbano de la parroquia de Santa Bárbara era una zona rural que poseía estancias y tenerías en las que se desarrollaban labores agrícolas, ganaderas y de curtiembres, además, también se situaban el depósito de agua de la ciudad, un tejero y un hospital (Wiesner, 2012).

El régimen de encomienda instaurado en el siglo XVI constituyó una institución ideal y ventajosa para el encomendero, pues éste se enriqueció y aumentó su poder, de esta forma surgió la diferenciación y la desigualdad en la ciudad que condenó a quienes habitaban espacios considerados exclusivos para la élite y espacios para personas de “castas” más bajas. El orden impuesto por la encomienda dispuso del control de los indígenas a quienes se les requería para el trabajo en las casas, haciendas y estancias que los encomenderos disponían tanto en la ciudad como fuera de esta. Los encomenderos tenían pocas casas en la parroquia de Santa Bárbara, pero poblaban en su mayoría las cuadras que rodeaban a la plaza mayor (Wiesner, 2012:157), esa distribución también provenía de las disposiciones que la Corona otorgó a los primeros conquistadores.

Esta distribución del espacio permite entrever una suerte de segregación socio-espacial que se basa en el patrón de residencia de centro-periferia, en la que el centro es el lugar de congregación de los solares y casas de los vecinos españoles blancos, así como de los poderes ejecutivo, administrativo y eclesiástico, y la periferia es el lugar de residencia de población indígena, mestiza y negra de la ciudad, excluida de labores administrativas, políticas o religiosas (Therrien, 1996). Es posible que este modelo de segregación se haya trasladado al terreno de las relaciones familiares y al establecimiento de matrimonios al menos entre población indígena, se sabe que los vecinos españoles poblaban en los alrededores de la plaza Mayor, las iglesias y los conventos. No obstante, esa segregación no era estrictamente rígida, de hecho, tanto españoles

como indígenas eran casi igualmente numerosos y el espacio urbano repleto tanto por españoles como por indios y personas de otras “castas”.

Localización	Españoles	Indios	Casta						Total
			Esclavos	Negros	Mulatos	Morenos	Mestizos	Criollos	
Espacio Urbano	2368	1926	99	140	110	84	74	7	4808
Espacio Suburbano (Estancias hacia el barrio de Sta. Bárbara)	12	165	2	1					180
<b>Total</b>	2380	2091	101	141	110	84	74	7	4991
Porcentaje %	47,72	41,92	2,03	2,80	2,20	1,68	1,48	0,14	100

**Tabla 2. Población de Tunja 1620**

Se muestra la población localizada en el espacio urbano de Tunja, en el que la población del área urbana es mayormente de composición española, mientras que en el espacio suburbano de Santa Bárbara se ubicaba una mayoría indígena. **Fuente:** Wiesner, 2012.

Hay registro de grupos indígenas que asistían en las labores de una hacienda de doña Isabel de Godoy, quien era hija del fundador de la ciudad, y que se ubicaba en el límite suburbano de la parroquia de Santa Bárbara, quienes, además, compartían parentesco, pues se dice que había 23 hombres y 25 mujeres, todos indios de una misma familia: un matrimonio, dos madres, cada una con un hijo; una abuela y su nieto; un padre y su hijo, y un indio principal o cacique (don Carlos); unos eran jóvenes, otros adultos, y entre ellos un hombre “viejo” (Wiesner, 2012:158). Se destacan otras estancias en el límite suburbano de la parroquia de Santa Bárbara, pero llama la atención una en particular que era propiedad de don Juan González en la que habitaban 2 indios y 1 india, sobresale esta estancia fundamentalmente porque el apellido González es hoy uno de los apellidos más frecuentes en la vereda.

Es así como la organización socio-espacial de Tunja en torno a una plaza central implicaba la concentración de la preeminencia de ciertos grupos que ostentaban el poder económico,

religioso, social y político. La iglesia transformó paulatinamente la estructura familiar de las comunidades que habitaban Tunja, permitiendo ello una mayor y con más rápida hispanización de la población indígena de la ciudad, pese a la numerosa población indígena en los espacios suburbanos que era superior a la población española.

## **2.2. Políticas eclesiásticas y epidemias en la vida colonial: su incidencia en el matrimonio endogámico**

Las familias nativas de Tunja afrontaron momentos críticos tras el contacto con los españoles, las improntas más significativas se evidenciaron en los cambios en la vida religiosa, en la organización social, los patrones de asentamiento y en las enfermedades traídas por los europeos desde puertos como el de Cartagena (Michael, 2002). Tales eventos se confabularon durante el período colonial, cuando la instauración de la fe católica en la ciudad y los continuos brotes epidémicos de enfermedades como la viruela, el sarampión, el tifus o la gripe (Ver Tabla 3) se cobraban numerosas vidas en la provincia de Tunja en períodos relativamente cortos (Colmenares, 1997; Michael, 2002; Gutiérrez, 2007) y las cuales incidían en el imaginario y el destino de la vida familiar.

Los sucesivos acontecimientos traumáticos vinculados a estas epidemias diezmaron a la población nativa originando rupturas en la organización social de los nativos, por lo que cambió la dinámica de configuración de las familias indígenas de Tunja, las cuales atravesaron tiempos difíciles que repercutieron significativamente en su conformación (Michael, 2002; Gutiérrez, 2007).

La importancia de la vida religiosa en Tunja es anterior a la llegada de los ibéricos, el trasfondo religioso indígena nos permite comprender que en las poblaciones muiscas se había incorporado

un acervo de formas religiosas de alta complejidad (Gutiérrez de Pineda, 1975: 36). Ante esto, la iglesia logró incorporarse paulatinamente y con cierta eficacia en las poblaciones indígenas que poblaban el altiplano, la aculturación ejercida por la iglesia católica no tuvo mayor resistencia por parte de la población nativa, con lo cual se logró proyectar el fenómeno religioso de forma sosegada sobre la población indígena (Turbay, 2012).

**Tabla 3. Epidemias de viruela en Tunja Siglo XVII**

Año (Siglo XVII)	Mes	Año (Siglo XVIII)	Mes
1618	Febrero - mayo	1757	Abril
1619	Marzo - abril	1766	Diciembre
1620	Febrero	1783	Enero
1621	Marzo		
1630	Noviembre		
1632	Marzo		
1633	Junio – octubre		
1647	Marzo		
1648	Julio		
1649	Marzo – mayo		
1651	Agosto y Diciembre		
1652	Enero y junio		
1674	Febrero		
1676	Marzo		
1677	Febrero		
1688	Abril		
1690	Abril		
1692	Septiembre		
1693	Enero		
1694	Enero y Diciembre		

Se muestra la relación de los meses y los años en que sucedieron las epidemias de viruela en Tunja, se aprecia su endemismo y los brotes continuos en períodos relativamente cortos. **Fuente:** Gutiérrez, 2007.

Lo anterior se consiguió tras otorgar beneficios a jefes y caciques principales, así como un trato diferencial a los mismos en cuanto a disposiciones y dádivas en forma de solares y casas en las áreas urbanas de las ciudades y pueblos a los caciques indígenas. Por lo anterior, la religiosidad muisca sufrió una transformación rápida e impasible en las ciudades del Nuevo Reino de

Granada, aunque en las zonas rurales sobrevivieron prácticas religiosas indígenas hasta bien entrado el siglo XVII (Correa, 2004; Turbay, 2012), esto comprueba que en las ciudades el proceso de aculturación de la población indígena fue mucho más acelerado que en las zonas rurales y que la religiosidad muisca sufrió un cambio significativo y profundo (Langebaek, 2005).

Lo anterior es evidencia de que la ocupación española repercutió en las creencias y prácticas religiosas, pero ese contacto también se evidenció en el intercambio biológico del que advertía con anterioridad gracias a los virus traídos del Viejo Mundo. Los cien años posteriores a la Conquista fueron dramáticos para la población nativa por cuanto se produjo una reducción significativa de la población indígena producto de epidemias de viruela, influenza y sarampión, por mencionar a algunas, para las que los indígenas no habían desarrollado anticuerpos (Michael, 2002). Estas enfermedades ocasionaron pérdidas de población importantes que no pasaron inadvertidas en los documentos coloniales y las cuales dan pie para afirmar que entre los años 1537 y 1636, la población india de la región cayó en casi un 80%, de casi 230.000 en vísperas de la Conquista a un exiguo 47.554, cuando Juan de Valcárcel condujo su visita en el siglo XVII (2002: 35).

La primera peste mortífera que se registró en las provincias de Santafé y Tunja aconteció en septiembre de 1559, como lo constata el juez de Santafé de Bogotá Juan de Penagos en una carta dirigida al Consejo de Indias en España, en su carta, el magistrado afirmaba que la peste se había cobrado la vida de 40.000 indígenas de las provincias de Santafé y Tunja (Michael, 2002: 14). En años posteriores se documentaron nuevos brotes epidémicos sólo para la provincia de Tunja, y en esta ocasión la mortandad fue muy alta, pasando en un período de cien años de 230.000 indígenas a menos de 50.000 (2002: 14). La elevada mortandad no tuvo precedentes y las

consecuencias fueron inmediatas, los reiterados brotes dejaron una huella en estas poblaciones que no fue subsanada en años posteriores.

Se ha planteado que la población nativa de Tunja nunca se recuperó debido a las consecuencias secundarias de enfermedades como la viruela, el sarampión y las paperas que ocasionaron infertilidad entre la población masculina, así como abortos en mujeres embarazadas (Michael, 2002: 36), lo que repercutió en las tasas de natalidad que impidieron un aumento considerable de la población en los años siguientes. Esta situación, aunada al estancamiento de la vida social y el desarrollo económico de la ciudad (Wiesner, 2012), favorecieron una dinámica de crecimiento demográfico lento, que incluso se mantuvo hasta tiempos recientes. Fue sólo hasta el siglo XIX y comienzos del XX que hubo un progresivo crecimiento de las tasas de natalidad en el departamento de Boyacá, aunque dicho ascenso siguió siendo moderado como se aprecia en las cifras del censo nacional del año 2005.

**Tabla 4. Episodios de brotes epidémicos en Tunja**

<b>Año</b>	<b>Epidemia</b>
1558	Viruela y Sarampión
1568	Influenza
1587	Influenza
1607	Viruela
1617	Sarampión
1621	Viruela

<b>Año</b>	<b>Epidemia</b>
1633	Tifo
1648	Viruela
1652	Viruela
1674	Viruela
1677	Viruela
1688	Viruela
1693	Viruela
1757	Viruela
1766	Viruela

La tabla permite ver los años en los que se dieron brotes epidémicos de viruela, sarampión, influenza y tifo en la provincia de Tunja. Se aprecia el endemismo de las enfermedades.

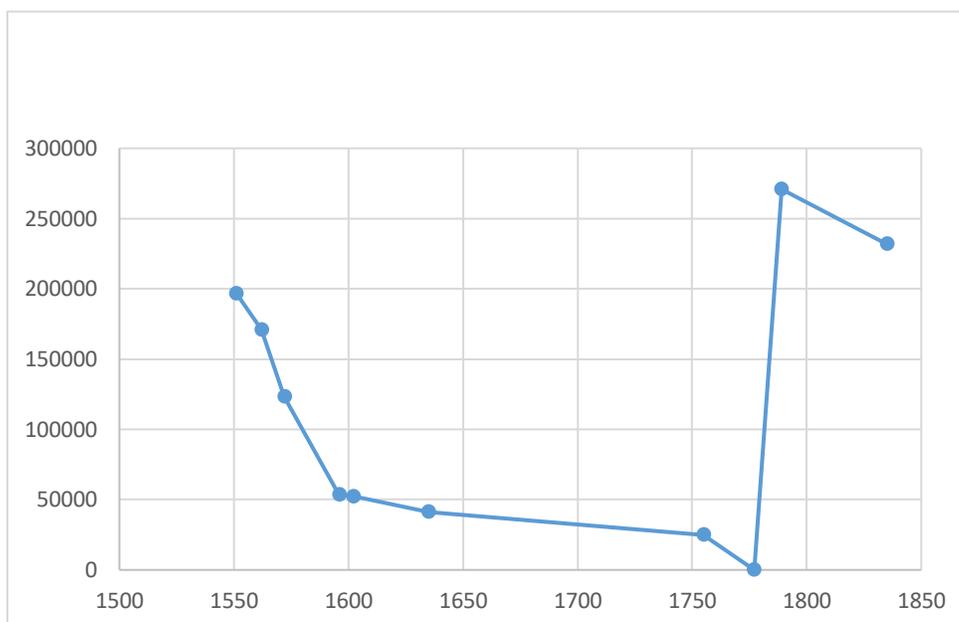
**Fuente:** Elaboración con base en Michael, 2002 y Gutiérrez, 2007.

La preocupación por el rápido despoblamiento de la provincia de Tunja fue advertida en las visitas realizadas a la Provincia en los primeros cien años posteriores a la Conquista, así como por autoridades coloniales y encomenderos, aunque se presume que estos últimos mintieron a cerca de los indios que tenían al servicio de sus encomiendas con el objetivo de evitar que, en la repartición de indígenas ordenada por el rey en 1548, les quitaran parte de sus indios sujetos (Colmenares, 1997).

El descenso demográfico tan dramático que sufrieron las provincias de Tunja y Santafé implicó un despoblamiento generalizado de varios pueblos del altiplano en un período de cien años

(1537-1636), por lo que el riesgo de extinción de la población nativa no podía ser descabellado. Sin embargo, el fenómeno del despoblamiento también atendió a situaciones de otra naturaleza como migraciones y ocultamiento de la cifra real de indígenas tributarios que tenían a su mando los encomenderos de la provincia (Michael, 2002), lo cierto es que el descenso demográfico fue un fenómeno con repercusiones a largo plazo que no pueden ser ignoradas.

**Gráfica 3 . Población total de la Provincia de Tunja de 1551-1835**



La gráfica muestra la correlación entre población y años, se aprecia un progresivo descenso poblacional de 1550 a 1640 aproximadamente, los datos son para la provincia de Tunja, mas no únicamente para la ciudad.

**Fuente:** Elaboración a partir de datos de Silvestre, 1887; Colmenares, 1997; y Michael, 2002.

La debacle demográfica de las provincias de Santafé y Tunja, entre otros factores, estimuló el establecimiento de la institución del resguardo, esto con el objetivo de lidiar con el doble propósito de proteger a la población indígena y a su vez controlar la explotación de su mano de obra, es decir, el resguardo obraba como un factor discriminador y segregacionista que buscaba proteger a los indígenas de las perturbadoras influencias exteriores, particularmente de los grupos blancos, mestizos y negros, con lo cual se creía conservar a los indígenas en condiciones

favorables para el trabajo y la tributación al régimen colonial (González, 1992: 14). La institución del resguardo favoreció la posibilidad de organizar a los grupos indígenas en un terreno de naturaleza comunal que concentraba a la población en un mismo espacio.

Es ampliamente conocido que la iglesia alentó la creación de resguardos y pueblos de indios por la facilidad que esto significaba para el adoctrinamiento y la obtención de mano de obra para los requerimientos económicos de las ciudades españolas recién creadas en suelo del Nuevo Reino de Granada (Wiesner, 2012). Esta dinámica, aunada a la concentración de indígenas en asentamientos de indios se consideraba que permitiría lidiar con el despoblamiento generalizado que se estaba dando en el altiplano desde 1558 con la mortandad de la primera gran peste. De esta forma, la preocupación de la Corona y de la iglesia se concentró en aislar a la población indígena lejos de la corrupción y la depravación que, según ellos, podían transmitir los españoles, negros, mestizos y demás grupos externos.

Cabe destacar los cambios en el régimen matrimonial implementados por los concilios llevados a cabo por la iglesia católica, los cuales acordaron modificaciones, entre otras cosas, al sacramento del matrimonio. En el Concilio de Trento de 1563 se definieron nuevas normas y doctrinas sobre las que se debía regir el sacramento del matrimonio católico, se acordó prohibir conductas consideradas pecaminosas como la poligamia –común en la sociedad muisca-, el adulterio, el divorcio y los matrimonios de personas con cierto grado de parentesco (Turbay, 2012); de la misma forma, se reafirmó el matrimonio monógamo y se dio autoridad a los obispos para otorgar dispensas que permitieran la realización de matrimonios entre personas con segundo y tercer grado de parentesco, dando, al parecer, visto bueno a los matrimonios entre primos.

El papel de la iglesia frente a una regla de matrimonio de carácter endogámica **étnica** fue más bien laxo, porque, aunque ciertamente se condenaban las uniones entre parientes de grados

cercanos, así como el incesto que era una práctica castigada, se podían conferir concesiones para que primos e incluso primos hermanos pudiesen contraer matrimonio. De esta forma, lo planteado en el concilio de Trento de 1563 fue enfatizado en el Sínodo diocesano de 1606 y en el Primer Concilio Provincial de Santafé en 1626 (Turbay, 2012:67), lo que introdujo modificaciones y nuevos acuerdos sobre el matrimonio católico en el Nuevo Reino de Granada. En cierta forma, los matrimonios endogámicos fueron exhortados por la iglesia, y esto se evidencia claramente en los testamentos y documentos de archivo.

Pese a que la *endogamia* es un concepto empleado en la antropología y en la biología para designar la unión entre personas de un mismo grupo social o categoría para la primera, y de uniones entre grupos emparentados genéticamente para la segunda, para el caso de la antropología este término hace referencia a una regla socialmente establecida y aceptada por una comunidad o grupo social, lo que resulta ventajoso para los intereses derivados de esta forma de organización de la vida familiar y conyugal impulsada por las políticas eclesiásticas.

La evidencia que se ha barajado proviene del hecho que la mayoría de las relaciones entre españoles e indígenas difícilmente eran formalizados por medio del sacramento del matrimonio católico, por lo que los indígenas se casaban entre ellos mismos (Turbay, 2012), aunque era mucho más frecuente encontrar uniones de hecho entre un hombre español con una mujer indígena, mientras que la unión de un hombre indígena con una mujer española era ciertamente imposible, lo anterior se evidencia en los testamentos los siglos XVI y XVII tanto en la ciudad de Santafé como en la ciudad de Tunja, en los que hay evidencias de indias que tuvieron hijos con españoles, pero no existen casos de indios que tuvieron hijos con mujeres españolas (P.62). De esta forma, la intensa labor de evangelización que se llevó a cabo en el Altiplano Cundiboyacense implicó que los indígenas se casaran entre ellos mismos y que las parejas

amancebadas<sup>22</sup> fueran perseguidas, pues contrariaban las políticas eclesiásticas en lo referente al matrimonio católico.

Pese a que la endogamia era un comportamiento preferido por la iglesia gracias a que facilitaba labores como la evangelización de la población indígena y la concentración de la mano de obra, este fue un comportamiento que tuvo sus matices en distintos pueblos del altiplano, aunque en la mayoría de las políticas de evangelización era el ideal. Por lo anterior, los registros enseñan alta tasa matrimonial y elevada endogamia, tanto étnica como geográfica. Es decir, en estos pueblos había pocos solteros, se casaban pronto, y siempre con otro indígena del mismo pueblo (Rodríguez, 2004: 255).

El análisis de archivos parroquiales llevado a cabo por la investigadora Sylvia Broadbent (1964) en los pueblos de Sopó, Gachancipá, Guatavita y Chocontá encontró indicios de matrimonios endogámicos de población indígena, uno de los documentos menciona lo siguiente:

*[...] ... despose y bele a martin nibia de la parte de don miguel con leonor de la mesma parte... (APS<sup>23</sup>, julio 22 de 1638) (Como se cita en Broadbent, 1965).*

En otros documentos, esta vez de Gachancipá, se menciona que:

*[...] ... despose ... y vele a fran.co de la parte de don luis y a maria de la misma parte... (APGc<sup>24</sup>, B1 :L1 :f.107v/febrero 15 de 1671) (Como se cita en Broadbent, 1965).*

---

<sup>22</sup> El término *amancebamiento* hace alusión a la práctica en la que un hombre y una mujer mantienen relaciones sexuales y de pareja sin estar casadas entre ellas. En realidad, esta fue una práctica muy común durante el período colonial, lo que favoreció un acelerado mestizaje de la población (Turbay, 2012).

<sup>23</sup> Archivo Parroquial de Sopó.

<sup>24</sup> Archivo Parroquial de Gachancipá.

*[...] ... Matheo hijo de Clara y de Pedro de la parte del casique con fran.ca hija de Juana Viuda de la misma parte... (APGc<sup>25</sup>, B1 :L1 :f.100v/febrero 21 de 1689).*

Las citas anteriores son evidencia para la investigadora de uniones endogámicas, no obstante, sus observaciones contemplan una endogamia de naturaleza geográfica, pues hace alusión a la “parte” de un pueblo, es decir, que se refería a uno de los muchos asentamientos o unidades domésticas que podía tener un mismo pueblo, no obstante, el término *parte* también es empleado para designar a una categoría social, aunque la referencia a *parte* como asentamiento nos permite comprender la endogamia como una dinámica con una trascendencia a nivel “geográfico” más no entre, quizás, una misma familia o grupo local. No obstante, Broadbent también encontró evidencias de matrimonios de carácter exogámico en los archivos parroquiales de los pueblos mencionados, en las que se evidencian uniones entre personas de distintas partes y pueblos.

*[...] ...salvador y Luisa su muger el marido deste p.o de la parte de don luis y la muger natural de fuquene... (APGc: B1: L1: f.100v/[13 de febrero de 1652]) (como se cita en Broadbent, 1965)*

En otro se menciona:

*[...] ...vele... a diego averrador del Pueblo de Gacheta de la parte de saque con Vrsula natural de Guatauita de la parte de Tuneche... (APGt<sup>26</sup>: f.202r/[enero 24 de 1656]) (como se cita en Broadbent, 1965).*

Los autores que han estudiado la familia y el matrimonio en el período colonial (Broadbent, 1964; Gutiérrez de Pineda, 1975; Gamboa, 1997; Rodríguez, 2004; Turbay, 2012; Silva, 2013)

---

<sup>26</sup> Archivo Parroquial de Guatavita

han coincidido en aceptar que para el Altiplano Cundiboyacense y Santander los matrimonios de carácter endogámico eran la norma, y estos matrimonios eran celebrados y propiciados por la iglesia. Siguiendo a Germán Colmenares (1997), los encomenderos incidieron en la restricción de la residencia matrilocal de la población tributaria, y de la misma forma, también restringieron los matrimonios exogámicos, puesto que esto implicaba la posibilidad de la pérdida del tributo de un indio adulto (p. 6).

No obstante, el estudio de los testamentos indígenas de Tunja de los siglos XVI y XVII evidencia que el amancebamiento y el madresolterismo fueron prácticas comunes entre la población indígena de la ciudad (Silva, 2013). La convivencia por fuera del matrimonio era una práctica perseguida y considerada delictiva, tanto hombres como mujeres contraían matrimonio varias veces en sus vidas, y estos matrimonios por lo general no eran interétnicos, lo común fue la pareja indígena (Silva, 2013: 153). El estado civil de la población indígena se debatía entre estar casado, soltero o viudo, y en los testamentos se evidencian indígenas que se encontraban con frecuencia en una de estas posiciones.

La tendencia a la endogamia en la Tunja colonial probablemente se efectuaba bajo la separación de dominador y dominado en base a las supuestas diferencias de “castas” existentes entre los vecinos de la ciudad –españoles, mestizos, indígenas y negros- lo que permitía y favorecía los matrimonios endogámicos de español con española, indio con india, negro con negra, aunque en la práctica las barreras entre la población indígena no solían ser impermeables como lo han demostrado los testamentos indígenas tanto en Tunja como en Santafé (Turbay, 2012; Silva, 2013). Para el caso de las élites se sabe que las alianzas matrimoniales se realizaban para conservar el estatus y aumentar las riquezas, o para forjar alianzas políticas (Gamboa, 1997).

Es evidente que durante el período colonial hubo una transformación significativa de las costumbres matrimoniales de las comunidades indígenas muiscas que habitaban los Andes orientales de Colombia (Rodríguez, 2004; Turbay, 2012; Silva, 2013), quienes, a través de un proceso de hispanización muy acelerado incorporaron los mandatos eclesiásticos e incluso encontraron formas alternativas de organización de la vida familiar y conyugal. El matrimonio sacramentalizado en el Concilio de Trento adquirió una rigidez insoportable para la tradición de unión sexual y familiar entre los muiscas. Era incompatible con la poliginia practicada por la élite masculina y con la poliginia eventual de toda la comunidad (Silva, 2013: 157). La iglesia promovió arduamente el matrimonio cristiano entre la población indígena; y los funcionarios coloniales y las autoridades eclesiásticas veían como ideal y deseable la práctica del matrimonio entre indígenas.

Se podría decir que la endogamia en la Tunja colonial fue un efecto colateral de la disminución de la población nativa que sustentaba la economía de aquella temprana ciudad, así como de otros pueblos de esta provincia y de la provincia de Santafé. Esta reducción demográfica tuvo una respuesta por parte de la Corona y de la iglesia católica, las cuales congregaron a los indígenas en resguardos, pueblos y asentos de indios<sup>27</sup> con el objetivo de favorecer la evangelización de la población, la explotación de su mano de obra y a su vez implementar el matrimonio católico entre los indígenas con la finalidad de incrementar nuevamente la población nativa perdida debido a las epidemias que azotaron a esta región, rescatando a su vez el estricto sentido

---

<sup>27</sup> Cabe recalcar un elemento que no se puede dejar de lado, y está relacionado con que la política segregacionista del período colonial entre indígenas y españoles no fue exclusivamente de carácter religiosa, la dominación española de la población indígena también se sustentó en un sistema político que buscó la creación de dos repúblicas: “la República de Españoles y la República de Indios”, orientando así la segregación espacial de indígenas y españoles, los primeros, bajo el mando de un encomendero fueron congregados inicialmente en pueblos de indios, mientras que los segundos habitaban las ciudades y plazas principales de las mismas (Morner, 1963).

endogámico que investigadores como Pablo Rodríguez (2004) le han imprimido a las uniones matrimoniales en lugares densamente poblados como Santafé y Tunja.

### **2.3. El Síndrome de Sanfilippo para los runtanos: castigo o designio**

El recorrido histórico que hemos explorado sobre la vereda y sobre la región de Tunja se considera importante para comprender las transformaciones de la familia en el altiplano, y este trasfondo será excepcional para entender las percepciones de los residentes de la vereda Runta en lo referente al matrimonio y a la enfermedad del síndrome de Sanfilippo, la enfermedad hereditaria que ha prevalecido debido a la persistencia de matrimonios entre miembros de esta vereda. Este recorrido, pues, intenta rescatar la importancia histórica y antropológica, como lo hizo en su momento Virginia Gutiérrez de Pineda (1975), que ha tenido la institución de la familia en Colombia, con el particularismo propio de cada unidad doméstica.

Entre los runtanos hay un consenso sobre el origen de la enfermedad del Síndrome de Sanfilippo, se atribuye su alta incidencia a los matrimonios entre parientes, sin embargo, pese a la medicalización de los saberes y creencias de la gente, y por ende del conocimiento mismo de la enfermedad, las nociones sobre la aparición de la enfermedad responden en algunos casos a castigos divinos o a “designios de Dios”, dependiendo de a quién se le pregunte.

Pese a que los registros de la enfermedad en tiempos coloniales son nulos, considero que esto no implica que no hayan existido casos para la época, simplemente que la enfermedad no se conocía con el nombre con el que se conoce hoy. No obstante, una de sus principales características es la mortandad del paciente a temprana edad, pues muchos de ellos llegan con dificultad a la segunda

década de vida y más aún a la tercera; y esto dificulta su búsqueda en fuentes históricas y arqueológicas confiables. No obstante, el cuadro patológico de la enfermedad y el saber biomédico asociado a ello convive con las nociones y concepciones populares de la gente.

Doña Leopoldina atribuía claramente que la aparición de la enfermedad del Síndrome de Sanfilippo era producto de uniones matrimoniales entre parientes o consanguíneos. Ella manifestó su preocupación con respecto a vecinos que tenían a sus niños enfermitos de ese “mal”:

*Hay bastantes niños enfermitos. [...] Eso dicen que es por casarse entre primos, juntarsen entre primos, es debido a eso.*

El mecanismo teleológico por el que los niños desarrollaran la enfermedad y se mostraran “enfermitos” había sido la intrincada consanguinidad de sus padres, y la evidencia de su relativa frecuencia en algunos de sus vecinos comprobaba que las consecuencias procedían de el “juntarse entre primos” y de la dinámica de la organización familiar en torno a personas emparentadas.

Sobre el modo en que se adquirió la enfermedad, doña Leopoldina menciona que:

*"Sí acá hay harto esa enfermedad, [...] Diana una compañera, ella también, tuvo dos niñas así, osea en esa familia ha habido muchos porque hubieron dos, tres tías que tuvieron hijos así esa enfermedad, tres hermanas tuvieron esa. Y después en una hija de una de ellas de las de que tuvieron sus hijas así, también ella tuvo dos hijitas así ya se le murió una, murió de veintiún años, y la otra ahorita tiene como dieciocho años creo, jum y ahí al ladito ahí vive otra que también tiene otro niño así y allá arriba vive otra también con otro niño así."*

Aunque la enfermedad se presenta como una consecuencia notable de las uniones matrimoniales entre primos y primos-hermanos, hay un interés porque se lleven a cabo estos matrimonios incluso aún hoy. Los matrimonios responden a unos intereses y motivaciones, al respecto de lo que diría Levi-Strauss (1969), es que las alianzas matrimoniales no unen individuos sino a colectividades, detrás de un matrimonio hay un grupo más grande de personas, un colectivo. No obstante, esto aún no determina quiénes son los grupos autorizados para casarse. La perspectiva de que los matrimonios consanguíneos no tienen un rol negativo para la gente, puesto que esto implica matrimonios con gente conocida y posible, parece ser contradicho por el discurso biomédico. No obstante, los matrimonios entre primos pueden de hecho evitar posibles casos de incesto, los cuales sí son realmente sancionados y mal vistos socialmente.

Pese a lo expuesto doña Leopoldina, así como sus vecinos y vecinas, no le reduce importancia a la enfermedad, por el contrario, es una preocupación, pero, como veremos, es una preocupación que hay que afrontar pues se defienden otros intereses detrás de las uniones consanguíneas. La impasividad de la vida cotidiana de los rumanos sobre cuyos hijos ha recaído el Síndrome de Sanfilippo padecen las consecuencias de una vida difícil con preocupación y con impotencia a su vez.

Como lo expresaba Virginia Gutiérrez de Pineda (1975), el campesino ha engendrado una cierta quietud frente al campo de la salud, pues es este finalmente quién se acoge a la voluntad divina y espera a que “si está de Dios” se pueda salvar del mal que se padece o, por el contrario, se muere el paciente sin recursos, el cual solamente espera el designio final de la voluntad divina. Basándose en la premisa fundamental de que es Dios quien da la vida, es quien la quita, y fuera de esta decisión dual, sólo queda esperar la suerte, contando, quizás, únicamente con el apoyo de los familiares más cercanos.

Aunque preocupa que los hijos nazcan con taras hereditarias, realmente se considera que es un mal necesario, pues no es un pecado mortal casarse con una persona emparentada, particularmente con un primo, pues esto era, al menos durante un tiempo, necesario. Don Álvaro Vargas González expresa que:

*“Pues, esa enfermedad no era una preocupación porque eso, podían nacer los chinos bien y no había problema, eso era a veces como una... como una lotería sí, no era que preocupara así mucho”*

La preocupación por las consecuencias de la consanguinidad no parece ser compartida por todos los vecinos. Don Álvaro Vargas, es consciente de los efectos de las uniones entre primos, sin embargo, no las condena como eventos graves o problemáticos, es más un designio divino.

*“Eso los matrimonios entre primos, eso todavía siguen yo tengo una hija que es casada con un primo. Mis hijos, hubieron nueve, pero se murieron dos, sí quedaron siete. Cinco hombres, dos mujeres. Ellos sí ya tan por allá aparte con sus hijos, con sus familias llevan ya. Aquí no asistimos sino con una china, que tiene tres hijos y ahí asiste con nosotros, ahí nos acompaña, jum, sino taríamos los dos solos, ya no hay tíos, ni abuelos, ni nada ya todos muertos.”*

El matrimonio, como institución de carácter esencial en la vida de la gente, cumple un papel fundamental en la sociedad colombiana, pues implica la formalización de uniones que pretenden unir a dos grupos o familias. El síndrome de Sanfilippo se considera pues como un designio de Dios, pues *está de Él* que los hijos producto de un matrimonio entre primos-hermanos sea favorecido con su gracia, pues pese a las consecuencias de estas uniones, de las que la gente es consciente, este vínculo marital es deseable como elemento cohesionador de la vereda.

#### **2.4. “Al que se casa sin permiso de la iglesia con un familiar, le nacen los hijos deformes”: la endogamia y la dispensa canónica.**

Los matrimonios entre parientes no es que fueran especialmente alentados por la iglesia, pero tampoco eran condenados, en cierta forma existía una ambigüedad en cuanto a su aprobación o rechazo por parte de las autoridades eclesiásticas como podemos evidenciar en la *ley canónica*. Ciertamente, las relaciones incestuosas no eran permitidas en ninguna circunstancia, sin embargo, los matrimonios entre primos, o entre tío-sobrino eran viables siempre y cuando se pidiera una autorización a la iglesia católica la cual descansaba sobre la base de una figura jurídica conocida como *dispensa canónica*, la cual permitía uniones entre personas con cierto grado de parentesco y fijaba los impedimentos matrimoniales.

Esta autorización permitía que los matrimonios con determinados parientes fueran posibles hasta cierto grado de consanguinidad, lo que omitía como posibles conyugues a miembros de la familia nuclear.

*"Aunque, eso los hijos que nacían cuando los papás eran familiares y salían enfermos eso decían que era porque no pidieron permiso a la iglesia para casarse entre primos y por eso les salían hijos deformes, porque para casarse entre primos había que pedir un permiso a la iglesia." (Tunja, Abril de 2019).*

Las consecuencias genéticas de las uniones entre personas emparentadas se perciben como “monstruosidades” producto del desobedecimiento del mandato de la iglesia respecto a los matrimonios entre consanguíneos, esa construcción de “monstruosidad” se enmarca en lo que la gente comprende como “hijos del pecado”, hijos nacidos en la ilegitimidad de las normas eclesiásticas y de los actos propios de la sexualidad no autorizada entre grados prohibidos. Una

unión ilegítima sería, por tanto, aquella que no atiende a las directrices establecidas por la iglesia, en este caso, es ilegítima una unión que no se apegue a los mandatos de la dispensa canónica de los impedimentos matrimoniales.

El matrimonio implicaba el surgimiento de una alianza, no entre comunidades distintas, sino dentro de una misma comunidad, esto con el objetivo de reforzar el tejido social y los valores propios de un grupo en particular.

*"Varias veces la pasan bien, sino que hay varias veces dan con la misma sangre y no salen perfectos los hijos, yo allí bendito sea mi Dios mi hija ha tenido tres chinos, le salieron bien. Porque por aquí ha habido que topan la misma sangre así no sean primos, pero se topan y les salen los hijos mal. Yo allí bendito sea Dios la china pues se casó con un primo y tuvo tres, tres hijos. Hay dos, y uno se murió, el último se les murió. Se le murió entre el vientre a ella y tocó que se lo sacaran por allá, ella asiste aquí en la vereda con el marido por allá pa atrás."*

Las vivencias de la gente frente a los problemas de la consanguinidad son latentes en los discursos sobre la salud de familiares, conocidos y vecinos, para don Álvaro González el encontrarse con gente de la "misma sangre" no necesariamente es sinónimo de que la descendencia vaya a presentar taras hereditarias. La percepción que posee don Álvaro frente al matrimonio con un pariente -preferiblemente un primo- no necesariamente es negativa pues esta se expresa como una posibilidad concreta o no necesariamente perjudicial.

Entre las hijas de don Álvaro hay una que, según su testimonio, se había casado con un primo, pero sus tres hijos habían nacido sin ningún problema o tara genética. En el genograma de su familia se contempla esta unión (ver gráfica 4), los círculos (símbolos para mujeres) y triángulos



teoría de Levi Strauss concuerda con las alianzas que se forjan en la vereda, pues se dan en el marco de un sistema de parentesco particular como lo es el sistema de parentesco esquimal (el de la sociedad occidental) que sólo establece reglas de matrimonio negativas –es decir, se establece cuáles son los conyuges prohibidos- dejando a la libre elección al conyuge ideal, pero, en la vereda se manifiesta una preferencia al interior del grupo local de la vereda y de la llamada familia extensa. Esto se evidencia porque las alianzas matrimoniales se establecen para buscar esposas o esposos en grupos diferentes al de filiación del pretendiente, garantizando que la prohibición del incesto no sea transgredida, no obstante, esta búsqueda de pareja en un grupo de filiación integrado por individuos emparentados debe caer en un punto medio que no comprenda a parientes muy cercanos, pero tampoco a extraños, como veremos más adelante.

Se puede pensar que la Teoría de la Alianza de Levi Strauss permite comprender que la tipología del sistema de parentesco de la vereda forma parte del sistema de *parentesco complejo* lo que vuelve pertinente una mirada hacia otros niveles o características que inciden en la elección del cónyuge y el intercambio matrimonial como veremos más adelante, no obstante, el sistema complejo permite el abordaje de las reglas matrimoniales que se analizan en esta tesis, es así que se define con quién no se puede casar sin especificar el grupo o categoría potencial con el que se puede casar, así, por ejemplo las uniones entre parientes consanguíneos no son entre hermanos, pero sí entre primos.

No obstante, el *principio de reciprocidad* tomado por Levi-Struss de la obra de Marcel Mauss, permite comprender que se puede actuar de dos modos distintos y que a su vez son complementarios “o bien por la constitución de clases que automáticamente delimitan el grupo de los cónyuges posibles, o por la determinación de una relación, o de un conjunto de relaciones que permiten decir, en cada caso, si el cónyuge de que se trata es deseable o excluido.” (Levi-

Strauss, 1969: 164). Con esto, Levi-Strauss ilustra la posibilidad de que la determinación de los cónyuges y, por tanto, de las alianzas matrimoniales se efectúen en el marco del principio de reciprocidad, lo que se cumple idealmente por ejemplo para el caso de los matrimonios entre primos. Este panorama también se ve favorecido por la amplitud de la familia extensa, de la cual, por decirlo de alguna forma, surgen nuevos miembros que son portadores de los vínculos simbólicos y familiares que los dota de una cierta familiaridad, del “ser persona”, y a su vez de la posibilidad de representar un cónyuge potencial como veremos más adelante.

Para el caso de la vereda, la familia de doña Leopoldina, por ejemplo, se caracteriza por ser una familia extensa, pues sus hermanos son ocho, y sus padres oriundos de la vereda, constituyen el núcleo de esa familia, es decir, las personas de mayor edad (padres de ella) encabezan el grupo familiar de doña Leopoldina. Este modelo de familia es común en las familias del altiplano, y para la vereda, las tres familias con las que se realizó el trabajo de campo poseían familias nucleares que formaban parte de una familia aún más grande que giraba en torno a las personas de mayor edad. Así, doña Leopoldina contaba con ocho hermanos, don Álvaro Vargas contaba con seis hermanos y don Pedro González con nueve hermanos, familias extensas que se mantienen unidas gracias a los abuelos tanto del linaje materno como paterno.

Según Pablo Rodríguez (2004), las familias extensas no eran tan comunes durante el período colonial, en cambio, propone que la imagen habitual de una familia de varias generaciones y muchos hijos es de una época más reciente, probablemente de comienzos del siglo XX (p. 248). Es decir, que las familias extensas, características de las zonas rurales del altiplano, surgieron posiblemente a comienzos del siglo pasado, mientras que las familias del período colonial se constituían en torno a los padres y los hijos, y estos últimos no superaban los tres o cuatro, además que difícilmente podían encontrarse tres generaciones de parientes al mismo tiempo. Las

familias extensas, como la de don Álvaro Vargas (Gráfica 4), se hayan ampliamente extendidas entre los núcleos familiares de poblaciones rurales en Colombia, las cuales, debido al hecho de ser numerosas, favorecen el posible cruzamiento entre personas posiblemente emparentadas, esto lo exploraré a profundidad más adelante.

### **Capítulo 3. Estrategias matrimoniales, política y tierras en la vereda Runta: un acercamiento al matrimonio entre primos-hermanos**

La afiliación a un partido político incidió significativamente en las decisiones de los habitantes de la vereda, esta se identifica como uno de los motivos de mayor fuerza que alentaron a los runtanos a impedir la entrada de personas pertenecientes a otras veredas aledañas con ideología política distinta. Es un elemento que ha estado presente en la memoria colectiva y en los imaginarios que crean su identidad como vereda, reforzando así los comportamientos herméticos en esta población, como veremos en este capítulo.

Por lo anterior, se abordarán, a la luz del método etnográfico y el análisis del parentesco, los motivos por los que los matrimonios entre primos y primos-hermanos se convirtieron en una opción eficaz en la prevención de que personas provenientes de otras veredas y pueblos se asentaran en la vereda en un momento que coincidía con la violencia política más sanguinaria del país. Una cuestión central que también incide en la elección de un cónyuge es la determinación de la categoría de “persona”, es decir, quién se considera persona y quién no también delimita las uniones matrimoniales y conyugales de una población, y esto se evidencia en este capítulo mediante las preferencias por cónyuges no tan cercanos ni tan lejanos al seno familiar.

Como veremos en este capítulo, la elección del conyugue está sujeto a diversas variables que van más allá del sistema de parentesco, lo que no está sujeto a la libre preferencia de los cónyuges implicados, sino a los acuerdos y conveniencias de los “mayores”, lo que determina en gran medida si el matrimonio con un primo o un primo-hermano es aceptado o no. Veremos cómo esta forma de elección de la pareja incide en la endogamia de la vereda, pues los padres son

conscientes de la situación privilegiada de la figura del primo como pareja potencial e ideal para sus hijos e hijas.

### **3.1. “Runta es conservadora, aquí no había liberales, ni podían venir a aquí”: la vereda como expresión del conservadurismo**

Cuando don Pedro mencionó que Runta era la vereda en la que se casaban los primos y los primos hermanos me surgieron algunas inquietudes que me causaban gran intriga. Previo al trabajo de campo había recogido información secundaria acerca de la gran predilección, evidenciado en los estudios biomédicos (Gómez, García-Robles & Suárez-Obando, 2012; Torres, 2017; Pacheco-Orozco, Torres & Velasco, 2019), de los habitantes de la vereda por los matrimonios con parientes, pero no estaba convencido de qué podía reforzar una elección como esa en una vereda tan cercana a la ciudad de Tunja, que había llegado al punto de tener repercusiones en la salud<sup>28</sup>. Claramente, la elección de un pariente como posible cónyuge debía tener una o varias motivaciones, las cuales también repercutían en cómo se configuraba la vida familiar en la vereda.

Las conversaciones con don Pedro siempre me llevaban a los días en los que la vereda era el lugar en el que la identidad de la comunidad se basaba en una férrea filiación al partido conservador. El trasfondo histórico de la discusión se trasladó al terreno de la memoria sobre los hechos que tenía don Pedro, eventos pertenecientes a la historia reciente de la vereda, durante una época en la que la violencia partidista se había anclado fuertemente en el departamento de Boyacá (Fals Borda, 1957; Acuña, 2014). A juicio del suscrito, es posible que debido al tradicionalismo político, económico y social del departamento de Boyacá, la vereda, así como lo

---

<sup>28</sup> Enfermedades genéticas hereditarias, como el Síndrome de Sanfilippo, tienen importancia antropológica debido a que el comportamiento humano incide significativamente en sus causas y sus consecuencias.

hicieron distintos pueblos del departamento, en buena parte de su territorio reconociera la influencia conservadora sobre los pobladores de la región central del departamento<sup>29</sup> principalmente.

Por lo anterior, y con ánimo de vincular lo expresado en el segundo capítulo, se sabe que la iglesia católica participó activamente en la instigación de la violencia partidista desde mediados del siglo XX, de esta forma, la iglesia se afilió a los intereses del partido conservador. De esa forma, desde el siglo XIX, el clero tenía una mayor influencia sobre la población si de incitar a las masas a actuar se trataba (Bushnell, 1996). Asimismo, en Boyacá se desarrolló una tendencia al gamonalismo, en la que los campesinos y trabajadores de una hacienda, habitantes de una vereda o pueblo, se afiliaban al partido de su jefe político local, por lo general un terrateniente, con influencia social y económica, pues éste ejercía influencia y presión sobre la población (Acuña, 2014), pues esto podía unir y dividir a un país fragmentado incluso al interior de un mismo departamento. Lo anterior, permite comprender que la afiliación política de las masas rurales a un partido político determinado se realizaba por imposición y no por una decisión consciente de la gente (Bushnell, 1996). Los contrastes entre los distintos pueblos de Boyacá, que aún hoy persisten, exacerbaban las diferencias regionales y favorecieron una dinámica de violencia sin precedentes.

Este escenario descrito fue muy común entre los diferentes pueblos de Boyacá, la filiación a un partido político podía ser la causa o el motivo para ser violentados y acrecentar las agresiones en contra de quienes no manifestaran ser simpatizantes del partido al que se vinculaba el pueblo o vereda (Acuña, 2014). Considero que era el imaginario conservador de esta población lo que

---

<sup>29</sup> La región del centro de Boyacá se compone de las provincias de Márquez, Centro, Tundama y Sugamuxi.

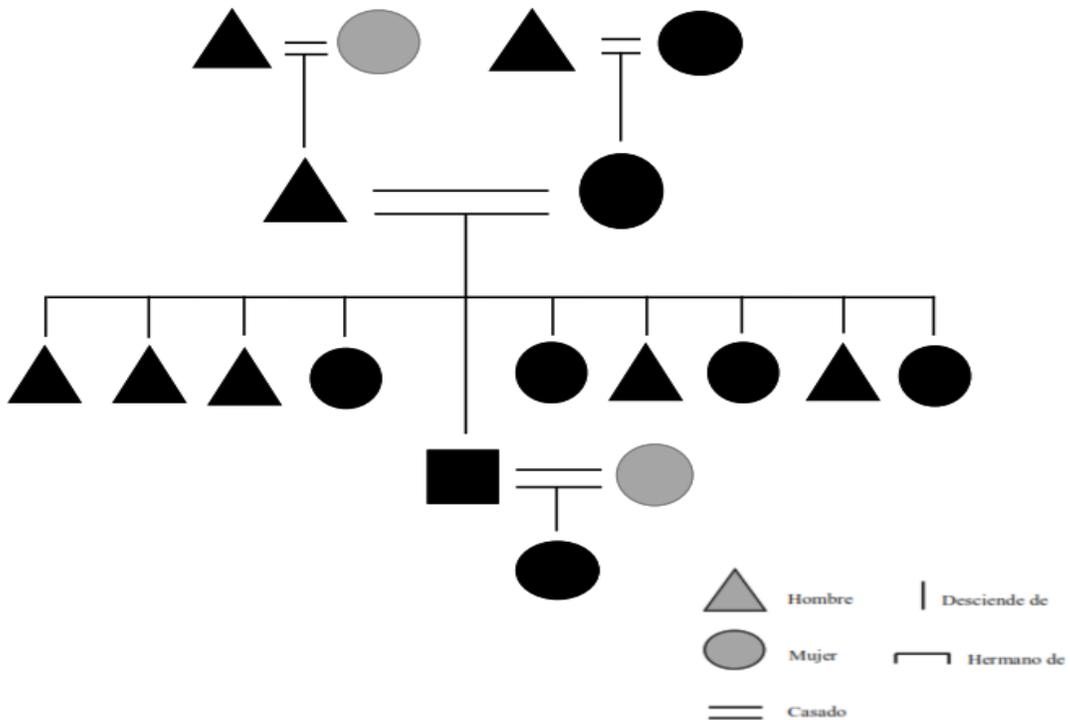
creaba su identidad y los lleva a diferenciarse de las otras veredas, en su mayoría liberales, como me lo manifestaron sus habitantes.

*"El finado Milciades Acuña ese ya era de los Acuñas de allí del Puente de Boyacá, sí, porque aquí era el único liberal que había, ese era el único liberal, el primer liberal que hubo aquí en Runta fue ese, porque se casó con una runtana, y ese no iba... no iba a votar por Belisario Betancur, cuando se lanzó el Belisario Betancur entonces no lo dejamos, que no, que, mejor dicho, que no se voltiara." (Pedro González, comunicación personal, 2019).*

Pese a las presiones para evitar la concertación de matrimonios entre personas aparentemente “rivales”, los casos de matrimonios entre gente del exterior de la vereda con gente de la vereda no eran insólitos como lo menciona don Pedro, sin embargo, las hostilidades y los ajustes de cuentas entre liberales y conservadores parecían estar a la orden del día. El liberal que fuera a vivir en Runta, al parecer, sólo tenía dos opciones: o unirse al bando conservador, mediante el matrimonio, o ser obligado a abandonar la vereda sin antes recibir un escarmiento.

Aunque la familia de don Pedro manifestó su filiación al partido conservador, la vigencia de la filiación partidista ha disminuido en las últimas décadas, lo anterior aunado al crecimiento de la industria y las migraciones por motivos laborales ocasionaron que la vereda ya no sea vista como el bastión conservador que se defendía con gran empeño. De esta forma, gran parte de sus hermanos habían fallecido, de diez hermanos sólo quedaban tres, él y otros dos que habían abandonado la vereda y se habían radicado en la ciudad de Bogotá, pues allí lograron trabajar y residir con sus familias. Según don Pedro, sus padres habrían estado emparentados (ver Gráfica 5), y habían residido en la vereda en el momento más escabroso de la hostilidad bipartidista de esa región.

[...] en mi familia hubo matrimonios entre primos, sí, porque mi papá y mi mamá eran, eran como familiares también. [...] González mejor dicho era, no dejaban entrar a otros sino que era así entre los mismos familiares, y pues no estoy muy seguro de por qué. Creo que por el partido, sería porque, sí creo que sí. Sí era porque la familia era parte del partido.



. Se evidencia la familia extensa de Don Pedro González, así como la familia nuclear en la que reside con su esposa y su única hija.

**Fuente:** Elaboración propia.

**Gráfica 5. Genograma de la familia González González**

Por lo anterior, considero que el imaginario conservador de esta población que crea su identidad y los lleva a diferenciarse de las otras veredas, se constituye como uno de los elementos de mayor importancia a tener en cuenta a la hora de buscar pareja y establecer vínculos simbólicos

entre quién es considerado “persona” y quién no lo es, en el marco de esa distinción son cónyuges posibles aquel a quien se considera “persona” y comparte los valores y los intereses del grupo social en el que se involucra. La noción de persona no es simplemente un concepto basado en la dualidad “bueno” o “malo”, sino que posee un valor intrínseco importante, es por esto que muchos pueblos alrededor del mundo, como lo apuntaba Levi-Strauss, se autodenominan “hombres” o “personas”, en sus respectivas lenguas, pues quienes estaban fuera de estas denominaciones perdían todo atributo o cualidad humana, cuando se sale de los límites del grupo desaparece un atributo esencial de la humanidad (1969:83).

*"Pues eso cuando las votaciones, eso, es que antiguamente porque se pusieran una camisa roja ese era liberal, el que se ponía una camisa roja o que vistiera de rojo era liberal y el que se vestía de azul pues era conservador y por eso se mataban, por la, la política eso era, por ejemplo, mi papá eso lo mataron fue los liberales porque, de todas formas, hubo un finado Jorge Ayala que ese era el, mejor dicho, el jefe de la política y él tenía en arriendo allá, le digo de la loma esa, y ese venía, mejor dicho, de allá y lo mataron allá de bajando del alto del Moral y le votaron el carro eso mejor dicho fuera de la vía" (Pedro González, comunicación personal, 2019).*

La intensidad de las agresiones entre liberales-conservadores se palpaba por el simple hecho de portar una prenda, por mínima que ésta fuera, de un color rojo –a este a veces lo llaman “liberal”- o azul. Esta asociación simbólica del partido conservador con el color azul y del partido liberal con el color rojo bastaba para ser blanco de ataques por parte de los mismos campesinos de veredas distintas pero vecinas en las que se defendía un color y un nombre, pero de la que poco o nada se sabía acerca de los intereses que realmente defendían cada partido.

De esta forma, la violencia era el terreno en el que se expresaba la repulsión y el odio entre liberales-conservadores. Don Pedro González, aún con cierta impotencia narraba los actos que los liberales le habían hecho a su familia, particularmente a su padre, a quien habían asesinado.

Pese a lo anterior, don Pedro logró contraer matrimonio con una mujer que no era precisamente oriunda de la vereda, sino del pueblo de Soracá, cercano a Tunja, saltándose con ello la “tradicción” del, lo que él llamó, *matrimonio entre primos* de la vereda, que por ejemplo sí se había llevado a cabo años atrás entre sus abuelos.

Por su parte, el testimonio de don Pedro González parecía estar asociado a un relato similar de un vecino no tan cercano, don Álvaro Vargas, él y su familia también padecieron las presiones y las agresiones de quienes no querían a un hombre liberal en la vereda, su relato muestra elementos similares al de la familia González González, quienes habían sufrido también los embates de la violencia partidista de los años 30’s, 40’s y 50’s del siglo pasado.

*"Eso, en ese tiempo sufrían mucho por la política, como mi papá venía de Samacá entonces, no lo aceptaban. Eso los conservadores eran mucho cerrados pa eso. Pa la política, no es como ahora que eso, tenga la política que tenga no les pasa nada. Samacá era liberal, sí. Él venía de allá de Samacá y aquí se residió con unas, con la señora que era Natalia aquí de Runta". (Álvaro Vargas)*

Los tiempos difíciles y peligrosos que don Álvaro recordaba con tristeza debido a las agresiones que padeció su padre, fueron confirmadas por su esposa, doña Imelda Gutiérrez, quien siempre se mostró renuente a conversar, dejando que su esposo tomara la palabra. Posteriormente, según don Álvaro, el ambiente de hostilidad que se sentía por aquellos tiempos fue mermando con el paso de los años, pero las secuelas permanecen hasta el día de hoy.

*"Después sí empezó a llegar gente de otros lados, después sí los dejaron llegar, pero les formaban mucho la guerra por la política. Porque era cerrado esto de conservadores y que, y como los que venían ya eran de otro partido entonces eso, ahí había el problema. A mi papá eso le formaban la guerra, eso era a matarlo, él tenía por ahí una, allá abajo en la casa, él tenía una mata y po allá se escondía, porque llegaban de noche a matarlo, de noche sí." (Álvaro Vargas)*

Este conflicto liberal-conservador se reafirma en cuanto a uniones matrimoniales se trata, pues la cantidad de cónyuges posibles se reducía a las que existieran en un espacio geográfico muy pequeño y dependía de la hostilidad que manifestara la familia del pretendiente y sus vecinos más cercanos con el visitante.

Una vereda conservadora puede explicarse por la influencia que pudo haber tenido algún terrateniente del lugar, cuyos intereses eran defendidos por el partido conservador, pero también puede explicarse por la influencia de la iglesia, pues la incitación de los clérigos a la defensa del partido reafirmaba la filiación al mismo, después de todo, como asegura Bushnell (1996), los partidos eran una de las pocas fuerzas unificadoras en una nación dolorosamente fragmentada geográfica y culturalmente.

Es así como podemos vislumbrar la configuración de los matrimonios y las uniones conyugales en la vereda, los cuales responden más a la lógica de uniones entre grupos corporativos que entre categorías de personas, lo que significa que la pertenencia a un grupo de filiación puede ser determinante en la elección del posible cónyuge y las uniones por “amor romántico” o “libres” suelen ser condenados.

Es así que la filiación de parte de un grupo social o una colectividad humana a unos valores, en este caso la moral del cristianismo defendida en un inicio por el partido conservador, surge para afirmar procesos identitarios. No cabe duda que la tradición conservadora en un departamento como Boyacá estaba fuertemente asociada al tradicionalismo social, económico, político y religioso del departamento.

### **3.2. La construcción del ferrocarril y la entrada de gente de otros pueblos y veredas: ¿Quién es persona?**

El parteaguas de la vereda, el cambio significativo que marcó la historia de la vereda lo constituyó el inicio de la construcción del ferrocarril que atravesaba a Tunja, fue con el desarrollo del ferrocarril del Nordeste a finales de la década de los años 1920's y a comienzos de la década de 1930's, que partía desde Bogotá (Banrep, 2006), que el departamento de Boyacá se incorporaba al desarrollo económico del país, constituyó también el evento trascendental con el que el municipio de Tunja se fue despertando lentamente de su letargo y de su estancamiento social y económico que conservaba desde el período colonial.

Este evento no solamente fue un indicio de cambio económico y social en Tunja, sino también constituyó una situación que alteró las “apacibles” aguas de la vida provincial de la vereda, por cuanto la vida laboral fue cambiando el rumbo de las familias que residían en Runta. Quizás pueda parecer singular en este momento, pero se sabe que a partir de este momento aumentó el tránsito y la migración de personas provenientes de veredas aledañas de pueblos cercanos a Tunja que se vincularon a la mano de obra para la construcción del ferrocarril del Nordeste que buscaba comunicar a los municipios de Cundinamarca y Boyacá, y cuya construcción comenzó en 1925 (Banrep, 2006).

Como ya mencionamos, la vereda se ha caracterizado por manifestar una fuerte filiación al partido conservador, todo lo que fuese contrario a la ideología de lo que era el conservadurismo era visto como susceptible de transgresión, pues los liberales no eran considerados como “buenas personas”. Esta definición de “buena” o “mala” persona no es un elemento que haya que subestimar, puesto que se basa en el conocimiento de las personas sobre con quién se

intercambia y con quién se lucha (Levi Strauss, 1969), y en ese orden de ideas, constituye una base importante para definir con quién se casa.

*[...] "Era que, en un tiempo, no dejaban entrar a otro de otra parte sino los mismos de la misma vereda, y los mismos de la misma familia, los primos, no que no dejaban entrar a otros. Mi papá eso le formaban mucho la guerra por los partidos, porque él era liberal y como aquí la vereda es toda conservadora y entonces por eso le formaban la guerra, eso le quemaban la casa, eso..." (Álvaro Vargas, comunicación personal, 2019)*

Las actividades económicas propias de la vereda han sido, incluso hasta el día de hoy, de carácter agrícola y ganadera, por lo que previo a la construcción del ferrocarril en la vereda, se sabe que la mayoría de sus habitantes eran pobladores campesinos de familias extensas y que cosechaban y habitaban en los núcleos minifundistas, quienes se moldeaban a las exigencias colectivas y en las que las autoridades civiles y eclesiásticas ejercían gran presión y control social (Gutiérrez de Pineda, 1975).

*"Ellos se dedicaban sí a la agricultura, ellos sí a la agricultura, y por ahí tenían su ganado, ahorita ya como están bien viejitos, ya no, ni trabajan ni nada. Ya están con sus años, sí, porque mi papá ya tiene 76 años, mi mamá también ya tiene como 70, ya están viejitos, ellos ya no trabajan. Ellos viven en Runta abajo, esto aquí es Runta sector arriba." (Leopoldina Ayala, comunicación personal, 2019).*

Por su parte, doña Leopoldina contaba con nostalgia cómo sus padres habían dedicado gran parte de sus vidas a las labores agrícolas, juntos dedicaron su esfuerzo para producir en una economía que dependía enteramente de cultivar la tierra y de la cría de bovinos, ovinos y porcinos. Aunque los tiempos fueron cambiando, sólo queda el recuerdo de una época en la que el trabajo de la tierra suministraba el pan de cada día. Hoy la situación ha cambiado, pues, aunque doña Leopoldina posee ganado, ella manifiesta que ya no se cultiva como antes, pues los insumos para la producción agrícola son muy caros y ya no hay tierra para la siembra.

*"Era lo que les daba la plata, cuando lo trillaban, en la trilladora y después de que lo trillaban, lo empacaban en costales trigueros que llamaban, eran unos costales, eran de ocho arrobas y ahí lo llevaban a vender y eso era bueno, y ahorita no, no es que por acá no, en ningún lado, no y es que la mayoría ya casi nadie siembra, han dejado mucho de sembrar porque es que la agricultura no da." [...] (Leopoldina Ayala).*

**Imagen 4. Fotografía de la estación del ferrocarril del Nordeste**



Se aprecia la estación de pasajeros del ferrocarril del Nordeste en la ciudad de Tunja. La imagen fue retratada por el fotógrafo Gumersindo Cuellar, probablemente en 1931.

**Fuente:** Banrep Cultural, 2006.

Pese a que Runta sigue siendo una vereda cuya base económica depende de la agricultura y la ganadería (POT Tunja, 2000), cada vez ha habido mayor integración de otras actividades económicas y se ha ido marginalizando la siembra, la cual se efectúa en el minifundio de cada núcleo familiar. Los frutos de una época de bonanza agrícola en la vereda suministraban una variedad de productos agrícolas como la papa, la cebada, el trigo, el haba y la arracacha, las cuales, salvo la papa, ya no son predominantes en el paisaje rural de Runta.

La migración a la vereda se evidencia gracias a que los apellidos en la vereda no fueron diversos hasta el momento en que se llevó a cabo el proyecto de la construcción del ferrocarril, pues según don Pedro, fue a partir de ese momento que llegó otra gente que portaba un apellido distinto a los que eran comunes en la vereda. La comunidad de Runta experimentó un cambio social y económico, pues arribó gente de distintos municipios y veredas (Ver mapa 4), y la economía de la ciudad se fue industrializando.

*"Esto aquí era, mejor dicho, de todas formas, esto era González todos, sino que cuando la vaina del ferrocarril entonces pasaron los Moreno, se casaron los Ayalas, los Morenos y los Gutiérrez con los González, ah y el finado Milciades Acuña que ese era del Puente de Boyacá. Los Acuñas."* (Pedro González, comunicación personal, 2019).

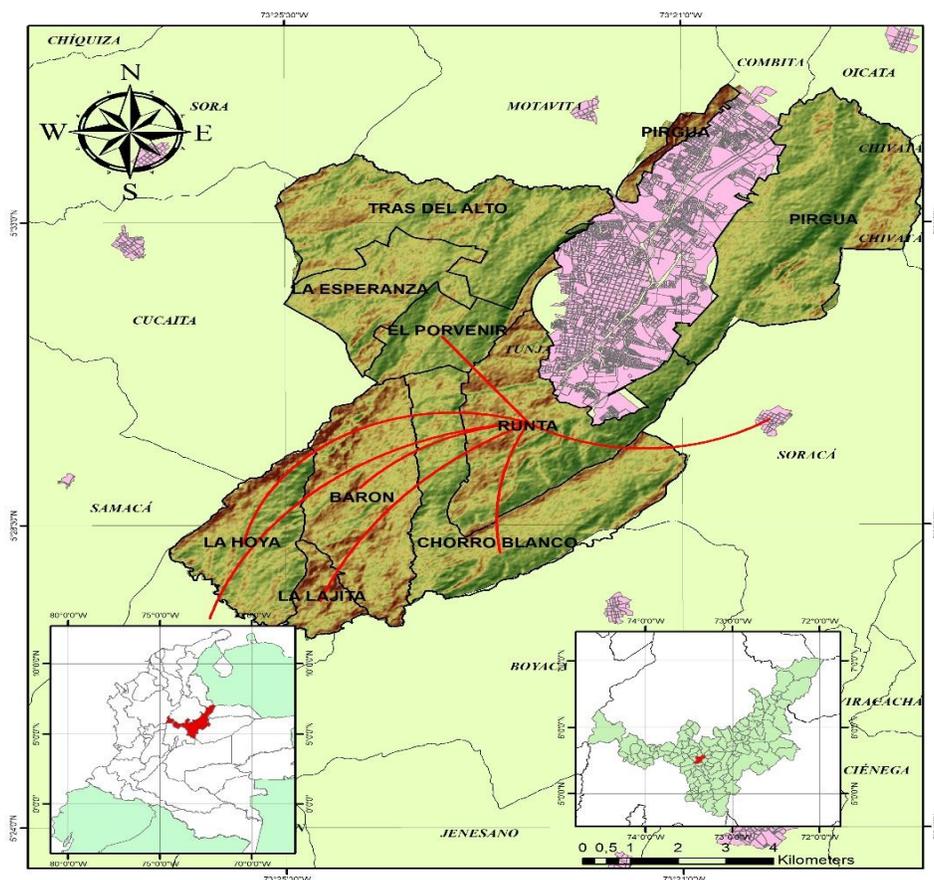
La perpetuación de un apellido en una población puede ser empleado en el estudio de estructuras poblacionales (Pacheco-Orozco, Torres & Velasco, 2019) pese a que pueden existir alteraciones<sup>30</sup> de variada índole en la transmisión de apellidos, éstos se han empleado para medir el grado de endogamia de una población; y en Runta se ha evidenciado esta situación pues según lo que manifiesta don Pedro, al menos hasta la década de 1930, se daba el predominio de unos pocos apellidos<sup>31</sup> en la vereda.

---

<sup>30</sup> Con alteraciones debe entenderse que la frecuencia de apellidos no ayuda necesariamente a encontrar vínculos de consanguinidad en una población.

<sup>31</sup> El uso de los nombres y apellidos citados en esta investigación fue autorizado por las familias con las que se llevó a cabo el trabajo de campo, y se emplean con fines exclusivamente académicos.

#### Mapa 4. Migración a la vereda Runta



Las líneas rojas evidencian las migraciones de las veredas y pueblos más cercanos hacia Runta luego de la construcción del ferrocarril. Migración de personas provenientes de veredas y municipios que tenían una reconocida filiación al partido liberal.

**Fuente:** Elaboración propia.

De esta forma, el intercambio de apellidos en la vereda aumentó debido a la construcción de los rieles del ferrocarril y que empleó a muchos trabajadores de las veredas y pueblos aledaños. Este evento resalta por su singularidad, debido a que el trabajo en Runta se reducía a actividades de subsistencia como el cultivo de un cierto número de productos agrícolas. Don Álvaro cuenta acerca de cómo su padre se ganaba la vida trabajando todo el día en la construcción de la vía férrea y las pocas industrias que ofrecieran trabajo a sus habitantes.

*"Mi papá, él trabajaba por allá en el ferrocarril... arrancaban por la mañana y hasta por allá, hasta las siete, ocho de la noche llegaban, era todo el día allá. En el ferrocarril en ese tiempo porque no había más, más trabajo en ninguna parte, y ellos llegaron fue por la vaina del ferrocarril, eso hay harta gente de por allá de otras veredas de otro lado." (Álvaro Vargas, comunicación personal, 2019).*

La carencia de un panorama laboral más amplio desemboca en conflictos por creencias y filiaciones políticas, los runtanos se vieron invadidos, quizá, por “otra gente” cuyas verdaderas intenciones eran desconocidas<sup>32</sup>. En esta región central de Boyacá no cambió la economía de subsistencia de forma dramática como sí sucedió en el Occidente de Boyacá, donde la minería sustituyó la agricultura y forjó unas relaciones de poder acentuadas entre las familias (Parra, 2006). No obstante, este sentimiento de antipatía es compartido por un grupo social que mira con desconfianza la presencia de aquellos que no pertenecen a la comunidad y los somete al hostigamiento y los juicios arbitrarios de sus pobladores. Lo anterior no es desconocido y sucede con frecuencia, pues se considera que esto pone en riesgo el trabajo y la subsistencia de un colectivo en un espacio geográfico determinado.

La llegada del ferrocarril supuso un cambio significativo en la vereda, lo que introdujo un mayor fortalecimiento de los “intercambios” matrimoniales al interior de Runta, aunque, si bien no se impedía de forma estricta que alguien se casara con gente proveniente de fuera de Runta, la preponderancia de las uniones endogámicas continuó siendo la regla más que la excepción.

---

<sup>32</sup> Las rencillas y diferencias entre pueblos en Boyacá también son evidentes y se plasman por ejemplo en los apodosos que se han puesto entre pueblos. Por ejemplo, a los de Duitama les llaman los *matapadres*, a los de Tasco les llaman *chocantes*, a los de Gámeza les dicen *sucos*, a los de Belén les dicen *tragahielos*, a los de Beteitiva les dicen *Guchuveros*, a los de Chiquinquirá les dicen *cuatromanos*, entre otros.

### 3.3. Los arreglos matrimoniales y la tenencia de la tierra en la vereda

Durante mi estancia en la vereda pude apreciar el trato diferencial que se daba cuando de establecer matrimonio se trataba, pues, al menos las alianzas matrimoniales constituían uno de los terrenos en el que se expresaban las consecuencias de los conflictos de las personas y sus núcleos familiares. La tierra podía haber sido uno de los móviles de las arraigadas diferencias, puesto que, en una economía agrícola y ganadera, es la tierra la fuente más grande de riqueza, el que posee tierra posee poder, al respecto, si bien existían terratenientes, éstos no ostentaban un capital adicional. Don Pedro me comentaba que:

*"El finado Leonidas González, no esas tierras, él las adquirió. Él... la herencia era poquita, eso era, sino que él con una trilladora, tenía una trilladora y en ese tiempo era el que trillaba todo y de ahí la heredó el finado Moisés, y el finado Moisés ya compró combinadas y fue el que dejó todo eso, ya le digo que todo eso ahí para atrás y de aquí de la cerca para atrás todo eso hasta atrás y sube arriba, sube hasta allá mejor dicho eso era la casa, era la casa del finado Moisés." (Pedro González)*

Aunque la tenencia de la tierra constituye una posible causa para el establecimiento de una regla de endogamia o de exogamia, lo cierto es que en el caso de Runta la tierra no constituía un elemento que supusiera la obligatoriedad de la imposición de una regla endogámica, es decir, en la vereda no había una preocupación estricta vinculada al traspaso de tierras entre familias, así por lo menos lo evidencian sus habitantes. En el análisis efectuado por Pierre Bourdieu (2007), sobre la sociedad bearnesa de Francia, el autor plantea la importancia de la mediación de la economía en los intercambios matrimoniales, para Bourdieu, es la economía la que rige las ambiciones matrimoniales, y estos intercambios se realizan con una dote que suele estar representada por el valor de la propiedad de la familia, básicamente para asegurar la perpetuación del patrimonio familiar, sin embargo, al superponerlo para el caso de Runta,

notamos que, de acuerdo con Bourdieu, considero que, si bien los matrimonios se llevan a cabo entre familias con una estatus socioeconómico similar, lo que se denomina homogamia<sup>33</sup>, no hay una relación sólida entre matrimonios endogámicos por preservación de tierras, o asociado a la sucesión de patrimonio material inmueble.

Los matrimonios en la vereda Runta cumplen a medias lo que Bourdieu llamó la maximización del beneficio material o simbólico de un comportamiento que suele esperarse al adoptar una estrategia matrimonial que vincule o establezca una regla endogámica. Por lo anterior, debido a la naturaleza de la familia extensa característica de poblaciones rurales del Altiplano Cundiboyacense, la pequeña parcela o porción de tierra, minifundio, que forma parte de un grupo familiar, se perdería si se asigna como dote al casar a uno sólo de los, posiblemente, numerosos hijos de una pareja, por tanto, no habría un beneficio material pues no está implicada la práctica de la *dote* al momento de concertar un matrimonio. No obstante, el mayor beneficio de un matrimonio con un primo en este caso sería de índole simbólica, al garantizar la integridad de la vereda y su afiliación al partido conservador.

No obstante, los problemas por tierras igualmente no parecen ser parte de la causa de un matrimonio con parientes, pero se presenta la convivencia de padres e hijo adultos en el mismo espacio, lo que han llamado estar *arrimado*, y en los casos en que priman las uniones de hecho entre una pareja se les llama *amancebados*.

*"Problemas por tierras no habido, no más bien no. Porque en otras partes que sí dicen que se matan por la tierra no gracias a dios no. No, es que ni tienen casi, viven antes ahí"*

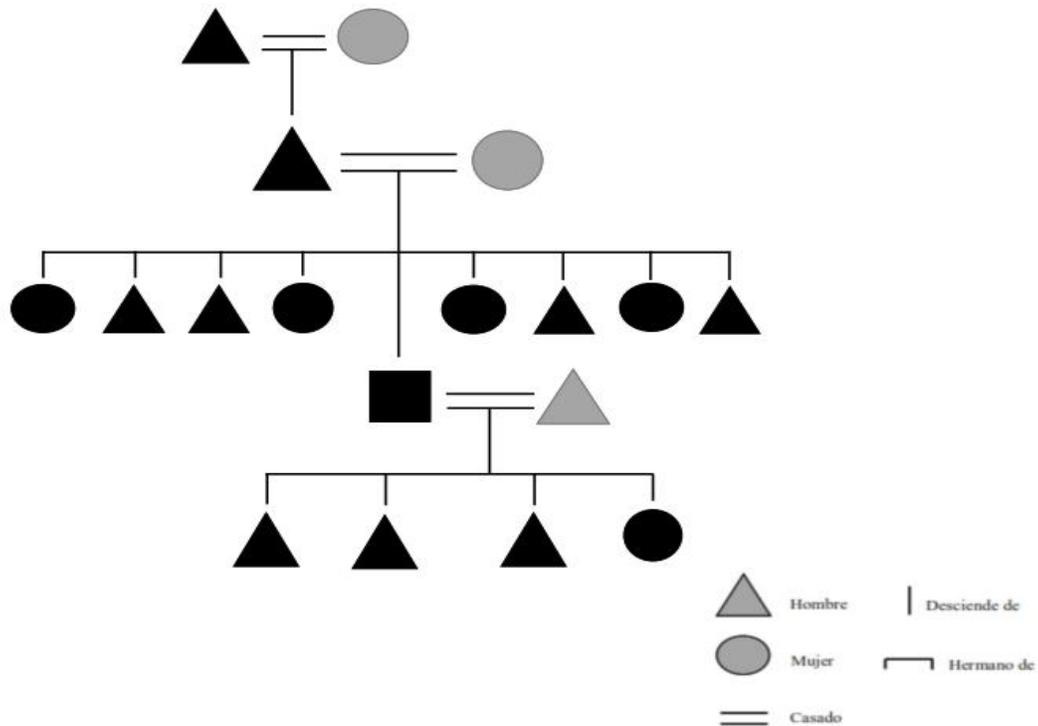
---

<sup>33</sup> La homogamia es definida como la tendencia a concertar uniones entre personas de similar estatus socioeconómico, profesión y/o nivel educativo (Rodríguez, 2002). Se suele aceptar la homogamia como regla en las uniones humanas frente a su opuesto, la heterogamia.

*arrimados, los que yo conozco viven al lado de los papás." (Leopoldina Ayala, comunicación personal, 2019).*

La convivencia de los hijos adultos con los padres en una misma unidad doméstica implica, quizás, una mayor dependencia económica, pero sin duda la familia extensa asentada a lo largo de muchos años, provee una alta probabilidad de que la posible pareja elegida para concertar una unión conyugal sea un primo lejano o cercano. La familia de doña Leopoldina (gráfica 6) evidencia claramente la posibilidad de un potencial matrimonio entre primos debido a sus numerosos hermanos y los hijos de ellos que conforman una misma unidad doméstica compartida por la familia, en la que suelen convivir juntos o *arrimados*.

*[...] "eso hoy viven ahí todos arrimados, eso hoy casi nadie tiene tierras, casi nadie tiene, los que yo conozco viven al lado de los papás" (Leopoldina Ayala, comunicación personal, 2019).*



**Gráfica 6. Genograma de la familia Ayala Vargas.**

Se aprecia la familia extensa, los numerosos hermanos de doña Leopoldina y su familia nuclear con sus cuatro hijos. Doña Leopoldina es la columna vertebral de su familia nuclear, pero constituye sólo una de las hijas e hijos de su familia extensa. **Fuente:** Elaboración propia.

Estar *arrimado* implica no desprenderse en una etapa adulta del seno de los padres, sin embargo, este fenómeno puede estar vinculado a la inflación en los precios de las tierras, en la menor formalización por medio del matrimonio de las uniones de hecho y en los costos asociados a la edificación de una vivienda. Lo anterior es evidencia de que los matrimonios y las uniones, por lo general, suelen darse entre personas con un mismo estatus socioeconómico y nivel educativo.

No obstante, pese a que se reconoce como importante la influencia de la homogamia socioeconómica y del nivel educativo, las uniones entre primos pueden seguir estando mayormente vinculadas a la decisión de los padres. Desde la perspectiva antropológica, el hecho nupcial, como lo llamó Lucy Mair (1974), consta de tres etapas o ritos de paso: el noviazgo, el compromiso y el matrimonio. Estas tres etapas no necesariamente se llevan a cabo de forma estricta, por lo que es posible que, de acuerdo con los intereses de la pareja, de sus padres o de los grupos de afiliación a los que pertenecen, alguna de esas etapas no se presente en algún momento de la relación de pareja. En la vereda sucedía esto con cierta frecuencia, pues las uniones las concertaban los *mayores*, o los padres, cuando la futura pareja era adolescente, el compromiso se efectuaba de acuerdo con la elección de los padres, pues eran ellos quienes se encargaban de realizar los *arreglos matrimoniales*, muchas veces como parte de un acuerdo entre amigos. Don Pedro González lo manifiesta de la siguiente manera:

*"Antiguamente, antes los casaban, era lo que dijeran los papás, fulana de tal se casa con fulano de tal, y ahí, hacían su convenio entre ellos, sí y ahí los casaban, mejor dicho, los hacían casar, era lo que dijeran los papás. Claro, antiguamente era así. Pero antiguamente sí decían que era convenio de los mayores." (Pedro González, comunicación Personal, 2019)*

Los arreglos matrimoniales suelen estar vinculados con sociedades rurales y estar ausentes, o ser menos frecuentes, en sociedades industrializadas (Rodríguez, 2002). En estas últimas se dice que

importa más el amor romántico, es decir, se privilegia la libre elección de la pareja por encima de los intereses de terceros, son conocidos como los “matrimonios de amor”, no obstante, estas uniones han aumentado en tiempos modernos pues, en palabras de Jorge Augusto Gamboa (1997), son una conquista muy reciente de nuestra sociedad. Sin embargo, estas uniones o “matrimonios por amor” no están exentos de variables que pueden incidir en la elección de la pareja, las cuales se pueden comprender pues forman parte de unas categorías de las que formamos parte cotidianamente, por ejemplo, dos personas con el mismo nivel de educación, en promedio, suelen emparejarse. También se ha reconocido que los matrimonios por amor de las sociedades industrializadas generalmente son más exógamos, lo que implica que las uniones se efectúan en el seno de una gran ciudad y por fuera del círculo de parentesco o familia.

*"Primero sí era, casi era lo que dijeran los papás, porque primero sí había respeto porque... ahora, po ahí se encuentran y al otro día ya están viviendo, eso ya que matrimonios ni que nada, todos amancebados ahí, toda la vida, y hay unos viejos que tienen setenta, ochenta años y ahí viviendo en unión libre que llaman ahora. Porque ya nadie se casa." (Álvaro Vargas, comunicación personal, 2019).*

Los arreglos matrimoniales obedecen a preferencias vinculadas a concepciones religiosas, políticas, sociales, culturales, económicas, entre otras; son los padres quienes muchas veces establecen las uniones que consideran adecuadas para sus hijos con el fin de crear alianzas con quienes consideran las personas o las familias adecuadas. Don Álvaro también expresa cómo ha cambiado el régimen conyugal con el paso de los años, pues los arreglos matrimoniales se efectuaban bajo acuerdo de los padres, y ahora la gente vive *amancebada* o en unión libre, sin que haya lugar a ceremonias nupciales o matrimonios. Quizá haya que reinterpretar el tercer rito de paso del hecho nupcial que postuló Mair (1974), pues el matrimonio convencional presidido por una ceremonia parece estar siendo sustituido por las uniones de hecho.

En suma, hoy en día los arreglos matrimoniales son menos comunes o simplemente ya no se practican en la vereda, pues con la industrialización de Tunja se ha reformado el régimen matrimonial que privilegiaba las uniones matrimoniales de acuerdo a la elección de los padres de la pareja. Aunque se podría decir que en las sociedades urbanas modernas la elección de la pareja o cónyuge permite una mayor apertura al universo de parejas posibles, la libertad para la elección de pareja guiada por el amor romántico podría tratarse mayormente de una tendencia al matrimonio con personas que comparten características y/o preferencias comunes (Rodríguez, 2002).

#### **3.4. ¿Con quién se puede casar?: El primo como cónyuge ideal**

Considero importante comenzar esta reflexión final diferenciando el incesto de la endogamia; y la prohibición del incesto de la regla de exogamia, pues suelen confundirse o ser empleadas como elementos similares, para luego pasar a explorar por qué la figura del *primo* se considera como el cónyuge ideal para el caso específico de la vereda Runta, pues, aunque no existe una regla socialmente reconocida que aconseje un matrimonio con un primo, esta unión no es mal vista e incluso, al menos hace algunas décadas, se prefería.

Para empezar, conviene entender que la prohibición del incesto estructura la organización social y la vida familiar de un grupo humano. Esta prohibición, según Levi-Strauss (1969), es la única regla universal que existe, pues regula el impulso sexual y somete la naturaleza al orden cultural. Por consiguiente, el incesto comprende al campo de las “relaciones sexuales” (Fox, 1972: 52), las cuales vincularían a padres e hijos, o a hermanos, quienes son considerados parientes en primer grado, esto es así para el caso del sistema terminológico de parentesco de la sociedad occidental, pero no involucra necesariamente a otras personas emparentadas definidas por

términos de parentesco como: tíos, sobrinos, nietos, entre otros, considerados consanguíneos, pero en grados distintos y no necesariamente idóneos. Debo agregar que la concepción de lo que significa el incesto también varía a partir del sistema de parentesco y de las reglas socialmente establecidas que rigen a las uniones matrimoniales de cada sociedad, estos arreglos se evidencian por ejemplo al contemplar el sistema de parentesco dravídico, que contempla que los primos cruzados se consideran ideales para el matrimonio y los primos paralelos sean considerados hermanos, de manera que un matrimonio con estos últimos trasgrede la prohibición del incesto, aunque no compartan un grado cercano de consanguinidad, es decir, el primo paralelo denota una "consanguinidad social". No obstante, para esta tesis conviene seguir el análisis efectuado por Fox (1972) con respecto a la diferencia entre incesto y endogamia, que se diferencia en dos aspectos importantes para la sociedad occidental como lo es la sexualidad y el matrimonio.

Por lo anterior, se debe anotar, como lo menciona Robin Fox (1972), que se pueden tener relaciones sexuales sin necesidad de antes haberse casado, pero que difícilmente se podría llegar a considerar que se prohíba el acto sexual en el matrimonio. Lo anterior implica que a una pareja se le pueden prohibir las relaciones sexuales sin antes haber contraído matrimonio, y en efecto esto sucede en algunas comunidades cristianas, anabaptistas, evangélicas, entre otras, quienes imponen sanciones que generalmente derivan en el ostracismo<sup>34</sup>. No obstante, se suele asociar al matrimonio con el acto sexual, pues un matrimonio sin sexualidad podría pensarse, al menos para el caso de la sociedad moderna, como una unión patológica que puede desembocar en una ruptura a corto plazo.

---

<sup>34</sup> El término hace referencia a una gama de SANCIONES, desde el rechazo informal de reconocer la presencia de determinados individuos hasta el veto que excluye a algunos del grupo del que anteriormente formaban parte (Barfield, 2000: 472).

Partiendo del hecho de que no podemos separar matrimonio de acto sexual pero sí acto sexual de matrimonio, se debe considerar la idoneidad de las uniones, esto es, saber si existen cónyuges prohibidos y cónyuges permitidos. No obstante, es la clasificación de los parientes generada por el grupo la que va a influir en las decisiones sobre quién es la persona ideal para concertar un matrimonio, pero también se sabe que las preferencias en la elección de la pareja es un asunto de índole multifactorial (Rodríguez, 2002), y va más allá de las reglas del sistema de parentesco.

Por tanto, la regla de la exogamia, el matrimonio con personas ajenas al grupo de la familia o grupo social definido, según Fox, era producto de la prohibición del incesto debido a la asociación de sexo y matrimonio (1972: 161). Por su parte, la Teoría de la Alianza de Levi-Strauss, postula que, debido a la prohibición del incesto que no tiene solución al interior de la familia, tanto hombres como mujeres deben forjar alianzas con otras familias para subsistir y perpetuarse. En consecuencia, la Teoría de la Alianza indica que los intercambios de mujeres y hombres<sup>35</sup>, acompañados de otros “bienes”, reducía la agresividad y establecía lazos recíprocos de cooperación entre grupos competidores.

En consecuencia, surge la regla de la exogamia y la regla de la endogamia, las cuales hacen referencia a las uniones matrimoniales, estas dos reglas tendrían un papel adaptativo importante para forjar alianzas, no a nivel individual, sino entre grupos de parentesco (Rodríguez, 2002). La exogamia buscaría alianzas con grupos vecinos con los que es posible la competencia por recursos y a quienes conviene tener de aliados, mientras que la endogamia sería la regla o tendencia a buscar igualmente alianzas, pero con la diferencia de que éstas se darían en el seno del mismo grupo de parentesco o categoría social.

---

<sup>35</sup> En años posteriores a la elaboración de teoría de la Alianza de Levi-Strauss, sus sucesores corrigieron algunos postulados y le impregnaron un tinte de género, pues no sólo se intercambian mujeres, también hombres.

Para resumir lo expuesto, la distinción radica esencialmente en, siguiendo la perspectiva planteada por Fox (1972), que el incesto hace referencia a las relaciones sexuales, mientras que la endogamia y la exogamia refieren a las relaciones matrimoniales y/o conyugales entre los distintos grupos humanos por eso el incesto es tipificado<sup>36</sup> como un práctica delictiva y perjudicial para la familia por el Código Civil Colombiano pero la endogamia no.

No obstante, la determinación del cónyuge ideal para el matrimonio es limitada por múltiples factores, sin lugar a dudas se trata de un fenómeno que va más allá de la terminología del parentesco, aunque ésta irremediamente determina las relaciones de consanguinidad y afinidad dentro de la familia. El término *endogamia*, en antropología, define la “regla o preferencia que lleva a los individuos a desposarse sólo en el seno de su grupo de parentesco particular, social u otra categoría definida (localidad, clase, religión, etc.)” (Barfield, 2000), aunque cabe recalcar que el término “describe también un modelo estadístico de intramatrimonio incluso en ausencia de regla explícita al efecto” (p. 235), por lo que la endogamia no necesariamente implica que se haya o se deba establecer una regla socialmente reconocida y aceptada por una comunidad particular, sino que también podría ser un comportamiento inconsciente o ligado a otras variables que inciden en la elección de un “pariente” para el matrimonio.

De esta forma, la endogamia involucra no sólo a personas necesariamente “consanguíneas”, pues se puede buscar cónyuge fuera del seno del grupo de parentesco, sino también a personas que son consideradas afines en un mismo grupo social. Cabe resaltar que esta regla se da en grupos relativamente pequeños o en comunidades con un número bajo de personas. Por lo anterior, es

---

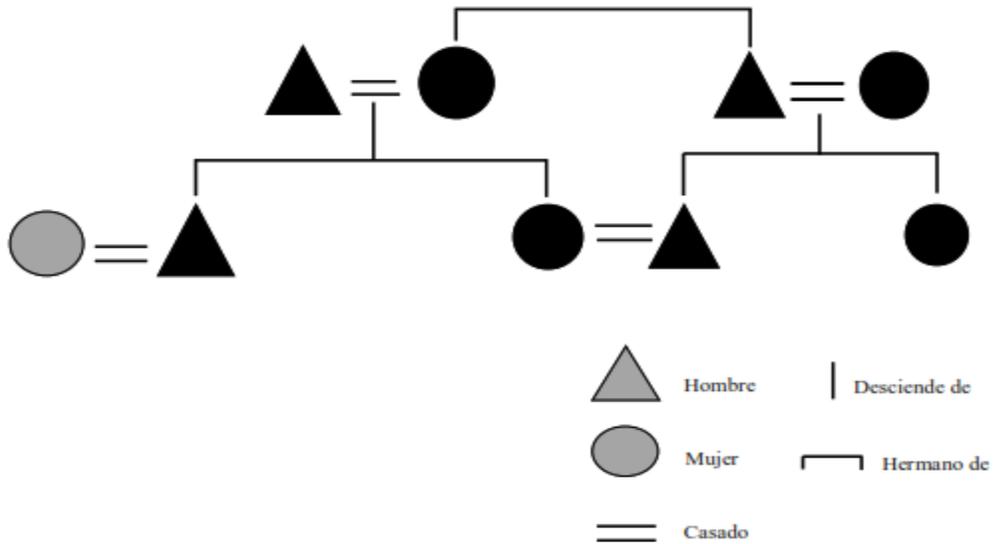
<sup>36</sup> En Colombia está tipificado como delito por la Corte Constitucional de Colombia, gracias a la emisión de la Sentencia C-404 de 1998. Magistrados Ponentes: Carlos Gaviria Díaz y Eduardo Cifuentes Muñoz.

necesario saber que las preferencias y prohibiciones en cuanto al cónyuge o pareja ideal no sólo son establecidas por las reglas del parentesco, sino que, en realidad, quien es apto como conyuge y quien no lo es está determinado por una amplia variedad de características y factores que poseen gran valor.

El modelo de parentesco de la vereda se basaba en las uniones matrimoniales entre vecinos, quienes generalmente estaban emparentados, y compartían una filiación común por el partido conservador, el matrimonio de los primos es el tipo de unión que se privilegia en la vereda como se aprecia en el genograma de la gráfica 7. La concertación de matrimonios entre primos en la vereda se encontraba, hasta hace no mucho tiempo, supeditada a las preferencias derivadas de los arreglos matrimoniales que realizaban los padres de la pareja, inscribiéndose estas preferencias tanto en el sistema de parentesco de la familia extensa, como fuera de esta.

En suma, los matrimonios en la vereda, no solían ser individuales o aislados, sino que eran eventos que vinculaban los intereses de un grupo social mucho más amplio, por lo que los arreglos entre los padres de la pareja preponderaban por encima de la elección libre. Este es probablemente uno de los motivos que esbozo aquí, arriesgándome incluso a sugerir, que el aislamiento y estancamiento social de Tunja durante el período colonial pudo haber desembocado en una tendencia a la practica de la endogamia, mediante el desprecio por los foráneos, esta es sólo una hipótesis con la que se puede estar de acuerdo o no, pero es una hipótesis, al fin y al cabo.

*Gráfica 7 Modelo de genograma de parentesco en la vereda Runta*



Modelo del genograma de parentesco que podemos encontrar en Runta y que se basa en una elección que privilegia al primo y a la familia por encima de uniones con personas de otras veredas.

**Fuente:** Elaboración propia.

No obstante, el sistema de parentesco no constituye el único aspecto determinante para el establecimiento de una unión conyugal, esto es, la preferencia en la elección de un conyuge no está determinada sólo por reglas de parentesco. De hecho, en base a la tipología de sistemas de parentesco elaborada por Levi-Strauss a partir de las reglas del intercambio matrimonial, es posible contemplar que el parentesco en la vereda se basa en el *sistema de parentesco complejo* el cuál es el sistema de parentesco por el que se rige la sociedad colombiana y la sociedad occidental. Lo anterior implica que, en la vereda, se han establecido reglas de matrimonio negativas, definiendo sólo a los conyuges prohibidos, por lo que la elección del cónyuge ideal está “abierto” a la libre elección de los interesados. Sin embargo, en la vereda existe una preferencia orientada a la concertación de matrimonios entre primos, delimitando esta práctica de la endogamia al seno de la familia extensa y de la vereda Runta.

Por lo anterior, se puede considerar para este caso que existe una endogamia que considera viable el matrimonio entre primos, estableciendo una preferencia matrimonial que responde a otros intereses y a la identidad del grupo local. No obstante, la endogamia se da tanto a nivel veredal como al interior de la familia extensa, lo cual implica unas preferencias por personas que denoten cercanía y confianza, pero también afinidad. Los *primos* por ejemplo ostentan un rol importante pues cumplen también con el principio de reciprocidad, que menciona Levi Strauss, en el que se delimita el grupo de los cónyuges posibles y determina si el cónyuge es deseable o no.

Adicionalmente, puesto que existen múltiples factores que inciden en la elección de un cónyuge, es necesario resaltar que los procesos identitarios ejercen una gran influencia en la determinación de los enlaces considerados adecuados, la filiación de la vereda al partido conservador, por ejemplo, reforzó una endogamia veredal y reemplazó la endogamia étnica que se alentó en tiempos coloniales en las provincias de Santafé y Tunja (Rodríguez, 2004), esta situación también pudo haberse manifestado en otros lugares y pueblos de Boyacá.

Es así que la figura del *primo* se expresa como el cónyuge deseable o ideal, pues no forma parte de la familia nuclear, pero tampoco manifiesta las connotaciones negativas atribuidas a los grupos foráneos, quienes pueden considerarse “personas” según las razones o argumentos que se expresen para hacer referencia a ellos, y en base a esto se determina si se reconoce o no el matrimonio fuera del límite de la comunidad, particularmente de la vereda. Por lo anterior, se debe considerar el régimen matrimonial de la vereda como un sistema de parentesco que sólo establece prohibiciones y se orienta hacia una preferencia por un miembro del grupo de parentesco, reconociendo de esta forma que el *primo* puede ayudar a forjar una alianza vista como aceptable y deseada.

Es así que, se considera que la figura del *primo* es conveniente para un matrimonio por cuanto se considera el familiar más adecuado para la concertación de una unión, pues su condición de afinidad y consanguinidad compartida favorece la práctica matrimonial, de manera que la preferencia por este potencial cónyuge no contraviene la prohibición del incesto, lo que se aprecia en prohibiciones y prescripciones en cuanto al grado de parentesco, pero también en cuanto a los factores políticos e identitarios que inciden en el favorecimiento de esas uniones.

## Conclusiones

El recorrido histórico y genealógico que se ha presentado en esta investigación, a partir del trabajo de campo etnográfico, nos permite aproximarnos a las relaciones de parentesco y al establecimiento de los matrimonios en el seno de una comunidad veredal en Boyacá, en la cual se reconoce la importancia de la concertación de uniones o vínculos conyugales entre personas que, desde nuestra óptica urbana moderna, podríamos considerar como consanguíneas o emparentadas, a las que subyacen posibles consecuencias para la salud. Pese a esta visión, se debe aclarar que la endogamia, desde un punto de vista antropológico, constituye una forma de organización de la vida familiar y conyugal de un grupo humano, y como colectivos, constantemente estamos inmersos en redes endogámicas y exogámicas de matrimonio, así, como alguna vez lo expresó Levi-Strauss sobre los nativos australianos, somos exogámicos en cuanto al grupo familiar pero endogámicos en cuanto a la ciudad, región, municipio o departamento, por dar un ejemplo.

Lo anterior indudablemente plantea el problema de la amplitud espacial de lo que implica la endogamia, sin embargo, pese a que se puede hablar de un rango espacial muy amplio, la investigación y el caso particular de la vereda nos permite delimitar nuestros esfuerzos a estudiar el régimen matrimonial de los habitantes de la vereda y los factores culturales que favorecen o privilegian las uniones entre primos, de forma tal, que han incidido significativamente en la salud de sus habitantes con la alta incidencia de la enfermedad genética conocida como Síndrome de Sanfilippo, perteneciente al grupo de enfermedades conocidas con el nombre de *Errores innatos del metabolismo* (Torres, 2017).

La persistencia de los matrimonios endogámicos en Boyacá y parte de Cundinamarca entre grupos familiares que residen en veredas y áreas rurales ha sido descrita en la literatura

biomédica y etnográfica como ya hemos analizado. No obstante, también encontramos referencias a la endogamia en la “cultura popular”, por ejemplo, el humorista don Jediondo representa al estereotipo del boyacense, con su ruana y sombrero, quien para hablar de sus relaciones sexuales y/o de pareja hace referencia a las primas. No obstante, las uniones conyugales con regularidad están vinculadas y se configuran por las prohibiciones, por más que sean configuradas por el azar o la libre elección, con regularidad existen ciertas preferencias en la elección de los cónyuges, pues deben responder a las definiciones etnocéntricas que cada comunidad elabora acerca del “otro”.

Por consiguiente, esta investigación considera que la endogamia en esta vereda, y en otras poblaciones a lo largo del Altiplano Cundiboyacense, posiblemente ocurre porque históricamente ha sido un comportamiento favorecido tanto religiosa como políticamente. Aunque entre los campesinos del Altiplano Cundiboyacense no se organizan los términos de parentesco o no existe una división entre primos cruzados y primos paralelos, como en los sistemas elementales de las sociedades indígenas, los primos sí se contemplan como figuras que expresan una filiación a un grupo social determinado, es decir, que el primo es consanguíneo y afín a la vez.

Por lo anterior, la figura del “primo” exhibe cualidades que lo convierten en un cónyuge potencial, pues, aunque no forma parte de la familia nuclear, y por ende no contraviene la prohibición del incesto, tampoco es un individuo ajeno a la comunidad o grupo local que ponga en riesgo los valores de un colectivo, por lo que no pierde su noción de “persona” ni de “humanidad”. En consecuencia, la figura del *primo* es, pues, ideal para concertar uniones matrimoniales o conyugales que pretenden preservar valores sociales, económicos, políticos y religiosos, según sea el caso. Esta figura, considerada más afín que consanguínea, especifica las uniones posibles y garantiza un orden cuando las uniones con otras comunidades no son posibles

o prescritas. De esta forma, también se considera que los matrimonios entre primos responden a los procesos identitarios de la vereda y no solamente a las relaciones de consanguinidad y afinidad del sistema de parentesco.

El régimen matrimonial de la vereda se enmarca en el sistema de parentesco complejo, con lo que se establecen reglas de matrimonio negativas, es decir, se define a los cónyuges o categorías prohibidas para el matrimonio sin que exista una regla o prescripción formal de con quién concertar una alianza matrimonial. La diferencia que radica en este caso específicamente está relacionada con que, aunque en este sistema de parentesco la elección del cónyuge queda abierta a la libre elección de los interesados, hasta hace no mucho tiempo la dinámica de emparejamiento estaba orientada por preferencias matrimoniales en la elección del cónyuge, la cual, se favorecía por la práctica de los arreglos matrimoniales entre los padres de la pareja, fomentando con ello el matrimonio entre primos y primos-hermanos, unión que a su vez no era repudiada ni fuertemente preferida. No obstante, hay que destacar que las uniones matrimoniales en grupos sociales o corporativos por más libres que puedan ser, están sujetas a preferencias y condicionamientos de orden económico, social, cultural, religioso, político, entre otras, es decir, la elección del conyuge no es estipulada sólo por las reglas del parentesco.

En suma, el sistema de parentesco de la vereda no se diferencia significativamente del sistema de parentesco de la sociedad urbana actual, se sabe que no hay una distinción entre filiación patrilineal y filiación matrilineal, por lo que la filiación, la pertenencia a la familia del padre y de la madre, es de tipo bilineal, se consideran parientes por ambas líneas y no hay una distinción por género en cuanto a la clasificación de los primos. La endogamia es un comportamiento que se desarrolla a nivel veredal y que forma parte de la dinámica matrimonial entre familias vecinas que suelen estar emparentadas o compartir un ancestro común, reforzando la cohesión social del

grupo. Esta dinámica matrimonial se vio afectada por el sistema bipartidista que tuvo una influencia importante en la polarización de la región del Altiplano Cundiboyacense, no obstante, esta polarización ha venido perdiendo fuerza con el paso de los años, como lo constata el nuevo escenario político. Pese a esto, los matrimonios entre primos continúan teniendo una influencia significativa, sin embargo, fenómenos como las migraciones, la industrialización, las oportunidades laborales, entre otros, parecen reducir cada día más el reforzamiento de esta tendencia. Actualmente los jóvenes escogen libremente su pareja, por lo que los arreglos matrimoniales han tenido cada vez más poca relevancia.

Por otra parte, se concluye que es posible que la alta prevalencia de las mucopolisacaridosis – entre ellas el Síndrome de Sanfilippo- se deba a un cuello de botella genético producto de los numerosos brotes epidémicos ocurridos en la Provincia de Tunja que redujeron, probablemente, al 90-95% de la población de esta región gracias a la evidencia examinada sobre demografía histórica para la Provincia de Tunja. Lo anterior probablemente ocasionó que el gen mutado se extendiera con mayor eficacia entre la población rural del Altiplano Cundiboyacense a partir de los pocos habitantes que repoblaron la Provincia de Tunja, quienes, además, adoptarían una dinámica endogámica producto de presiones sociales, económicas, religiosas y políticas, lo que a su vez explica la alta prevalencia de estas enfermedades que se han extendido y han sido reportadas igualmente en otros municipios a lo largo de la altiplanicie Cundiboyacense. Por lo anterior, el reforzamiento de la endogamia pudo ampliar las posibilidades de la transmisión de la enfermedad, además que, de ser prehispánica la mutación, es posible que haya sido una consecuencia de la poligamia practicada por las comunidades muiscas, no obstante, esta hipótesis requiere de una mayor investigación genética, médica, histórica, antropológica y arqueológica.

Adicionalmente, es pertinente aclarar que el parentesco en la vereda se concibe como un proceso en el que se vincula la procreación (biología) y el vivir juntos en comunidad (social), garantizando con ello cierta seguridad que garantice la descendencia de los padres. Por lo anterior, las uniones o matrimonios endogámicos no son malos *per se*, ni constituyen comportamientos propios de sociedades incivilizadas o atrasadas, constituyen una forma alternativa de organización de la vida conyugal en una comunidad, de cómo se estructura la organización social y la vida familiar y comunal de la vereda. Se aprecia que la endogamia suele ser interpretada como un comportamiento negativo por el discurso biomédico, pero esto no necesariamente coincide con las percepciones locales sobre las uniones consanguíneas, las cuales suelen ser motivadas y estimuladas por lo que fue la regularidad de los arreglos matrimoniales y la definición negativa de los pobladores de veredas y pueblos aledaños debido a su filiación a un partido político contrario al que manifiesta la vereda Runta.

Pese a lo que se pueda pensar, siguiendo a Kottak (2011), las preferencias, así como las prohibiciones matrimoniales en un grupo social determinado se basan en creencias, identidades y posición social en lugar de preocupaciones por contraer enfermedades genéticas o una degeneración biológica futuras; esto probablemente contribuye a que la incidencia de endogamia en una comunidad sea alta y que no se considere como una actitud perjudicial o reprochable, manteniendo su persistencia de forma prolongada en el tiempo, salvo en situaciones en que el cuadro clínico de la enfermedad se manifiesta con severidad. No obstante, debe entenderse a la endogamia, desde un punto de vista antropológico, como la tendencia a la concertación de alianzas matrimoniales al interior de un grupo social o categoría determinada, lo que se refiere únicamente a una forma particular de hacer algo, en este caso, una forma particular de estructurar

la organización social de un grupo humano que comparte unos rasgos, percepciones y concepciones comunes.

Vale la pena desatacar que la antropología tiene gran importancia para la salud pública, fundamentalmente cuando las enfermedades infecciosas y genéticas se manifiestan en grupos sociales, pues parte de las causas y consecuencias de las enfermedades tienen su origen en el comportamiento humano. Por tanto, con esta investigación se buscó tender un puente entre la antropología y la investigación en salud, a través de la visión teórica y práctica del conocimiento antropológico en problemáticas del ámbito médico, por este motivo, considero que los aportes de esta investigación al ámbito de la investigación en salud es evidenciar posibilidades y reflexiones comunes entre el campo médico y el antropológico para brindar un análisis integral de la problemática expuesta en esta pesquisa.

Finalmente, a manera de reflexión, no hay que olvidar que la visión paternalista que poseemos como investigadores muchas veces adopta una posición de salvadores de estas comunidades, ocultando el hecho de que la gente posee agencia y decide, en el marco de su cotidianidad y relaciones con sus allegados y vecinos, si considera aceptable el cambio o no.

## Bibliografía

Acuña, O. (2014). Bandolerismo político en Boyacá (Colombia), 1930-1953. En: *Revista Virajes*, Vol. 16, No. 2. Manizales: Universidad de Caldas.

Alcaldía Mayor de Tunja. (2000). *Población y territorio*. En: Plan de Ordenamiento Territorial de Tunja 2000. Tunja: Alcaldía de Tunja.

Arias, W., Rojas, W., Moreno, S., Lopera, F., Ruiz-Linares, A. & Bedoya, G. (2012). Origen de la mutación G736A del gen Parkin en la población de Peque (noroccidente de Antioquia). *Revista Colombiana de Antropología*, 48(1), pp.81-95.

Banco de la República. Subgerencia Cultural (2006). Proyecto Digital “*La imagen del ferrocarril en la numismática colombiana*”. Disponible en: [http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/exhibiciones/ferrocarriles/secciones/ferrocarril\\_nordeste.htm](http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/exhibiciones/ferrocarriles/secciones/ferrocarril_nordeste.htm)

Barfield, T. (2000). *Diccionario de antropología*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

Bittles, A. & Black, M. (2010). Consanguinity, human evolution, and complex diseases. *Proc Natl Acad Sciences USA*, 107.

Bernal, J. E. & Briceño, I. (2006). Genetic and other diseases in the pottery of Tumaco-La Tolita culture in Colombia-Ecuador. *Clin Genet*. 2006; 70:188-91. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1399-0004.2006.00670.x>

Bourdieu, P. (2007). “*La tierra y las estrategias matrimoniales*” En: *El sentido práctico*, pp. 235-314. Argentina: Siglo XXI Editores Argentina S.A.

Broadbent, S. (1964). Los Chibchas, organización sociopolítica. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

Bushnell, D. (1996). *Colombia. Una nación a pesar de sí misma*. Bogotá: Editorial Planeta.

Campillo, D. (1994). Paleopatología. Los primeros vestigios de la enfermedad. Barcelona: Fundación Uriach 1838.

Cieza de León, P. (2005). *Crónicas del Perú el señorío de los incas*. Caracas: Fundación Biblioteca de Ayacucho.

Ceballos, F. & Álvarez, G. (2011). La genética de los matrimonios consanguíneos. *Dendra Médica. Revista de Humanidades*, 10(2), pp.160-176.

Colmenares, G. (1997). La provincia de Tunja en el Nuevo Reino de Granada. Ensayo de historia social (1539-1800). Bogotá D. C.: TM Editores.

Conniff, R. (2003). Go Ahead, Kiss Your Cousin. *Discover Magazine*. Retrieved from <https://www.discovermagazine.com/health/go-ahead-kiss-your-cousin>.

Correa, F. (2001). "Fundamentos de la organización social muisca", en Los chibchas: Adaptación y diversidad en los Andes Orientales de Colombia, editado por José Vicente Rodríguez: 19-48. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-Colciencias.

Correa, F. (2004). El sol del poder. Simbología y política entre los Muisca del norte de los Andes. Colombia: Ed: Universidad Nacional de Colombia.

Corte Constitucional de Colombia. Sentencia C-404 de 1998. Magistrados Ponentes: Carlos Gaviria Díaz y Eduardo Cifuentes Muñoz.

Douglas, Mary. 1973. Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú. Madrid: Siglo XXI de España Editores, S. A.

Dunker, J. (2002). Los vínculos familiares. Una psicopatología de las relaciones familiares. 1a. edición virtual. e-libro.net.

Fals Borda, O. (1957). El hombre y la tierra en Boyacá. Bases sociológicas e históricas para una reforma agraria. Bogotá: Ediciones Documentos Colombianos.

Fox, R. (1972). Sistemas de parentesco y matrimonio. Madrid: Alianza Editorial.

Gamboa, J. A. (1997). La dote matrimonial a finales del siglo XVI: El caso de la Provincia de Pamplona en el Nuevo Reino de Granada (1574-1630). Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura ed: Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de Colombia v.24, p.47 - 77.

Gómez, A., García-Robles, R. & Suárez-Obando, F. (2012). Estimación de las frecuencias de las mucopolisacaridosis y análisis de agrupamiento espacial en los departamentos de Cundinamarca y Boyacá. En: *Revista Biomédica*, 32, pp.602-609.

González, M. (1992). El Resguardo en el Nuevo Reino de Granada. Bogotá: El Ancora Editores.

Gutiérrez de Pineda, V. (1975). *Familia y cultura en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.

IQEN. (2013). Investigación de campo de mucopolisacaridosis, Resguardo Indígena Guambía, Silvia, Cauca, 2010 a 2011; 18 (4): 42-56.

Kottak, C. (2011). "Familias, parentesco y ascendencia" y "Matrimonio". En *Antropología Cultural* (14th ed., pp. 265-311). Ciudad de México: McGraw Hill.

Langebaek, C. (1987). Mercados, poblamiento e integración étnica entre los muisca, siglo XVI. Bogotá: Banco de la República.

Langebaek, C. (2005). “Resistencia indígena y transformaciones ideológicas entre los muisca de los siglos XVI y XVII”. En: Muisca: representaciones, cartografías y etnopolíticas de la memoria. Ed. Ana María Gómez. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Langebaek, C. (2019). Los muisca. La historia milenaria de un pueblo chibcha. Bogotá: Editorial DEBATE.

Levi-Strauss, C. (1969). Las estructuras elementales del parentesco. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S. A.

Londoño, E. (1992). Guerras y fronteras: los límites territoriales del dominio prehispánico de Tunja. *Boletín Museo del Oro*, 56: 63-87.

Mair, L. (1974). *Matrimonio*. Barcelona: Barral.

Michael, F. (2002). Población, enfermedad y cambio demográfico, 1537-1636. Demografía histórica de Tunja: Una mirada crítica. *Fronteras de la historia*, num.7, anual, pp. 13-76. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Monastoque, M. (1984). *La iglesia mayor de Santiago de Tunja 1539-1984* (1ra ed.). Tunja: Talleres Gráficos.

Morner, M. (1963). Las comunidades indígenas y la legislación segregacionista en el Nuevo Reino de Granada. En: Anu. colomb. histo. soc. cult., Número 1, p. 63-88.

Pacheco-Orozco, R., Torres, L. J. & Velasco, H. (2019). Determinación de endogamia mediante método de isonimia en la población de Runta, Boyacá, Colombia. En: *Revista de la Facultad de Medicina*. Vol. 67. No. 2: 241-5.

Parra, J. A. (2006). Familia, poder y esmeraldas. Relaciones de género y estructura económica minera en el occidente de Boyacá, Colombia. *Revista Colombiana de Antropología*, 42, pp.15-53.

Pradilla, H. (1992). "Arqueología del cercado grande de los santuarios". *Boletín del Museo del Oro*, 21-147.

Rodríguez, C. A. & Pachajoa, H. (2010). *Salud y enfermedad en el arte prehispánico de la cultura Tumaco: La Tolita II*. Cali: Editorial Universidad del Valle.

Rodríguez, C. A. & Pachajoa, H. (2017). Defectos congénitos y síndromes genéticos en el arte de las sociedades Tumaco-Tolita y Moche. Cali: Universidad Icesi.

Rodríguez, D. (2002). Endogamia, exogamia y relaciones interétnicas. Un estudio sobre la formación y dinámica de la pareja y la familia centrado en inmigrantes de Senegal y Gambia entre Cataluña y África. (Tesis doctoral). Universitat Autònoma de Barcelona.

Rodríguez, J. V. (2006). Las enfermedades en las condiciones de vida prehispánica de Colombia. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Rodríguez, P. (coordinador). (2004). "La familia en Colombia" En: *La familia en Iberoamérica 1550-1980*, Bogotá: Universidad Externado de Colombia. Convenio Andrés Bello.

Quiroga, M. (2008). "Las unidades sociopolíticas muiscas en el siglo XVI", en *Los muiscas en los siglos XVI y XVII, miradas desde la arqueología, la antropología y la historia*, editado por Jorge Augusto Gamboa: 94-115. Bogotá: Universidad de los Andes.

Therrien, M. (1996). "Persistencia de prácticas indígenas durante la colonia en el Altiplano Cundiboyacense". En: Colombia, *Boletín Museo del Oro*, Banco de la República. V. 40 fasc. P. 89-99.

Torres, L. (2017). Análisis del efecto fundador de una mutación nonsense del gen HGSNAT en la población de Runta, Boyacá. (Posgrado) Universidad Nacional de Colombia.

Turbay, S. (2012). Las familias indígenas en Santafé, Nuevo Reino de Granada, según los testamentos de los siglos XVI y XVII". En: *Colombia. Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* ed: Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de Colombia v.39 fasc.1 p.49 - 80.

Sotomayor, H. (1990). Enfermedades en el arte prehispánico colombiano. *Boletín Museo del Oro*. 29: 63-73.

Villamarín, J. & Villamarín, J. (1983). Parentesco y herencia entre los chibchas de la sabana de Bogotá al tiempo de la conquista española. Bogotá: Universitas Humnística.

Wiesner, L. (2012). *Ciudad y poder en la Provincia de Tunja en los siglos XVI Y XVII*. (Tesis doctoral). Universidad Pablo de Olavide de Sevilla, Sevilla, España.