

el pueblo de Ramiriquí hasta la vic-
cep podrá haber una legua de distancia
o hasta las vltimas, por donde una, de modo
que de orizonte a poniente tiene mas de quatro leguas

La Cruz Blanca.

Jorge Augusto Gamboa Mendoza

Los pueblos indígenas del Nuevo Reino de Granada en los siglos xvi y xvii

**Los muiscas entre la adaptación,
la asimilación y el equilibrio (1537-1650)**



Los pueblos indígenas del Nuevo Reino de Granada en los siglos XVI y XVII

Los muiscas entre la adaptación, la asimilación
y el equilibrio (1537-1650)

Jorge Augusto Gamboa Mendoza



Instituto Colombiano de Antropología e Historia

Los pueblos indígenas del Nuevo Reino de Granada en los siglos XVI y XVII

Los muiscas entre la adaptación, la asimilación
y el equilibrio (1537-1650)

Jorge Augusto Gamboa Mendoza



ICANH

Gamboa Mendoza, Jorge Augusto, 1970-, autor

Los pueblos indígenas del Nuevo Reino de Granada en los siglos XVI y XVII : los muiscas entre la adaptación, la asimilación y el equilibrio (1537-1650) / autor Jorge Augusto Gamboa Mendoza ; Primera edición – Bogotá, Colombia : Instituto Colombiano de Antropología e Historia. ICANH, 2025.

264 páginas : ilustraciones, fotografías en blanco y negro ; 17 cm. - (Colección Espiral)

Recomendado para un público general.

ISBN: 978-628-7774-24-7 (impreso)

978-628-7774-25-4 (digital)

Incluye bibliografía e índices.

1. Muiscas - Historia - Siglos XVI-XVII 2. Chibchas (Indios) - Historia - Siglos XVI-XVII 3. Indígenas de América del Sur - Historia - Siglos XVI-XVII 4. Relaciones étnicas - Historia - Colombia 5. Etnohistoria 6. Aculturación - Historia - Colombia 7. Colombia - Historia - Colonia, 1550-1810 8. España - Colonias - América del sur - Siglos XVI-XVII

CDD:

986.1004

SCDD 22

CEP - ICANH. Biblioteca Especializada Alicia Dussán de Reichel

Instituto Colombiano de Antropología e Historia

Colección Espiral

Alhena Caicedo Fernández

Directora

Manuel Bernardo Pinilla Zuleta

Subdirector de Investigación y Producción Científica

Carlos Andrés Meza Ramírez

Coordinador del Grupo de Investigaciones

Andrés Delgado Darnalt

Líder del Área Funcional de Publicaciones

Dayán Viviana Cuesta Pinzón

Coordinación editorial

Rodrigo Andrés Díaz Lozada

Corrección de estilo

Nathalia Rodríguez González

Diseño, diagramación y cubierta

1790. Feligresía del Valle de Ramiriquí. Archivo General de la Nación (Bogotá),

Mapas y Planos, Mapoteca 4, 694-A.

Ilustración de cubierta

Primera edición, octubre de 2025

ISBN impreso: 978-628-7774-24-7

ISBN digital: 978-628-7774-25-4

© Instituto Colombiano de Antropología e Historia, ICANH

© Jorge Augusto Gamboa Mendoza

Calle 12 n.º 2-38/41, Bogotá D. C.

Tel.: (60-1) 795 4790

www.icanh.gov.co



El trabajo intelectual contenido en esta obra se encuentra protegido por una licencia de Creative Commons del tipo "Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional". Para conocer en detalle los usos permitidos consulte el sitio web <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>

Impreso por: Imprenta Nacional de Colombia

*A María Eugenia y Juan David,
por supuesto.*

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	17
1. EL DEBATE SOBRE LA “CULTURA MUISCA”	39
¿PODEMOS SEGUIR HABLANDO DE UNA “CULTURA MUISCA”?	39
LA CONQUISTA Y LA GÉNESIS COLONIAL DE IDENTIDADES ÉTNICAS	53
2. LOS MUISCAS Y LA CONQUISTA	77
LA INVESTIGACIÓN SOBRE LOS MUISCAS DEL SIGLO XVI: ENTRE LA ANTROPOLOGÍA Y LA HISTORIA	77
LA CONQUISTA DE AMÉRICA EN LOS ESQUEMAS CRONOLÓGICOS DE LA HISTORIA EUROPEA	91
LOS MUISCAS FRENTE AL PROCESO DE LA CONQUISTA	107
LA INCORPORACIÓN DE LOS MUISCAS A LA MONARQUÍA CASTELLANA	114
3. LA ORGANIZACIÓN POLÍTICA Y SOCIAL A FINALES DEL SIGLO XVI	119
EL CASO DEL PUEBLO DE CHOCONTÁ EN LA PROVINCIA DE SANTAFÉ	119
AVANCES EN LA CRISTIANIZACIÓN EN EL CASO DE CHOCONTÁ	128
LOS CAMBIOS EN LA TRIBUTACIÓN	133
LAS “CAPITANÍAS”: ZIBYN Y UTAS A FINALES DEL SIGLO XVI	145
4. LA HISPANIZACIÓN: LENGUA, RELIGIÓN Y ESCRITURA A FINALES DEL SIGLO XVI Y COMIENZOS DEL XVII	173
LOS MÉTODOS MISIONALES Y EL PROCESO DE EVANGELIZACIÓN	173
EL ESTUDIO DE LA LENGUA MUYSCA Y LA EVANGELIZACIÓN	180
LOS OFICIOS MANUALES Y LA ALFABETIZACIÓN	195

CONCLUSIÓN	219
ANEXOS	237
ANEXO 1: PUEBLOS DE LA PROVINCIA DE SANTAFÉ EN 1593	237
ANEXO 2: SERMONES EN LENGUA MUYSKA	244
BIBLIOGRAFÍA	249

ÍNDICE DE TABLAS

TABLA 1.	CRONOLOGÍA DE LA SABANA DE BOGOTÁ DE ACUERDO CON BOADA Y CARDALE	42
TABLA 2.	ESTRUCTURA DEL CACICAZGO DE CHOCONTÁ EN 1593	123
TABLA 3.	COMPARACIÓN DE LA GRAFÍA DE DOS FONEMAS DE LA LENGUA MUYSKA AUSENTES EN ESPAÑOL	187

ÍNDICE DE FIGURAS

FIGURA 1.	UBICACIÓN DE LA ZONA DE ESTUDIO EN LA ACTUAL REPÚBLICA DE COLOMBIA	20
FIGURA 2.	EL TERRITORIO MUISCA A LA LLEGADA DE LOS ESPAÑOLES SEGÚN PLAZAS Y FALCHETTI	49
FIGURA 3.	MAQUETA QUE REPRESENTA EL TERRITORIO MUISCA EN EL MUSEO DE BOGOTÁ	50
FIGURA 4.	RECONSTRUCCIÓN HIPOTÉTICA DE LA ALDEA EXCAVADA EN EL SITIO DE NUEVA ESPERANZA (SOACHA) EN EL PERIODO MUISCA TARDÍO (1000-1600 D. C.)	52
FIGURA 5.	PORTADA DE LA CRÓNICA DE LUCAS FERNÁNDEZ DE PIEDRAHITA (1688)	59
FIGURA 6.	PORTADA DE LA CRÓNICA DE ANTONIO DE HERRERA Y TORDESILLAS (C. 1616). DÉCADA QUINTA	60
FIGURA 7.	ESQUEMA SIMPLIFICADO DE LA ORGANIZACIÓN POLÍTICA PREHISPÁNICA DE LOS GRUPOS INDÍGENAS MÁS COMPLEJOS DEL ALTIPLANO CUNDIBOYACENSE (1537)	67
FIGURA 8.	ESQUEMA SIMPLIFICADO DE LA ORGANIZACIÓN POLÍTICA DE LOS “MUISCAS” BAJO EL RÉGIMEN DE LA ENCOMIENDA (A PARTIR DE 1550)	111
FIGURA 9.	ESTRUCTURA DEL CACICAZGO DE SOGAMOSO EN 1636	164
FIGURA 10.	ESTRUCTURA DEL CACICAZGO DE FONTIBÓN EN 1639	167
FIGURA 11.	ESTRUCTURA DEL CACICAZGO DE BOGOTÁ EN 1639	170
FIGURA 12.	PORTADA Y ALGUNAS PÁGINAS DE LA GRAMÁTICA DE FRAY BERNARDO DE LUGO (1619)	183

FIGURA 13. DETALLE DE LA PINTURA DEL PUEBLO DE INDIOS DE BOJACÁ (C. 1700)	193
FIGURA 14. RECONSTRUCCIÓN HIPOTÉTICA DE UNA IGLESIA EN LOS PUEBLOS DE LAS PROVINCIAS DE TUNJA Y SANTAFÉ (C. 1600)	193
FIGURA 15. IGLESIA ACTUAL DEL PUEBLO DE CUCAITA, CONSTRUIDA EN EL SIGLO XVII	194
FIGURA 16. INTERIOR DE LA IGLESIA DE TURMEQUÉ CON PINTURA MURAL, SIGLO XVII	194
FIGURA 17. FIRMA DE DON GONZALO DE HUESCA (MADRID, 1546)	203
FIGURA 18. FIRMA DEL CACIQUE DON FRANCISCO DE UBAQUE (SANTAFÉ, 1579)	215
FIGURA 19. CRONOLOGÍA DEL DESARROLLO DE LAS SOCIEDADES INDÍGENAS DEL ALTIPLANO CUNDIBOYACENSE (1537-1700)	228

La Ilustración es la salida del hombre de su minoría de edad.

El mismo es culpable de ella. La minoría de edad estriba en la incapacidad de servirse del propio entendimiento, sin la dirección de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad cuando la causa de ella no yace en un defecto del entendimiento, sino en la falta de decisión y ánimo para servirse con independencia de él, sin la conducción de otro. *¡Sapere aude!* ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento! He aquí la divisa de la Ilustración.

Immanuel Kant, *Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?* (1784)

El sueño de la razón produce monstruos.

Francisco de Goya (1799)

INTRODUCCIÓN

Cuando pensamos en los hechos sucedidos a partir de la llegada de los conquistadores europeos a América en 1492 tenemos plena conciencia de que se trató de un momento de grandes transformaciones históricas que involucraron no solamente a los dos continentes que se encontraron, sino al mundo entero y con consecuencias que aún sentimos más de cinco siglos después. Todos hemos aprendido en la escuela que las sociedades indígenas encontradas por españoles, portugueses, ingleses, franceses y otros europeos sufrieron un impacto enorme en sus formas de vida, sus creencias y, en muchos casos, un verdadero proceso de extinción debido a la guerra, las enfermedades y otros efectos demográficamente negativos. Nos han insistido en que fueron cambios drásticos, dramáticos, que transformaron el mundo para siempre. Si bien no es mi intención debatir todos los pormenores de esta visión catastrofista, quiero llamar la atención sobre algunos aspectos de esta interpretación que quiero abordar en la presente obra. Por un lado, no hubo tal rapidez en los cambios que se dieron en las sociedades indígenas. Hoy en día se sabe que esto no es tan claro y tampoco se puede hablar de una completa sincronía. Es decir, no todas cambiaron rápidamente, ni lo hicieron al mismo tiempo en todas partes. Algunas, incluso, no cambiaron en absoluto, sino mucho después de los primeros contactos. Pero algo que me interesa mucho más señalar, es que las interpretaciones tradicionales de este periodo se basan en la idea, implícita o explícita, de que durante los primeros años de contacto hubo muchos cambios en las sociedades indígenas, pero en seguida todo se estabilizó y se consolidó una forma de organización social “colonial”, que duró varios siglos, hasta que entró en crisis y se transformó nuevamente a comienzos del siglo XIX, durante el proceso de Independencia de las naciones hispanoamericanas.

Pues bien, lo que han demostrado las investigaciones recientes es que esto no es así. Las sociedades indígenas encontradas por los europeos a finales

del siglo xv eran sociedades vivas, dinámicas, que estaban en continua transformación, y este proceso continuó durante los siglos siguientes. Muchos dirían que es un proceso que se ha prolongado hasta el presente, como es normal con cualquier tipo de sociedad humana que se desarrolla en la historia y en un mundo que cada vez se encuentra más interconectado, precisamente como efecto de la incorporación de América al mercado mundial. Por lo tanto, la intención general de esta obra es cuestionar esa idea de que los cambios sociales se limitaron o se concentraron en los primeros años del periodo llamado de conquista, para luego estabilizarse en el periodo llamado colonial. Esto, a mi modo de ver, no es así. Los cambios siguieron durante los primeros siglos y las sociedades indígenas se fueron adaptando a nuevas y diversas situaciones, en algunos casos transformándose lenta y paulatinamente, en otros, de forma rápida y radical. Aquellas que sobrevivieron, incluso hasta el presente, lo hicieron a un alto costo, y no son, de ninguna manera, un fósil viviente o un recuerdo vivo del pasado. Son sociedades que han asimilado muchos elementos nuevos y se han acomodado a las circunstancias, logrando adaptaciones exitosas. Son equilibrios, pero equilibrios móviles, dinámicos, que llevan a procesos de continua transformación incesante.

La obra que se presenta a continuación parte de la premisa de que todo el llamado periodo colonial puede ser visto como una larga sucesión de cambios constantes en las sociedades hispanoamericanas. Además, se quiere dar continuidad a una investigación que se ha venido desarrollando sobre los pueblos indígenas que habitaron el altiplano cundiboyacense durante los primeros siglos de la dominación colonial española, con el apoyo del ICANH y otras entidades como la Fundación Carolina (España), que dio como primer resultado la obra *El cacicazgo muisca en los años posteriores a la Conquista, 1537-1575*, publicada originalmente en 2010 y revisada en 2013¹. En esa investigación se logró establecer el papel que cumplieron las autoridades tradicionales durante el proceso de conquista y colonización del altiplano cundiboyacense. Se encontró una abundante información, tanto en los archivos colombianos (Bogotá y Tunja) como en el Archivo General de Indias (Sevilla), que permitió trazar las líneas generales del proceso de transformación política que se vivió a raíz de la

1 Jorge Gamboa, *El cacicazgo muisca en los años posteriores a la Conquista: del shipikua al cacique colonial, 1537-1575* (ICANH, 2010), y *El cacicazgo muisca en los años posteriores a la Conquista: del psihikua al cacique colonial, 1537-1575*, 2.^a ed. revisada (ICANH, 2013).

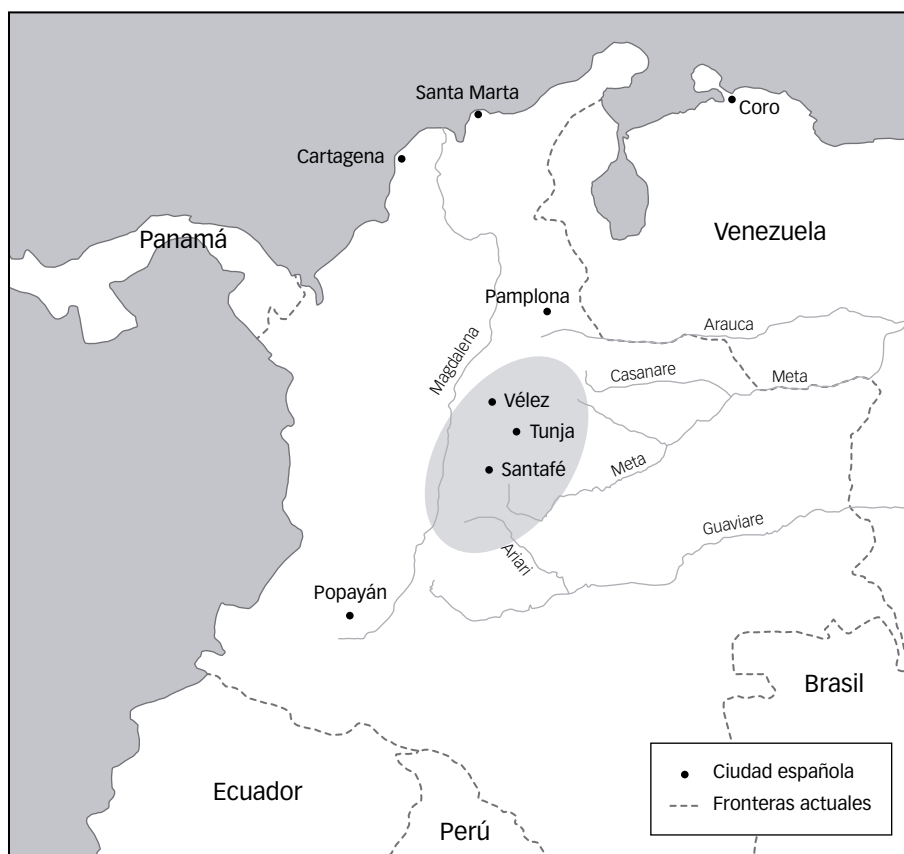
llegada de los españoles y la forma en que los *psihipquas* y los *tybas*, llamados “caciques” y “capitanes” por los conquistadores, se enfrentaron y adaptaron a la nueva situación, asimilando los nuevos elementos presentes y las nuevas relaciones que se iban desarrollando.

La región de estudio es una zona montañosa de la cordillera Oriental de la actual República de Colombia, que estaba habitada por una serie de grupos indígenas que alcanzaron el nivel de cacicazgos o “confederaciones de cacicazgos”. No parece que hayan tenido una unidad cultural o lingüística, a pesar de lo que aseguraron los cronistas contemporáneos. Así lo han señalado los investigadores que han trabajado sobre la lengua o las lenguas que se hablaban en el momento de la conquista en toda la región². Por tal razón, hoy resulta un poco problemático seguir llamando a estos grupos con el término “muisca”, usado como etnónimo, ya que esto implica una homogeneidad inexistente. Los conquistadores españoles llegaron a esta región en el año de 1537, cuando ya se habían iniciado las conquistas del centro de México y los Andes. Hubo tres expediciones principales. La primera, al mando del licenciado Gonzalo Jiménez de Quesada, llegó desde el norte, siguiendo el río Magdalena desde la ciudad costera de Santa Marta. Su objetivo era buscar una ruta hacia el Perú, pero al final se abandonó este empeño y se dirigió hacia la región que nos ocupa. La segunda llegó cerca de un año más tarde, proveniente de Venezuela, comandada por Nicolás de Federmán. Atravesaron los Llanos Orientales y remontaron la cordillera en busca de algún grupo rico en oro. La tercera expedición, que llegó más o menos al mismo tiempo que esta última, venía desde el Perú y había pasado por las provincias de Quito y Popayán antes de llegar al Nuevo Reino de Granada. Estaba comandada por Sebastián de Belalcázar, un subalterno de Francisco Pizarro³.

2 Jorge Gamboa, “Introducción”, en *Gramática en la lengua general del Nuevo Reino, llamada Mosca [1619]*, por fray Bernardo de Lugo. Transcripción, introducción y notas Jorge Augusto Gamboa Mendoza (ICANH, 2010); Diego Gómez, “Muyscubun”, Diccionario de la lengua muysca al español. Presentación por Diego Gómez (2024), <https://muysca.cubun.org/Portada>; María Stella González de Pérez, *Aproximación al sistema fonético-fonológico de la lengua muisca*. Presentación de Nicholas Ostler. Prólogo de Carlos Patiño Roselli (Instituto Caro y Cuervo, 2006); “El estudio de la lengua muisca”, *Maguaré* 5 (1987): 183-193; *Trayectoria de los estudios sobre la lengua chibcha o muisca* (Instituto Caro y Cuervo, 1980); y Nicholas Ostler y Facundo Saravia, “The Chibcha Language: Discovery to Recovery”, *OGMIOS Newsletter* 51 (2013).

3 Hace varias décadas, Juan Friede estudió estas expediciones y publicó trabajos que son pioneros en muchos sentidos y vale la pena consultar todavía. Más recientemente, José Ignacio Avellaneda y Michael Francis volvieron sobre el tema y aportaron nuevos datos

Figura 1. Ubicación de la zona de estudio en la actual República de Colombia



Fuente: elaboración del autor.

Las tres huestes de conquistadores iban acompañadas de una gran cantidad de aliados indígenas y esclavos negros, difícil de cuantificar. Esto es algo que pocos autores han tenido en cuenta. Fueron miles de indígenas que venían

e interpretaciones sobre esta y las demás expediciones mencionadas. Véase Juan Friede, *Descubrimiento del Nuevo Reino de Granada y fundación de Bogotá (1536-1539)* (Banco de la República, 1960); Gonzalo Jiménez de Quesada a través de documentos históricos (ABC, 1960); José Ignacio Avellaneda, *La expedición de Gonzalo Jiménez de Quesada al mar del Sur y la creación del Nuevo Reino de Granada* (Banco de la República, 1995); *The Conquerors of the New Kingdom of Granada* (University of New Mexico Press, 1995); y Michael Francis, *Invading Colombia. Spanish Accounts of the Gonzalo Jiménez de Quesada Expedition of Conquest* (The Pennsylvania State University Press, 2007).

de la costa atlántica, el río Magdalena, los Llanos Orientales y los Andes centrales. Su llegada desató varios procesos en la región, hizo que se rompieran las alianzas prehispánicas y se iniciara una guerra entre los grupos indígenas de la región, que poco a poco se fueron aliando a los españoles hasta que todo, o gran parte del territorio, quedó bajo el dominio de la Corona española. Se puede considerar que el establecimiento de la Real Audiencia de Santafé, en la capital del Nuevo Reino en 1550, marcó el fin de las guerras de conquista y el inicio de una nueva etapa en la región. Los jefes indígenas, conocidos como *psbhipquas* en la lengua muysca de la sabana de Bogotá, se aliaron con los españoles o fueron sometidos por las armas y entregados a los conquistadores bajo la figura de la encomienda para que les dieran obediencia y tributos. Sin embargo, aunque aparentemente toda la zona fue pacificada y entró a formar parte de la monarquía castellana, durante varias décadas pocas cosas cambiaron.

Hasta el momento sabemos que durante los primeros cuarenta años (desde 1537 hasta 1575, aproximadamente) se puede hablar de un periodo relativamente homogéneo, muy similar en sus características a la “Etapa 1” definida por James Lockhart entre los nahuas de México central o al periodo de “alianzas postincaicas” que Steve Stern ha planteado para la provincia de Huamanga en el Perú⁴. En ambos casos se trata de las décadas inmediatamente posteriores a la llegada de los conquistadores españoles, el establecimiento del régimen de la encomienda y la fundación de las primeras ciudades. En el centro de México, territorio habitado por grupos de lengua náhuatl y dominado por la Triple Alianza, este periodo se prolongó durante unos treinta años (desde 1519 hasta 1550) y en la provincia peruana de Huamanga desde 1532 hasta 1560, lo que ya de entrada señala una notable coincidencia, porque la duración en los tres espacios coloniales considerados fue más o menos similar: tres o cuatro décadas. La diferencia radica en que en la Nueva España y el Perú el proceso se inició antes, dependiendo de la fecha de llegada de los europeos. Durante este periodo hubo muy pocos cambios en las sociedades indígenas, las cuales siguieron funcionando más o menos con sus mismas costumbres e instituciones tradicionales. Los cambios se limitaron a las esferas más altas de la organización política, es decir, a las más grandes estructuras organizativas,

4 James Lockhart, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII* (FCE, 1999), y Steve Stern, *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española* (Alianza, 1986).

como los “*altepetl* compuestos” de los nahuas o los grandes “señoríos” o cacicazgos regionales del área andina, cuyas cabezas desaparecieron y fueron de alguna manera reemplazadas por los españoles. Pero a nivel de las comunidades locales (*altepetl* y *ayllus*) muchas cosas siguieron igual. La penetración de la lengua, la religión y las costumbres españolas, en general, fue mínima, sin que se presentaran rupturas muy claras con el pasado prehispánico, más allá de las perturbaciones causadas por la guerra, las epidemias y las demandas laborales.

Esta etapa inicial puede también considerarse en estrecha relación con el auge y la decadencia del sistema de la encomienda en las diferentes regiones de la América española. Trabajos como los de Charles Gibson han mostrado que al finalizar este periodo, en la década de 1550, se dieron una serie de cambios que llevaron a la crisis de la encomienda en las zonas centrales de la Nueva España. Dichos cambios tuvieron que ver con la organización de un sistema de tributos regulado por el Estado, la implantación de la figura del corregidor de naturales, la organización de las repúblicas de indios y otras medidas tendientes a fortalecer la autoridad de la Corona y sus funcionarios⁵. La consecuencia de este proceso fue la desaparición progresiva de la encomienda como unidad de producción efectiva y de la influencia de los encomenderos en la sociedad colonial inicial. En el caso del Virreinato del Perú, un proceso similar se llevó a cabo en las décadas de 1560 y 1570, sobre todo a raíz de las reformas realizadas por el virrey Francisco de Toledo, quien también estableció un sistema tributario controlado por el Estado, rompiendo de esta manera los acuerdos individuales que se habían establecido entre kurakas y encomenderos en los años anteriores. El virrey organizó de manera más eficiente el suministro de mano de obra para la industria minera de Potosí y para otra serie de actividades, introdujo la figura del corregidor de naturales, organizó pueblos de acuerdo con el modelo urbano propuesto por la Corona, entregó tierras comunales y estableció todo un conjunto de normas e instituciones que tuvieron un resultado similar al de la Nueva España⁶. Se puede apreciar de esta forma que en ambos casos, la crisis del sistema de la encomienda corresponde al final de una etapa inicial de contacto. Las investigaciones hechas en años anteriores han demostrado que esto mismo fue lo que sucedió en el caso de los grupos

5 Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)* (Siglo XXI, 1967).

6 Peter Bakewell, *Mineros de la montaña roja. El trabajo de los indios en Potosí 1545-1650* (Alianza, 1989), y Stern, *Los pueblos*.

indígenas que habitaron el altiplano central del Nuevo Reino de Granada, conocidos tradicionalmente en la literatura especializada como “muiscas”, ya que en las últimas décadas del siglo xvi la intervención de las autoridades coloniales reglamentando los tributos, organizando pueblos y doctrinas, racionalizando el uso de la mano de obra, lanzando campañas más agresivas de evangelización, etc., dio como resultado la misma crisis que se ha señalado en los casos anteriores.

El final de esta etapa inicial se puede ubicar en las provincias de Santafé y Tunja del Nuevo Reino de Granada hacia mediados de la década de 1570. A partir de esta fecha empezó una nueva época que se prolongó probablemente hasta las primeras décadas del siglo xvii, cuando los procesos que empezaron a insinuarse a finales del siglo anterior alcanzaron su madurez. Las investigaciones realizadas en los años anteriores se ocuparon del periodo comprendido entre 1537 y 1575. Se tomó el año de 1575 como un hito importante, pero no como un límite temporal exacto, ya que eso es a todas luces imposible. La fecha tiene un cierto valor simbólico, algo anecdótico, pero muy significativo. Es en ese año que un cacique de origen mestizo del pueblo de Turmequé, en la provincia de Tunja, llamado don Diego de Torre, emprendió un viaje a España que lo volvería famoso entre sus contemporáneos y los investigadores actuales. También es en ese año cuando empiezan a aparecer documentos firmados por caciques y miembros de las élites indígenas en las notarías de las dos ciudades de la región, fruto de su participación en diversas transacciones comerciales, que muestran su manejo de la escritura, la lengua, las leyes y las costumbres europeas. La intención de este trabajo es, por lo tanto, cubrir las últimas décadas del siglo xvi y las primeras del siglo xvii, es decir, abordar una segunda e incluso una tercera etapa de transformaciones culturales. Se ha venido haciendo cada día más evidente que a partir de la década de 1570 una serie de indicadores señalan con claridad que algo estaba sucediendo en el interior de las comunidades del actual altiplano cundiboyacense, que hacía que los *psihiquas* y los *tybas* se estuvieran transformando paulatinamente en “caciques” y “capitanes”. Es decir, las autoridades tradicionales se estaban transformando hacia unas formas de gobierno indígena local más influidas por las costumbres españolas y más integradas a la sociedad colonial en su conjunto. Se intenta tratar de comprender cómo se llevó a cabo este proceso desde 1575, aproximadamente, hasta la primera mitad del xvii, en un periodo marcado por fenómenos como: la crisis de la encomienda, la crisis demográfica, la implantación de un modelo

de poblamiento basado en pueblos con tierras comunales o “resguardos”, la evangelización y otra serie de factores que dan paso a toda una nueva época⁷.

Por ejemplo, a finales del siglo xvi empiezan a aparecer con más frecuencia caciques y otras autoridades indígenas que manejan con fluidez la lengua española y saben leer y escribir. También la cantidad de indios bautizados que se aprecia en las visitas de los oidores aumenta considerablemente, así como la presencia de curas e iglesias en los pueblos desde los primeros años del siglo xvii. A nivel de la organización política, desde la década de 1580 empiezan a aparecer tímidamente en los documentos algunas figuras nuevas como “fiscales”, “alguaciles”, “tenientes” y “alcaldes”, que hasta el momento no se conocían en la región. Esto evidencia una serie de transformaciones, por lo menos a nivel externo o formal, de las estructuras políticas tradicionales, similares a las que se dieron en otros contextos contemporáneos como entre los grupos mayas de la península de Yucatán, donde el jefe tradicional (*batab*) se mantuvo y convivió con formas de autoridad indígena de origen hispánico, formando una organización de “república de indios” muy particular y que ha sido estudiada por autores como Nancy Farriss⁸. En el Perú se dio un proceso similar y los kurakas mantuvieron su importancia hasta el final de la Colonia, conviviendo con los nuevos cargos introducidos por los españoles en el gobierno de las comunidades y logrando, incluso, un lugar destacado dentro de la sociedad colonial virreinal⁹. En el caso de la Nueva España, en el centro de México, la nobleza y los jefes tradicionales, como los *tlatoanis*, fueron desplazados por cabildos al estilo español, aunque esta institución terminó de

7 Algunas de estas crisis fueron analizadas hace muchos años por Germán Colmenares, especialmente en sus obras *Historia económica y social de Colombia 1537-1719* (1973; La Carreta, 1978), y *La provincia de Tunja en el Nuevo Reino de Granada. Ensayo de historia social 1539-1800* (1970; Tercer Mundo, 1997). Michael Francis retomó el tema de la crisis demográfica en la provincia de Tunja en “Población, enfermedad y cambio demográfico, 1537-1636. Demografía histórica de Tunja: una mirada crítica”, *Fronteras de la Historia* 7 (2002).

8 Nancy M. Farriss, *La sociedad maya bajo el dominio colonial. La empresa colectiva de la supervivencia* (Alianza, 1992).

9 Sobre este proceso hay una bibliografía abundante. Cito solamente algunos títulos que considero relevantes para tener una idea general del asunto: Karen Spalding, *Huarochirí. An Andean Society Under Inca and Spanish Rule* (Stanford University Press, 1984); y “Defendiendo el suyo: el kuraka en el sistema de producción andino”, en *Reproducción y transformación de las sociedades andinas, siglos XVI-XX*, T. 2, compilado por Segundo Moreno y Frank Salomon (Abya-Yala, 1991); además de la obra citada de Stern, *Los pueblos*.

todos modos siendo adaptada a las costumbres locales y funcionó de manera muy diferente a sus homólogos de las ciudades españolas¹⁰.

La Corona española, a través de la Real Audiencia y los visitantes, intentó sin éxito que los indígenas de la región cambiaran sus pautas de asentamiento disperso, por lo menos desde la década de 1560, encontrando siempre una gran resistencia. Sin embargo, hacia 1600 se hizo un nuevo esfuerzo y se desarrolló una política más agresiva en ese sentido, que dio más frutos, por razones que aún no se comprenden del todo¹¹. Esto implicó cambios drásticos en todos los aspectos, que implican un reordenamiento espacial a gran escala, asignación de tierras en propiedad comunal, la aparición de nuevos cargos de autoridad en los pueblos indígenas y cambios en los sistemas de tributación. También se organizó un sistema parecido a la mita de Potosí que se orientó al abastecimiento de mano de obra para las minas de plata ubicadas en la cercana provincia de Mariquita que se empezaron a explotar de manera más intensiva¹². Se puede decir, como lo han hecho otros autores para los casos peruano y mexicano¹³, que este es el momento en que las etnias nativas fueron definitivamente convertidas en “indios”, es decir, entraron a formar parte de un ordenamiento jurídico y social que los convirtió en vasallos de la Corona castellana con ciertos deberes y derechos y con un lugar muy claro dentro del orden social que se pretendía crear en las Indias¹⁴. De algún modo, la política desarrollada por los presidentes de la Real Audiencia de Santafé al final de la década de 1590 y comienzos del siglo xvii puede considerarse al equivalente neogranadino de las políticas implementadas por el virrey Mendoza en la Nueva España hacia 1550 o por el virrey Francisco de Toledo en el Perú hacia 1570. De este modo, no resulta equivocado considerar que estas reformas y

10 Gibson, *Los aztecas*; Lockhart, *Los nabuas*, y Andrea Martínez Baracs, *Un gobierno de indios: Tlaxcala, 1519-1750* (FCE, 2008).

11 Sandra Reina, *Traza urbana y arquitectura en los pueblos de indios del altiplano cundiboyacense Siglo XVI a XVIII. El caso de Bojacá, Sutatausa, Tausa y Cucaita* (Universidad Nacional de Colombia, 2008); y Guadalupe Romero, *Los pueblos de indios en Nueva Granada* (Universidad Nacional de Colombia; Junta de Andalucía, 2010).

12 Julián Ruiz, *Encomienda y mita en Nueva Granada* (Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1975).

13 Gibson, “Las sociedades indias bajo el dominio español”, en *Historia de América Latina*, editado por Leslie Bethell, (Crítica, 1990), 4: 157-188, y *Los aztecas*; Stern, *Los pueblos*.

14 Charles Gibson, “Las sociedades”, y Stern, *Los pueblos*.

políticas de congregación marcan una nueva etapa en el desarrollo de las sociedades indígenas bajo el dominio español.

Entonces, el gran problema que se quiere plantear es ¿qué fue lo que cambió para que los indígenas de la región finalmente aceptaran adoptar estas nuevas formas de vida que implicaban cambios tan drásticos para ellos? Durante mucho tiempo se habían resistido a hacerlo, pero casi de la noche a la mañana todo cambió, e incluso se aprecia que muchos grupos lo hicieron con bastante entusiasmo, construyendo pueblos e iglesias con sus propios recursos y abrazando las costumbres españolas con mucho fervor. Podría pensarse en que hubo factores demográficos que llevaron a esta situación, pero también que el proceso de hispanización ya había avanzado imperceptiblemente hasta este punto en que todo se precipitó con cierta rapidez. Tal vez fue una combinación aún por establecer de factores demográficos, económicos y culturales la que hizo que todo cambiara a partir de 1590, y con más énfasis entre 1600 y 1610. Lo que se debe resaltar es que cualquier explicación que se encuentre seguramente mostrará que la iniciativa de los indios tuvo mucho que ver en esto y no fue un proceso que vivieron pasivamente. Los blancos intentaron infructuosamente durante un siglo cambiar sus costumbres y resulta muy claro que sin la participación de los indios esto hubiera podido seguir siendo así.

Otras investigaciones realizadas en las últimas décadas han tratado de arrojar luz sobre estos procesos en el Nuevo Reino de Granada, con énfasis en el momento de la conquista (como es el caso, entre otros, de Sylvia Broadbent, Eduardo Londoño, Juan y Judith Villamarín, François Correa, Ana María Boada, Hope Henderson y Carl Langebaek) o bien, en la segunda mitad del siglo XVIII, como es el caso de los trabajos de Martha Herrera o de Diana Bonnett¹⁵. Solamente se conoce una investigación bien documentada y con

15 Sylvia Broadbent, *Los chibchas: organización sociopolítica* (Imprenta Nacional, 1964); Eduardo Londoño, "Los cacicazgos muisca a la llegada de los conquistadores españoles. El caso del zacazgo o 'Reino' de Tunja" (tesis de pregrado en Antropología, Universidad de los Andes, 1985); y más recientemente: "El lugar de la religión en la organización social muisca", *Boletín Museo del Oro* 40 (1996); Juan Villamarín, "Encomenderos and Indians in the Formation of Colonial Society in the Sabana de Bogotá, Colombia 1530 to 1740" (tesis doctoral, Brandeis University, 1972); y más recientemente: Juan Villamarín y Judith Villamarín, "Chiefdoms: The Prevalence and Persistence of 'Señoríos Naturales', 1400 to European Conquest", en *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, vol. 3, *South America*, parte 1, editado por Frank Salomon y Stuart B. Schwartz (Cambridge University Press, 1999), 577-667; François Correa, *El sol del poder: simbología y política entre los muisca del norte de los Andes* (Universidad Nacional de Colombia, 2004); Ana María Boada, "Bases of Social Hierarchy in a

una perspectiva similar que cubre los siglos XVI y XVII, de Michael Francis, claramente inspirada en los trabajos de Gibson, Lockhart, Stern y otros autores en México y Perú, pero el análisis que hace de las transformaciones en la organización política de los pueblos indígenas es bastante general y no profundiza con el detalle suficiente en la época que se aborda en esta investigación¹⁶.

Este trabajo constituye igualmente una oportunidad para desarrollar un diálogo crítico y productivo con estos especialistas que se han ocupado de los cacicazgos del altiplano cundiboyacense antes y después de la llegada de los europeos, desde muy diversas disciplinas y perspectivas. Es una forma de contribuir al debate sobre las sociedades jerarquizadas y los sistemas de organización política en la América precolombina que se vienen llevando a cabo en el seno de la arqueología, la etnohistoria, la antropología social y otras disciplinas afines. Los temas que serán abordados en las páginas siguientes confluyen en algunos objetivos generales que constituyen el interés central de esta investigación, abordándolo desde ángulos diferentes y contrastantes para

Muisca Village of the Northeastern Highlands of Colombia” (tesis doctoral en Antropología, University of Pittsburg, 1998); *Patrones de asentamiento regional y sistemas de agricultura intensiva en Cota y Suba, Sabana de Bogotá (Colombia)* (Banco de la República, 2006), y más recientemente: “El centro político del cacicazgo de Bogotá en el siglo XVI. Sabana de Bogotá, Colombia”, en *Cacicazgos en las Américas: estudios en homenaje a Robert D. Drennan*, editado por Pedro Argüello, Juan C. Vargas y Carl Langebaek (Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia; Universidad del Magdalena: 2023); Hope Henderson, “Alimentando la casa, bailando el asentamiento: explorando la construcción del liderazgo político en las sociedades muisca”, en Jorge Augusto Gamboa, comp., *Los muisca en los siglos XVI y XVII: miradas desde la arqueología, la antropología y la historia* (Universidad de los Andes, 2008), y Hope Henderson y Nicholas Ostler, “Muisca Settlement Organization and Chiefly Authority at Suta, Valle de Leyva, Colombia: A Critical Appraisal of Native Concepts of House for Studies of Complex Societies”, *Journal of Anthropological Archaeology* 24 (2005); Carl Langebaek ha publicado una gran cantidad de trabajos en las últimas décadas, dando continuidad a investigaciones iniciadas en la década de 1980, dentro de las que destaco: *Mercados, poblamiento e integración étnica entre los muisca, siglo XVI* (Banco de la República, 1987); y más recientemente: *Los muisca: la historia milenaria de un pueblo chibcha* (Penguin Random House, 2019); *Conquistadores e indios: la historia no contada* (Penguin Random House, 2023), y en coautoría con Camilo Uzcátegui, *¿Cómo se justifica una invasión? De señores y caciques muisca a indios tiranos* (Universidad de los Andes, 2024); Martha Herrera, “Autoridades indígenas en la Provincia de Santafé, siglo XVIII”, *Revista Colombiana de Antropología* 30 (1993), y *Ordenar para controlar. Ordenamiento espacial y control político en las llanuras del Caribe y en los Andes centrales neogranadinos. Siglo XVIII* (Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2002); Diana Bonnett, *Tierra y comunidad: un problema irresuelto. El caso del altiplano cundiboyacense (Virreinato de la Nueva Granada), 1750-1800* (ICANH, 2002).

- 16 Michael Francis, “The Muisca Indians Under Spanish Rule, 1537-1636” (tesis de doctorado, Universidad de Cambridge, 1997).

tener un acercamiento lo más completo y variado posible, a partir de los conocimientos disponibles y de las fuentes primarias consultadas. De algún modo, se trata de abordar el problema desde varios frentes, intentando analizarlo con los instrumentos de observación disponibles para captar varias perspectivas y construir a partir de ahí una explicación de los fenómenos que se trata de explicar. En síntesis, el objetivo general se orienta a tratar de analizar las estructuras de gobierno tradicional de los pueblos de indios de las provincias de Tunja y Santafé a finales del siglo xvi y comienzos del siglo xvii, en un periodo marcado por fenómenos como la crisis del sistema de la encomienda, el afianzamiento de la autoridad real y la acelerada hispanización de la población local. Unas estructuras que sufrieron cambios cualitativos durante todo este periodo, que marcan diferentes etapas de desarrollo. Esto también nos lleva a intentar establecer las similitudes y diferencias entre los procesos que se dieron en la región de estudio y otros espacios coloniales, como el centro de México, Yucatán o el Virreinato del Perú. Así se podrá, entre otras cosas, establecer una cronología detallada del proceso general que permita construir una periodización basada en los cambios que se dieron en las estructuras políticas de los pueblos de indios del altiplano central del Nuevo Reino de Granada durante el periodo estudiado.

La investigación se orienta por una serie de planteamientos metodológicos e interpretaciones historiográficas sobre lo sucedido en América a raíz de la llegada de los europeos a finales del siglo xv, que se han denominado la Nueva Historia de la Conquista¹⁷. Es un enfoque que parte de la premisa de que las sociedades indígenas desempeñaron un papel mucho más importante y activo de lo que se ha pensado tradicionalmente, sobre todo en aquellas perspectivas donde se les reduce al papel de víctimas pasivas, aunque eventualmente se reconozca que ejercieron una heroica pero inútil resistencia. Es un enfoque que predominó en los trabajos elaborados por los primeros antropólogos e historiadores profesionales que analizaron el periodo de la Conquista,

17 El autor más conocido y quien acuñó esta denominación es el historiador Matthew Restall, pero por lo menos desde la década de 1990 hay un grupo creciente de especialistas que, con esta u otras denominaciones, vienen trabajando en la misma perspectiva. Para un breve balance sobre este enfoque se puede consultar: Matthew Restall, "The New Conquest History", *History Compass* 10, n.º 2 (2012); *Los siete mitos de la conquista española* (Paidós, 2004); y Susan Schroeder, "Introduction: The Genre of Conquest Studies", en *Indian Conquistadors: Indigenous Allies in the Conquest of Mesoamerica*, editado por Laura E. Matthew y Michel R. Oudijk (University of Oklahoma Press, 2007).

influidos, como es natural, por las ideas políticas y académicas que circularon en sus actividades. Aunque en la actualidad sus interpretaciones están ampliamente superadas, es invaluable el aporte que realizaron en su momento al iniciar el debate y plantear los problemas que aún hoy se siguen debatiendo¹⁸.

Lo que sabemos en la actualidad es que la asimilación de nuevas relaciones sociales y elementos culturales no se hizo mediante un proceso de imposición unívoca sobre unas sociedades pasivas, sometidas y amedrentadas, sino que fue un proceso lento de acomodamientos, negociaciones y alianzas que ya ha sido analizado en otros casos. El papel protagónico de los indígenas en la conquista de América ha llevado incluso a algunos autores a ver el proceso como una especie de “guerra civil”, donde unos sometieron a otros con la ayuda de los españoles, como lo ha planteado Restall¹⁹. Para este y otros autores, la única forma de dar una explicación satisfactoria a lo que sucedió en el proceso de la conquista europea de las tierras americanas es considerar que los recién llegados aprovecharon los múltiples conflictos que enfrentaban a unos grupos contra otros, para alcanzar sus objetivos, aprovechando sus capacidades militares, logísticas y políticas. De lo contrario, sería imposible explicar cómo un puñado de conquistadores, que en muchos casos no pasaron de doscientos hombres, logró someter grandes imperios indígenas que los superaban en todos los aspectos²⁰. Los europeos no disponían de una tecnología superior, no conocían el terreno ni las sociedades a las que se enfrentaron, ni tampoco fueron vistos como dioses o seres sobrenaturales, etc. Estas ideas, que han predominado en las explicaciones de los investigadores, son lo que Restall ha denominado los “mitos” de la conquista. Para este autor, lo más lógico y correcto, de acuerdo a la lectura cuidadosa de las fuentes disponibles, es que muchos grupos indígenas se aliaron con los conquistadores y les proporcionaron todo lo necesario para la victoria. La guerra de la conquista no fue de europeos contra indígenas americanos, sino de una coalición de indígenas y europeos contra sus enemigos mutuos.

La perspectiva desarrollada por Restall está en sintonía con las concepciones acerca de la estructura, la organización y los elementos que le daban

18 Un ejemplo pueden ser los importantes trabajos realizados a mediados del siglo xx por Juan Friede, como su libro *Descubrimiento*, entre otros.

19 Restall, *Los siete*, y *Maya conquistador* (Beacon Press, 1998).

20 Felipe Fernandez-Armesto y Matthew Restall, *The Conquistadors: A Very Short Introduction* (Oxford University Press, 2012).

cohesión al llamado “Imperio español”, que han venido desarrollándose en las últimas décadas por historiadores de la Europa moderna y su relación con el mundo atlántico como Anthony Pagden, John Elliott, Henry Kamen, Annik Lempérière o María Fernanda Justiniano²¹. Estos autores consideran que la monarquía española durante los siglos XVI al XVIII no era un imperio centralizado y poderoso, sino una unión de provincias y reinos muy autónomos gobernados por las élites locales, que conformaban una entidad política que se mantenía unida a través de alianzas originadas en sus intereses mutuos y no por la fuerza de las armas castellanas. En esa medida, se ha puesto en cuestión la idea de la monarquía absoluta en la Europa moderna. Elliott, por ejemplo, usa el concepto alternativo de “monarquía compuesta” para definir a esta entidad. Cuando la pertenencia a una monarquía dejaba de ser provechosa, los territorios que la componían se separaban y formaban Estados independientes. Se podría pensar, como lo sugiere Kamen, que el Imperio español fue una empresa colectiva, que le interesó, en su momento, no solamente a las noblezas flamencas, napolitanas, sicilianas, castellanas o portuguesas, sino también a algunas “noblezas” o sectores dirigentes de los nahuas, incas, etc., en el marco de la lucha por sus propios intereses.

Otra perspectiva historiográfica importante que se ha tenido en cuenta en este trabajo es el debate generado hace algunos años por especialistas en el llamado “periodo colonial” americano, en el cual se cuestiona precisamente la caracterización que se ha hecho tradicionalmente de los territorios conquistados y colonizados en el continente como “colonias” de sus respectivas “metrópolis”. Se argumenta que, por lo menos en el caso de la América española, fueron territorios que nunca tuvieron el estatus legal de “colonias”, por lo menos durante los primeros siglos, ni fueron tratados como tales en términos económicos. Jurídicamente hablando, los territorios castellanos fueron incorporados como “reinos” pertenecientes a Castilla, como territorios conquistados y objeto de especial protección por parte de los reyes. Además, si se tiene en cuenta el nivel de desarrollo y el dinamismo de las actividades económicas,

21 Anthony Pagden, *Señores de todo el mundo. Ideologías del Imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII)* (Península, 1997); John Elliott, *Imperios del mundo atlántico: España y Gran Bretaña en América, 1492-1830* (Taurus, 2006); Henry Kamen, *Imperio. La forja de España como potencia mundial* (Aguilar, 2003); Annick Lempérière, “La ‘cuestión colonial’”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 4 (2004), <https://nuevomundo.revues.org/document437.html>; María Fernanda Justiniano, “América: de colonia a reino y de periferia a centro”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* (2016), <https://nuevomundo.revues.org/69742>.

es difícil demostrar que eran territorios mantenidos artificialmente en una posición subordinada y pobre. Todo lo contrario. En muchos aspectos, los virreinos americanos eran más ricos y desarrollados que sus “metrópolis”.

La imagen de unas colonias empobrecidas, sometidas al yugo de sus colonizadores y con una función casi exclusiva de servir de mercados cautivos para la producción manufacturera de sus invasores, muy influida por lo que fue el colonialismo europeo del siglo XIX en lugares como Asia o África, no encaja bien con lo que fue la América española de los siglos XVI al XVIII. Muchos dirían que fue precisamente la intención de convertir estos virreinos en “colonias” rentables para España lo que desencadenó el proceso que condujo a la independencia política de estos territorios y el desmembramiento de la monarquía castellana a comienzos del siglo XIX. De este modo, América no era una “periferia” de Europa, sino un centro económico importante desde el siglo XVI. Además, el verdadero “centro” de la economía mundial era China. El papel de Europa ha sido exagerado, debido a una concepción de la historia que sigue siendo un poco eurocéntrica y anacrónica, ya que la preponderancia del capitalismo europeo a nivel global solo se lograría en el siglo XIX, cuando el centro de la actividad económica mundial se trasladó efectivamente a la Europa industrializada. Pero en los siglos que denominamos “periodo colonial”, Europa seguía siendo una periferia de China y América un territorio intermedio. En palabras de Lempérière y Justiniano, para muchos historiadores contemporáneos, América ha pasado de ser una colonia a ser un reino (o un conjunto de reinos) y de ser una periferia a ser un centro.

Las orientaciones teóricas y metodológicas que subyacen al tratamiento de los datos que se han recolectado a partir de las diversas fuentes primarias utilizadas en esta investigación, se pueden considerar como un intento por realizar una etnografía histórica de corte hermenéutico o una especie de antropología política de los grupos indígenas de los siglos XVI y XVII en la zona de estudio, con todas las limitaciones que esto implica. Aquí se reconoce la deuda intelectual con pensadores como Clifford Geertz y Jürgen Habermas. Del primero se ha tomado la idea de la “descripción densa” como la metodología que permite caracterizar como etnográfica a una investigación, en contra de la idea generalizada de que es el “trabajo de campo”²². El método etnográfico

22 Clifford Geertz, “La descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura”, en *La interpretación de las culturas* (Gedisa, 1997).

o “descripción densa” implica igualmente hacer un esfuerzo por establecer un diálogo significativo con los sujetos del pasado que permita reconstruir sus marcos culturales a partir de la observación más detallada y precisa que se pueda de cualquier indicio que pueda resultar significativo, pero manteniendo siempre un estricto control para no imponer significados ajenos a los sujetos. En esa medida, usamos la hermenéutica en el sentido de los filósofos y metodólogos contemporáneos, como Habermas, que conciben toda investigación en ciencias sociales como una actividad que busca establecer el significado de la acción social en busca de una comprensión mutua entre los sujetos involucrados en esta relación dialógica²³.

Evidentemente, cuando estudiamos sujetos que han desaparecido hace siglos, el “diálogo” no puede tomarse en su sentido literal, sino más bien un recurso metodológico en el cual el investigador debe preguntarse constantemente si los sujetos a los cuales pretende “comprender” estarían de acuerdo con el significado que se postula sobre sus acciones. Esto implica, entre muchas otras operaciones metodológicas, un doble movimiento: empatía y extrañamiento. Empatía, en el sentido de lograr de algún modo “ponerse en el lugar del otro” para entender los fenómenos desde su punto de vista, haciendo una inmersión en el pasado visto como una cultura extraña. Al mismo tiempo, se desarrolla un movimiento contrario y aparentemente contradictorio, pero que resulta complementario: un alejamiento o extrañamiento, para poder evaluar las cosas desde una distancia que permita un cierto grado de objetividad²⁴. Objetividad entendida como la concibe la hermenéutica o la epistemología constructivista, es decir, como un conjunto de afirmaciones sobre la realidad social que se construyen en la interacción entre los sujetos y sus “objetos” de estudio (que en este caso son otros sujetos) y cuya validez es comprendida y aceptada por todos los sujetos racionales involucrados en la explicación de los hechos. Cabe señalar, igualmente, que en esta perspectiva no nos limitamos a tratar de entender o “interpretar” la acción subjetiva de los actores sociales, sino que pretendemos también dar “explicaciones” causales, del modo más o menos tradicional. Se rechaza así la falsa dicotomía entre las posiciones fenomenológicas, hermenéuticas o interpretativas, de tradición idealista, y las posiciones

23 Jürgen Habermas, *La lógica de las ciencias sociales* (Tecnos, 1988).

24 Honorio Velasco y Ángel Díaz de Rada, *La lógica de la investigación etnográfica* (Trotta, 2009).

positivistas, emparentadas con el empirismo²⁵. Una etnografía histórica que pretenda aportar al conocimiento debe desligarse tanto de las ideas derivadas de un empirismo ingenuo, que concibe el conocimiento como un simple reflejo o descripción de la realidad, como del relativismo subjetivista al que han conducido algunas de las corrientes de pensamiento contemporáneo, que niegan incluso la posibilidad de construir un conocimiento sobre las sociedades humanas o la realidad, en general.

La documentación que ha servido de base para este trabajo se guarda en el Archivo General de la Nación (Bogotá), el Archivo Histórico Regional de Boyacá (Tunja) y el Archivo General de Indias (Sevilla, España), principalmente, aunque también se han consultado diferentes bibliotecas y otros archivos. Desde los primeros contactos en 1537 hasta la instalación de la Real Audiencia de Santafé en 1550, la información es escasa y se encuentra en su mayoría en el archivo de Sevilla. A partir de ese año, ya se encuentra información en los archivos nacionales y locales. A finales del siglo xvi la actividad de la Real Audiencia aumentó considerablemente, lo cual generó una gran abundancia de documentos. El hecho de que los indígenas se hayan acercado mucho más a los tribunales españoles, llevando pleitos de diversa índole, tiene como efecto positivo el incremento de expedientes donde se puede encontrar información de primera mano con respecto a los cambios que por aquel entonces se estaban dando en el interior de las comunidades. El final del siglo xvi se caracteriza por un aumento en los conflictos por tierras, en las migraciones y en el establecimiento de demandas laborales y tributarias que ocasionaron múltiples trámites como investigaciones, declaraciones, demandas, etc., en los cuales los caciques y capitanes actuaron en representación de sus comunidades.

Se confía en que se pueda alcanzar una especie de “diálogo” con las fuentes y los sujetos del pasado, en el sentido ya definido, dado que la principal fuente que se quiere usar son las visitas de la tierra realizadas durante el periodo de 1550-1640. Destaco, sobre todo las que realizaron los oidores Tomás López (1560), Angulo de Castejón (1562-1564), Diego de Villafañe (1563), Juan López de Cepeda (1570), Miguel de Ibarra (1592), Egas de Guzmán (1594), Luis Enríquez (1600), Juan de Valcárcel (1636) y Gabriel de Carvajal

25 Véase la discusión que presenta Jean Piaget sobre la influencia de la fenomenología en la forma en que se concibe la explicación en sociología durante la década de 1960: “Prólogo”, en *Estudios sociológicos* (Planeta, 1986).

(1639), entre otros. Estos documentos son inspecciones que realizaban las autoridades para tener una idea clara de una gran cantidad de aspectos de la vida social, económica y cultural de los pueblos de indios, que incluyen censos de población, inventarios de sus recursos económicos, investigaciones sobre el estado de la evangelización, la construcción de los pueblos, la definición de las tierras comunales, el uso que se les daba, etc. No es exagerado comparar estos procedimientos de recolección de información por parte de la administración colonial con verdaderos ejemplos de antropología aplicada para el “buen gobierno” de grupos culturalmente diferentes a sus dominadores.

Los pueblos indígenas del Nuevo Reino de Granada no escribieron documentos en su propia lengua durante el siglo xvi, o por lo menos aún no han sido encontrados. Por tal razón, resulta imposible alcanzar un nivel de conocimiento de su propia forma de ver el mundo y sus interpretaciones sobre los procesos sociales que estaban viviendo, que alcance la misma profundidad de lo que se ha logrado en otros lugares. Por ejemplo, en el centro de México existía una larga tradición de escritura, iniciada hacía más de un milenio por los mayas y continuada posteriormente por otras culturas mesoamericanas²⁶. Cuando los españoles llegaron a esta región, había especialistas que mantenían registros pictóricos de los acontecimientos, llamados “tlacuilos”, que hacían parte de instituciones de gobierno local que fueron asimiladas con los cabildos castellanos. Los tlacuilos continuaron usando sus formas de registro pictórico, pero pronto aprendieron a escribir con el sistema europeo y combinaron ambas formas. De este modo, produjeron miles de documentos escritos y pintados, que hoy en día conocemos como códices, así como documentos más “europeos”, como registros notariales, procesos judiciales, etc. Estos textos han permitido una gran renovación historiográfica, donde investigadores como James Lockhart se han dado el lujo de poder trabajar exclusivamente con fuentes en lenguas nativas, producidas por los mismos actores de los hechos que quieren analizar²⁷.

Otro caso notable es el del mundo andino. La nobleza inca y otros grupos dominantes del antiguo Tawantinsuyo se preocuparon desde el comienzo del contacto por aprender las técnicas de registro de los europeos y elaboraron

26 Michael Coe, *El desciframiento de los glifos mayas* (Fondo de Cultura Económica, 2001).

27 Lockhart, *Los nabuas*. Especialmente véase la introducción. La importancia que tiene el uso de fuentes en lenguas autóctonas para el desarrollo de la Nueva Historia de la Conquista, también es señalada por Restall, “The New”.

relatos escritos en su propia lengua sobre los hechos más relevantes. Tal vez el más famoso texto que combina la lengua castellana y el quechua, junto con cientos de dibujos es la “Nueva crónica y buen gobierno” de Guamán Poma de Ayala, un texto elaborado a comienzos del siglo XVII, analizado por autores como Rolena Adorno²⁸. Pero también existen relatos elaborados por los incas que intentaron mantener vivo el Tahuantinsuyo en la región de Vilcabamba y redactaron muchas crónicas y documentos para expresar su opinión de los hechos de la conquista, entre 1532 y 1572, hasta la derrota final de Túpac Amaru, como es el caso de la relación escrita por el inca Titu Cusi Yupanqui, entre otros²⁹. Además, en este caso, como en el de México, existía una tradición prehispánica, e incluso preinca, de registro de datos en cuerdas de colores anudadas, los famosos quipus, que siguieron usándose durante la época colonial. En la actualidad se vienen realizando novedosos trabajos que tratan de comprender y descifrar este curioso sistema de registro, muy ligado a las tradiciones textiles andinas, aunque desgraciadamente muy pocos han sobrevivido hasta el presente. Trabajos como el de Mónica Medelius han demostrado la convivencia de este sistema con la escritura europea y la supervivencia de la función de quipucamayó en muchos lugares del Perú durante el siglo XVI³⁰. En resumen, gran parte de la renovación historiográfica de las últimas décadas ha consistido en aproximarse a estas fuentes “nativas” y a una gran variedad de documentos escritos en lenguas indígenas o en español, que antes no se consideraban pertinentes o que planteaban enormes dificultades para su comprensión. Así se ha logrado aproximarse un poco más, tímidamente incluso, a lo que podría ser “el punto de vista del nativo” y el “diálogo” intercultural con estos sujetos del pasado.

Sin embargo, el “punto de vista del nativo” no está completamente ausente del acervo documental de que se dispone. Algunos indios y mestizos, tanto de la nobleza como del “común”, aprendieron a leer y escribir en castellano y redactaron documentos que presentaron sobre todo ante los tribunales y las notarías, con la ayuda de letrados. Esto sucedió desde los primeros años

28 Rolena Adorno, *Guaman Poma: Writing and Resistance in Colonial Peru* (University of Texas Press, 1986) y Stern, *Los pueblos*.

29 Titu Cusi Yupanqui, *Relación de la conquista del Perú y hechos del Inca Manco II; Instrucción para el muy Ille. Señor don Lope García de Castro, Gobernador que fue destes reynos del Pirú*, editado por C. A. Romero y H. H. Urteaga, 1919-1935.

30 Mónica Medelius, *Dar cuentas con nudos y cuerdas: los quipucamayos en el Perú del siglo XVI* (IFEAE, 2024, en prensa).

a partir de la llegada de los europeos, pero se intensificó a partir de la década de 1570³¹. A través de ellos podemos tener un acercamiento a su propia forma de pensar y de interpretar los acontecimientos, aunque sin pretender de ninguna manera que se trate de una vía directa y transparente hacia un tema tan difícil de precisar. De todas maneras, el simple hecho de que existan algunos textos redactados por indígenas representa un paso adelante frente al uso exclusivo de documentos redactados por blancos y mestizos, que han sido las fuentes predominantes en la etnohistoria colombiana. Además, son textos que permiten estudiar temas como el avance de la hispanización y la cultura escrita. Tampoco hay que descartar que los testimonios que rinden los indígenas en el marco de procesos judiciales de diversa índole también puedan considerarse de alguna manera como una forma de conocer sus voces, aunque estén bastante mediadas por los escribanos, procuradores y jueces españoles, así como por el mismo procedimiento ante las cortes. Aunque las preguntas que se plantean en los interrogatorios suelen ser sesgadas e inducen al testigo a una respuesta, hay ocasiones en que el declarante agrega algún detalle significativo o habla de algún tema que indirectamente nos puede dar pistas sobre su visión particular de los hechos. El reto consiste entonces en estar atentos a estos fragmentos de cultura y sus significaciones. De ahí la importancia de no dejar pasar ciertos detalles y, sobre todo, de poner en contexto los fragmentos del discurso oral que se mencionen. Un error bastante frecuente de los investigadores ha sido tomar fragmentos descontextualizados de los expedientes judiciales para imponerles una interpretación que apoye sus argumentos. Muchos malos entendidos y hasta leyendas historiográficas tienen su origen en una metodología deficiente, en una hermenéutica mal aplicada, que comete pecados tan elementales como no tener en cuenta el contexto e imponerle al sujeto analizado una visión del mundo que proviene del investigador y sus intereses en el presente.

El trabajo que sigue a continuación ha sido organizado en cuatro capítulos o partes, donde los temas anunciados se analizan desde diversos ángulos y perspectivas. No se ha seguido un estricto orden cronológico, sino más bien un orden temático. Con esto se pretende tener la posibilidad de retomar el

31 Son famosos los casos de los caciques don Diego de Torre del pueblo de Turmequé y don Alonso de Silva de Tibasosa. Véase Ulises Rojas, *El cacique de Turmequé y su época* (Imprenta Departamental, 1965). Pero también se han encontrado otros menos conocidos como don Francisco, cacique de Ubaque, cuyas peticiones llegaron hasta el Consejo de Indias en Madrid por la misma época.

análisis de un mismo fenómeno desde puntos de vista diferentes para mostrar los diversos matices del asunto. El primer capítulo se ha concentrado en el debate sobre la llamada “cultura muisca” y el surgimiento de esta categoría de clasificación étnica, tanto en el uso de los actores sociales, como en el ámbito de los estudios académicos contemporáneos y del pasado reciente. En el segundo capítulo el interés es revisar la forma en que ha sido concebido el proceso de conquista europea en la región, tanto por sus protagonistas, como por los especialistas que han escrito sobre el tema. La tercera parte está dedicada a describir y analizar las transformaciones de la organización social y política de los llamados “muiscas” a finales del siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII. Nos detendremos en algunos casos particulares que permiten hacer una inmersión etnográfica en las realidades que estaban viviendo, como fue el caso del cacicazgo de Chía en la década de 1590. La cuarta y última parte se orienta a estudiar algunos temas relacionados con el ámbito de los sistemas de representaciones y creencias, el aprendizaje de la lengua, la escritura, los oficios y otros asuntos que se podrían considerar pertenecientes al ámbito cultural. Se concluye, finalmente, con una propuesta de periodización del proceso de transformación de las sociedades indígenas del altiplano cundiboyacense que trata de resumir las tendencias principales de desarrollo, concebidas como el resultado de asimilaciones, adaptaciones y transformaciones en busca del equilibrio del sistema social que se fue gestando desde la llegada de los europeos en 1537 hasta mediados del siglo XVII. Un periodo poco estudiado sobre el cual se intenta arrojar un poco de luz con este trabajo.

AGRADECIMIENTOS

La realización de esta obra fue posible gracias al Instituto Colombiano de Antropología e Historia, entidad donde me he desempeñado como investigador desde hace varios años. Agradezco a la entidad por el apoyo económico brindado a este proyecto y a los colegas por el ambiente académico que me ha permitido dedicarme a las reflexiones que se presentan a continuación.

Jorge Augusto Gamboa M.
Bogotá, junio de 2025

1. EL DEBATE SOBRE LA “CULTURA MUISCA”

¿PODEMOS SEGUIR HABLANDO DE UNA “CULTURA MUISCA”?

Quiero empezar la primera sección de esta obra con una pregunta provocadora y que tal vez le parecerá extraña a los lectores, pero que considero fundamental para iniciar cualquier debate sobre el tema de los grupos indígenas que nos ocupan: ¿hubo realmente una cultura llamada “muisca”? Me atrevo a plantear este interrogante en el marco de un debate amplio sobre los grupos indígenas que habitaron el altiplano cundiboyacense de la actual República de Colombia y que han sido llamados “muisca” o “chibchas”, ya que me parece la forma más adecuada de empezar a hablar del tema que pienso desarrollar. Cuando digo esto no estoy, por supuesto, dudando de la existencia de una población indígena muy densa y abundante en la región estudiada durante las primeras décadas del siglo XVI. Se ha calculado por diferentes especialistas y con diversas metodologías que podía haber de 500 000 a 1 000 000 de personas al momento de la llegada de los españoles, organizadas en una gran cantidad de asentamientos distribuidos por todo el territorio¹. A lo que me refiero es a algo mucho más complejo e importante: ¿podemos considerar que todos estos grupos formaban una unidad de algún tipo, ya sea perteneciendo a una o varias entidades

1 Las cifras sobre la población del altiplano cundiboyacense en el momento de la conquista no son muy confiables y el debate aún continúa. Tal vez los mejores cálculos hasta el momento son los realizados por Jaime Jaramillo, *Ensayos de historia social*, en *Obras completas de Jaime Jaramillo Uribe* (1964; Banco de la República; ICANH; Uniandes, 2001), 77; Colmenares, *Historia*, 91; *La provincia*, 53; y Francis, “Población”, que coinciden en un número cercano a los 500 000 habitantes.

políticas similares, o compartiendo una serie de costumbres y creencias?, ¿qué entendemos en este caso cuando usamos el concepto de “cultura”, tan controvertido en el campo de la antropología? Resulta casi un lugar común entre los antropólogos contemporáneos usar un concepto de “cultura” que de uno u otro modo se basa en la idea de que es un sistema o una estructura de símbolos que sirven para dar sentido y organizar la acción social, y que se transmiten de generación en generación, como el lenguaje. Además, sus límites espaciales y temporales, así como su coherencia interna, son tan difíciles de establecer que algunos autores lo consideran hoy en día como una tarea imposible².

Ya sea que usemos esta categoría sin mucho rigor, simplemente en el sentido de un grupo que comparte algunas características comunes, o ya sea que seamos más específicos y nos refiramos a un sistema de símbolos compartidos que organizan y dan sentido a las acciones de uno o varios grupos sociales, ¿es pertinente aplicar esta denominación a los indígenas de la región? La mayoría de los especialistas han venido usando la idea de que existió una cultura muisca prehispánica, sin cuestionar los supuestos en que se basa. Parece algo evidente e incuestionable, avalado por los textos de los cronistas, los documentos de archivo y el registro arqueológico. Por ejemplo, un estilo cerámico muisca es fácilmente identificable y se puede ver claramente en las exhibiciones de los museos. Además, los arqueólogos han definido un periodo llamado muisca, que a su vez se divide en una fase temprana y una fase tardía. De este modo, desde el punto de vista de la arqueología especializada en Colombia, la denominación se aplica a dos cosas relacionadas, pero que no se deben confundir. En primer lugar, a un conjunto de tipos cerámicos encontrados en una región específica, que a grandes rasgos corresponde a los actuales departamentos de Cundinamarca y Boyacá, y también a un periodo de la historia del altiplano cundiboyacense, ubicado más o menos entre el 1000 y el 1600 d. C. No existe un consenso entre los especialistas sobre la cronología exacta de los periodos cerámicos del altiplano cundiboyacense y hay varias propuestas regionales. Básicamente, se considera que una cosa fue el norte de la región, centrado en

2 Sobre este y otros debates relacionados se puede consultar, entre muchos otros: Clifford Geertz, “El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre”, en *La interpretación de las culturas* (Gedisa, 1997); y Ángel Díaz de Rada, *Cultura, antropología y otras tonterías* (Madrid: Trotta, 2010).

Tunja, y otra el sur, centrado en Bogotá. Esto ya de por sí indica la dificultad de encontrar rasgos comunes en los procesos de todo el altiplano³.

Para ejemplificar, me concentraré solamente en lo que se ha propuesto para la sabana de Bogotá. En este caso, el periodo llamado Muisca Temprano iría aproximadamente entre el 1000 y el 1350 d. C. Los tipos cerámicos que conforman el estilo muisca de esta época serían los que se denominan entre los especialistas como Guatavita Desgrasante Gris, Guatavita Desgrasante Tiestos y Funza Laminar Duro. Estos tipos cerámicos se elaboraban desde el periodo anterior, llamado Herrera Tardío (700-1000 d. C.), y luego se prolongaron en el siguiente periodo, llamado Muisca Tardío que va del 1350 al 1600 d. C. Es decir, aproximadamente al mismo tiempo en que los mexicas estaban fundando la ciudad de Tenochtitlan en el centro de México, se estaba empezando a fabricar la cerámica que usaron los grupos indígenas del altiplano cundiboyacense en el momento de la conquista. Según los criterios usados por los arqueólogos, todo el siglo XVI haría parte de este periodo Muisca Tardío y en seguida entraríamos al periodo Colonial, definido igualmente a partir de la cerámica encontrada en las excavaciones realizadas en la región. Ana María Boada y Marianne Cardale han analizado las diversas cronologías propuestas por los especialistas y han considerado como la más correcta la que se resume en la tabla 1⁴.

3 En el caso del norte del altiplano, es decir, lo que corresponde a Tunja y sus alrededores, en el actual departamento de Boyacá, investigadores como Pedro Argüello y Carl Langebaek trabajan con una cronología que difiere un poco en las fechas, pero que se basa en la misma secuencia de periodos. Argüello, por ejemplo, propone la secuencia Herrera (200 a. C. - 700 d. C.), Muisca Temprano (700-1000 d. C.), Muisca Tardío (1000-1550 d. C.) e Histórico (1550-1950 d. C.). Langebaek denomina a este último periodo Colonial-Moderno (1600-1950 d. C.). Cabe anotar que llamar al periodo posterior a la llegada de los europeos “Histórico” es remitir a un uso bastante cuestionado, que era el de negar el carácter de históricos a los pueblos sin escritura, y sería mejor evitar esta etiqueta. Véase Pedro Argüello, *Tunja prehispánica: estudio de los patrones de asentamiento* (Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, 2023), 37.

4 Para una discusión más detallada de todo el debate sobre la cronología arqueológica de la Sabana de Bogotá, basada principalmente en los tipos cerámicos, se recomienda mirar el texto citado: Ana María Boada y Marianne Cardale, *Cronología de la Sabana de Bogotá*, Comparative Archaeology Database (University of Pittsburgh, 2017).

Tabla 1. Cronología de la Sabana de Bogotá de acuerdo con Boada y Cardale

Periodo	Subperiodo	Fechas
Colonial		1600 -1820 d. C.
Muisca	Tardío	1350 -1600 d. C.
	Temprano	1000 - 1350 d. C.
Herrera	Tardío	700 - 1000 d. C.
	Intermedio	200 - 700 d. C.
	Temprano	400 a. C. - 200 d. C.

Fuente: Boada y Cardale, *Cronología*, 11.

Pero hay que mirar más de cerca cuáles son los supuestos que subyacen en todas estas discusiones. Al usar la misma denominación para estos grupos estamos asumiendo implícitamente que todos eran similares de algún modo. Incluso asumimos que ellos se veían a sí mismos como miembros de una misma entidad cultural, es decir, que tenían una identidad común y se reconocían como pertenecientes a la misma etnia. Sin embargo, cuando se empieza a profundizar en el tema, el asunto se complica y empezamos a ver que en realidad las cosas no fueron así. Lo que se puede argumentar hoy es que a medida que avanzan las investigaciones sobre estos grupos, se hace más difícil seguir sosteniendo que haya existido una unidad política o cultural entre los indígenas que habitaron el actual altiplano cundiboyacense. Por lo tanto, cada día resulta más complicado hablar de una “cultura” o de una “etnia muisca” o “chibcha”, sea cual sea el significado que le demos a estos conceptos, y mi propuesta es que realmente no hubo una homogeneidad cultural en esta región. La idea de que existían unas sociedades indígenas a las que se podía reunir bajo el mismo nombre es fruto de la conquista española. Es decir, fueron los conquistadores quienes crearon la “cultura muisca”, usando este nombre para referirse a una serie de grupos que realmente no se reconocían como iguales, aunque como observadores externos así lo percibían e incluso lo seguimos percibiendo.

La sensación de que todos los grupos que habitaban el altiplano central de la actual República de Colombia eran iguales o por lo menos muy similares entre sí, surgió durante los primeros años de la conquista, cuando llegó el primer grupo de conquistadores que venía desde la costa atlántica por el río

Magdalena, liderado por Gonzalo Jiménez de Quesada. Eran hombres que habían pasado más de un año viajando por la selva húmeda tropical, recorriendo tierras habitadas por grupos indígenas cuyas formas de organización social en bandas de cazadores y recolectores o tribus agrícolas parecían muy rudimentarias y salvajes a los ojos europeos. Pero cuando subieron la cordillera encontraron un entorno geográfico más favorable para lo que ellos pensaban que era la vida civilizada⁵. También encontraron grupos indígenas con niveles de organización social más compleja y jerarquizada, cuyas costumbres eran más parecidas a las europeas ya que tenían rasgos como: un gran desarrollo de la agricultura, actividades mineras y artesanales, marcadas diferencias sociales, vestidos de algodón muy elaborados, adornos de oro, viviendas de madera y grandes asentamientos que podían considerarse como pequeños poblados. Todos estos grupos fueron pronto considerados una misma “nación”, como se denominaba en la época lo que hoy llamaríamos un grupo étnico, y se les bautizó como “indios moscas”, probablemente porque al preguntar cómo se llamaban a sí mismos, los nativos respondieron con la palabra que usaban para designar a los seres humanos: *muysca* (pronunciada /mwiska/)⁶. Los cronistas y primeros conquistadores cuentan que los españoles relacionaron esta palabra con las moscas, los pequeños insectos voladores, y la siguieron usando porque la región estaba muy densamente poblada y parecían enjambres de ellos. De modo que desde el momento de la conquista, hasta finales del periodo colonial, los nativos del altiplano cundiboyacense que habitaban en las zonas frías, sobre todo en las provincias de Vélez, Tunja y Santafé recibieron esta denominación, que además de ser una imposición por parte de los europeos, tenía una cierta connotación peyorativa. A esto se le añade que este nombre no cobijó a varios grupos que desde un punto de vista cultural o lingüístico no habría razón para excluir, como los llamados “tunebos” o uwa o los llamados “guanes”, al norte del territorio.

5 Avellaneda, *La expedición y The Conquerors*; Francis, *Invading*; Jorge Gamboa, “Los muiscas y la conquista española: nuevas interpretaciones de un viejo problema”, en *Los muiscas en los siglos XVI y XVII: miradas desde la arqueología, la antropología y la historia*, compilado por Jorge Gamboa (Universidad de los Andes, 2008), y *El cacicazgo*.

6 La forma en que se pronuncia esta y las siguientes palabras sigue la propuesta hecha por María Stella González de Pérez, *Aproximación al sistema fonético-fonológico de la lengua muysca*, presentación de Nicholas Ostler, prólogo de Carlos Patiño Roselli (Instituto Caro y Cuervo, 2006).

Desde finales del siglo XVIII y a lo largo de todo el siglo XIX esta denominación cayó en desuso y se empezó a llamarlos “chibchas”. Esto fue tomado de la crónica escrita por fray Pedro Simón a comienzos del siglo XVII y no se tiene claro cuál fue la razón para que los pensadores ilustrados empezaran a usar este nombre en lugar de moscas⁷. Lo cierto es que desde unas décadas antes de la Independencia, se empezó a hablar de los chibchas, de la “nación”, el “reino” o incluso el “imperio chibcha”. Aparentemente, la denominación está derivada del nombre de una supuesta deidad muy importante dentro de la mitología de estos pueblos, que Simón, tal vez tomando el dato de los cronistas anteriores fray Pedro Aguado y fray Antonio de Medrano, denominó Chibchachum⁸. Se supone que era el dios de los agricultores y comerciantes de la región de Bogotá, y también se dice que sostenía el mundo, a la manera del titán Atlas de los griegos. Simón dice que la provincia de Bogotá era llamada Chibcha y por lo tanto sus habitantes se denominaron “chibchas”. El nombre solamente era usado en la sabana de Bogotá, pero los intelectuales del siglo XIX lo usaron en el mismo sentido en que los conquistadores, siglos atrás, habían usado la palabra “moscas”. Además, a raíz de que los cronistas y los frailes gramáticos del siglo XVII llamaron a la lengua que se hablaba en la región de Bogotá “lengua mosca o chibcha”, se empezó también a usar en este sentido lingüístico⁹. Chibcha era entonces tanto el nombre del valle o provincia de Bogotá, como el de su lengua, según los cronistas de finales del siglo XVI y comienzos del XVII. Posteriormente, se aplicó a todas las provincias circundantes que los primeros conquistadores denominaron originalmente Nuevo Reino de Granada, habitadas por la supuesta “nación mosca”.

La idea de que existió una nación chibcha o mosca, en el sentido moderno de la palabra, se relaciona con el surgimiento de los Estados nacionales a comienzos del siglo XIX, tanto en la América española como en Europa. Es decir, se basa en la imagen de un grupo de personas que ocupan un territorio claramente definido, unidas por una historia común, con una lengua, unas creencias

7 Fray Pedro Simón, *Noticias historiales de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales*. 7 t. (c. 1625; Banco Popular, 1981).

8 María E. Hernández, *Ni con pequeño trabajo, ni con pequeño favor de Dios. Fray Pedro Aguado y fray Antonio de Medrano frente a la conquista del Nuevo Reino de Granada, 1550-1582* (Universidad del Rosario, 2013); y Simón, *Noticias* 3: 159-160.

9 Bernardo de Lugo, *Gramática de la lengua general de este Nuevo Reino, llamada mosca*, presentación de Jorge Gamboa (1619; Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2010).

y unas costumbres distintivas y bajo la jurisdicción de uno o varios Estados que fue muy popular durante todo el siglo xix, hasta mediados del siglo xx. En el contexto colombiano se pueden considerar en esta línea los textos escritos por Joaquín Acosta o Ezequiel Uricoechea en los años posteriores a la formación de la actual República de Colombia para darle un sustento al mito de origen de dicha nación¹⁰. Igualmente, los lingüistas contemporáneos bautizaron con este nombre a toda una familia que agrupa a varias lenguas habladas desde tiempos prehispánicos en Centroamérica y el norte de Suramérica¹¹. Sin embargo, en las últimas décadas, sobre todo a partir de los avances realizados por los etnohistoriadores de la década de 1980, este nombre ha caído en desuso. Curiosamente, se ha retomado la idea original de los conquistadores de usar la palabra con la que los habitantes del valle de Bogotá denominaban a los seres humanos, pero tratando de pronunciarla de manera correcta: /mwiska/. La palabra contiene una vocal que no existe en español y que se parece a la “e” o a la “i”. Los gramáticos del periodo colonial la representaron con una “y griega” pero aclararon que no se debía pronunciar como una /i/. Los lingüistas contemporáneos han planteado que debe tratarse con mucha probabilidad de una vocal central deslabializada que se pronuncia /i/, pero por la dificultad de su pronunciación para los hablantes del español y porque ya se ha consagrado por la costumbre de este modo, la seguimos pronunciando como una /i/¹².

Pero la razón más importante para que se les volviera a denominar muiscas a los habitantes del altiplano fue la noble intención de usar un nombre más cercano a su realidad cultural, que no fuera impuesto arbitrariamente por gentes ajenas a sus sociedades. Esto fue una tendencia que se dio también a raíz de las reivindicaciones de los grupos indígenas contemporáneos, que empezaron a rechazar las denominaciones que les habían puesto tanto los europeos como otros grupos nativos vecinos, y que por lo general eran peyorativas o estaban equivocadas. Por ejemplo, ahora en lugar de los “aztecas” hablamos de los nahuas, debido a que este nombre fue puesto por los ilustrados de la Nueva

10 Joaquín Acosta, *Compendio histórico del descubrimiento y colonización de la Nueva Granada* (Imprenta de Beau, 1848); y Ezequiel Uricoechea, *Memoria sobre las antigüedades neo-granadinas* (1854; Banco Popular, 1984).

11 González, *Traectoria*.

12 González, *Aproximación*.

España en el siglo xviii¹³. En Colombia, en lugar de los “tunebos” hablamos de los uwa, en lugar de los “motilones” hablamos de los barí, en lugar de los “paeces” hablamos de los nasa, en lugar de los “guajiros” hablamos de los wayú y así sucesivamente. En muchos casos, la palabra que se usa para referirse a sí mismos, es la misma con la que se designa en sus lenguas al género humano y equivale a persona, como en el caso que venimos discutiendo. A veces esto implicaba, con más o menos grado de etnocentrismo, que estos grupos se consideraban como los verdaderos hombres, o los únicos humanos plenamente dichos, mientras que los otros, por supuesto, no lo eran.

Indiscutiblemente, los grupos humanos deben llamarse como a ellos les parezca mejor en sus propios términos. Sin embargo, en el caso de los muiscas, el problema es que no estamos seguros de que ellos se autodenominaran de esa forma y, si lo hacían, este nombre estaba limitado solamente a la actual sabana de Bogotá y los valles donde se hablaba la variante dialectal de la lengua muysca propia de este lugar. Es probable que en el resto del territorio no se usara esta denominación, por lo menos en el sentido de que todos conformaban algún tipo de nación o pertenecían a alguna clase de unidad política o cultural. Cuando se analiza la forma en que los indígenas de los primeros años de la conquista se autodenominaban o identificaban, se aprecia que se refieren casi siempre a valles, lugares precisos o pequeñas comunidades políticas o de parentesco a las que pertenecen. Por ejemplo, dicen ser bogotaes, guatavitas, tunjas, sogamosos, duitamas, etc., pero no muiscas. Usar esta palabra como denominación étnica es a todas luces incorrecto y sigue siendo una imposición desde el exterior, aunque se trate de una palabra tomada de su lengua por especialistas contemporáneos bien intencionados. Además, perpetúa la falsa idea de que todos los habitantes del altiplano tenían una identidad común.

Los europeos que llegaron en la primera mitad del siglo xvi captaron muy bien la falta de una unidad política en todo el altiplano cundiboyacense. Era un asunto vital para ellos, para cumplir con sus objetivos militares y políticos. Así lo señalaron los primeros observadores de que tenemos noticia, como Gonzalo Jiménez de Quesada y los hombres que lo acompañaron al entrar en 1537 a la región, como sus lugartenientes Antonio de Lebrija y Juan de San Martín, quienes redactaron un informe muy interesante en 1539, a su regreso

13 David Brading, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867* (fce, 1998).

a Santa Marta¹⁴. Todos dijeron que aunque los grupos encontrados eran similares en aspectos como sus prácticas agrícolas y de intercambio, en cada valle había jefes diferentes, que no había una autoridad política suprema, sus costumbres eran variadas, así como sus creencias, e incluso que había diferencias en cuanto a las lenguas que hablaban, aunque algunas eran mutuamente inteligibles. Todo esto significa que los europeos percibieron varias similitudes en estas sociedades, pero también marcadas divergencias, y no debe confundirnos el hecho de que al final hayan optado por agruparlas a todas bajo la misma denominación por motivos prácticos o etnocéntricos, así como para nosotros, que pertenecemos a sociedades mal llamadas “occidentales”, resulta muchas veces difícil distinguir entre un japonés, un chino o un vietnamita.

Resulta interesante constatar que los cronistas que no fueron testigos de los hechos tomaron estos relatos a finales del siglo XVI y los adornaron, hasta llegar a construir la imagen de que existieron dos grandes jefes supremos, uno en la provincia de Tunja y otro en Bogotá, que luchaban por establecer su hegemonía en todo el altiplano. También tomaron algunos rasgos culturales propios de la zona cercana a Bogotá y los extrapolaron al resto del altiplano, estableciendo unos límites arbitrarios que encerraban más o menos lo que hoy en día son las tierras altas centrales de la cordillera Oriental de los Andes colombianos, desde la región de Sumapaz, en el sur, hasta la cuenca del río Chicamocha, en el norte, y por los costados las vertientes del río Magdalena y del Orinoco. El territorio así definido por estos cronistas, y más específicamente por el obispo del siglo XVII, Lucas Fernández de Piedrahita, fue considerado, sin mayores críticas, como un hecho establecido, prácticamente incuestionable¹⁵. La poderosa imagen de dos reinos en expansión, que luchaban por la hegemonía regional en el momento de la conquista europea, con algunos territorios independientes circundantes, ha sido tan poderosa que ha influido en generaciones de investigadores contemporáneos. Las arqueólogas Clemencia Plazas y Ana María Falchetti publicaron en 1973 un mapa que representaba el “Territorio muisca” que a partir de ese momento se ha venido usando por

14 Antonio de Lebrija y Juan de San Martín, “Relación del Nuevo Reino: carta y relación para su majestad que escriben los oficiales de vuestra majestad de la provincia de Santa Marta [1539]”, *Relaciones y visitas a los Andes. Siglo XVI*, editado por Hermes Tovar, t. 3, *Región Centro-Oriental*, 93-117 (Colcultura, 1995).

15 Lucas Fernández de Piedrahita, *Historia general de las conquistas del Nuevo Reyno de Granada*. 2 t. (1688; Juan Baptista Verdussen; edición facsímil, Carvajal, 1986).

los investigadores posteriores, sin mayores cuestionamientos, y sigue apareciendo, no solamente en múltiples publicaciones, sino también en museos y materiales de divulgación, como se puede apreciar en las figuras 2 y 3¹⁶. El mapa de Plazas y Falchetti ha sido tan bien recibido por parte de los investigadores y el público general porque presenta de una manera muy clara la imagen de una nación “muisca” en términos de la cartografía contemporánea y encaja muy bien con nuestras ideas sobre los Estados-nación, con límites que se pueden trazar con mucha facilidad sobre un papel. Igualmente, el diseño de material “didáctico”, como el que se elaboró hace pocos años para la sala correspondiente a los habitantes prehispánicos de la región en el Museo de Bogotá, se hace mucho más sencillo, si el manejo del territorio corresponde con las representaciones gráficas a las que nos tienen acostumbrados los libros de geografía contemporáneos (véanse figuras 2 y 3). Pero con estos criterios resulta prácticamente imposible de representar el manejo del territorio de forma entrecruzada que tenían estos grupos o trazar líneas claras que los separen.

Los rasgos culturales que más llamaron la atención a los europeos del siglo xvi y que sirvieron para suponer la existencia de homogeneidad cultural y unidad política en la región fueron las creencias religiosas y la lengua. Por ejemplo, la mitología que conocemos se basa principalmente en relatos recogidos entre los habitantes de la sabana de Bogotá, en los alrededores de la capital del Nuevo Reino de Granada, pero no sabemos claramente cuáles eran las del resto del territorio. Solo hay indicios de que eran bastante diferentes, ya que los mismos cronistas tuvieron que reconocer que en valles como los de Guatavita, Tunja, Duitama o Sogamoso se narraban mitos diferentes, pero solamente mencionaron algunos, a manera de ejemplos. En cuanto a la lengua, los primeros observadores directos señalaron que era tal la diversidad que en cada valle se hablaba una diferente, aunque probablemente tenían algún grado de parentesco y eran más o menos inteligibles entre sí. A finales del siglo xvi la Corona española exigió a los curas doctrineros encargados de la evangelización que aprendieran las lenguas nativas para realizar su labor con más eficiencia, pero la diversidad de algunas regiones, en esta materia, como sucedía en todo el Nuevo Reino de Granada, llevó a que se optara por escoger una de ellas para que fuera aprendida por los doctrineros y sirviera de vehículo

16 Ana María Falchetti y Clemencia Plazas, *El territorio de los muisca a la llegada de los españoles*. Cuadernos de Antropología 1 (Universidad de los Andes, 1973).

Figura 2. El territorio muisca a la llegada de los españoles según Plazas y Falchetti



Fuente: Plazas y Falchetti, *El territorio*.

Figura 3. Maqueta que representa el territorio muisca en el Museo de Bogotá



Fuente: fotografía tomada por el autor en 2019.

de comunicación. A esta se le llamó “lengua general” y el objetivo era facilitar la tarea de los doctrineros que ya no tendrían que aprender la lengua de cada valle o pueblo, sino una sola que fuera entendida por todos los habitantes de una extensa región¹⁷. De este modo, se escogió la lengua hablada en los pueblos de los alrededores de Bogotá, como lengua general del altiplano, y se empezó a estudiar y a enseñar. Sin embargo, a la larga, este método fracasó, ya que esta no era entendida en todo el altiplano y, además, resultó mucho más práctico que los indios aprendieran el castellano, que terminó siendo la verdadera lengua general¹⁸. A la larga, las personas terminaron hablando su lengua local y el castellano. Pero lo que aquí nos interesa es que la intención de convertir la lengua de Bogotá, el “*muyscubun*”, en una lengua general, tuvo el mismo efecto ya comentado en otros casos, es decir, generó la idea de que había una unidad lingüística donde no había tal. El corpus de documentos que ha sobrevivido, como diccionarios, gramáticas, vocabularios y catecismos, que corresponden casi en su totalidad a la lengua de Bogotá, ha creado la falsa idea de que esta era la lengua de todos los llamados muisca.

Si se tienen en cuenta todas las consideraciones anteriores, resulta claro que en realidad nunca existió una “etnia” o una “cultura muisca”. Los muisca, como grupo unificado con una identidad común, son una ficción creada en el marco del sistema colonial. Los guatavitas, tunjas, chías, cotas, bogotaes, ubaques, etc., fueron convertidos primero en indios “moscas”, luego en “chibchas” y ahora en “muisca”. Esto debería considerarse a la hora de hacer cualquier consideración al respecto: la identidad muisca es fruto de la conquista española. Antes de eso no había una conciencia de unidad entre los nativos del altiplano y sus miembros se identificaban con sus grupos locales de filiación. Fue la conquista española y su incorporación a la monarquía castellana en calidad de vasallos, lo que los convirtió en “indios” y también en “muisca”. Algo similar a lo que Stern ha mostrado que sucedió en el Perú colonial, donde la

17 Humberto Triana y Antorveza, *Las lenguas indígenas en la historia social del Nuevo Reino de Granada* (Instituto Caro y Cuervo, 1987).

18 Juan Fernando Cobo, *Mestizos heraldos de Dios. La ordenación de sacerdotes descendientes de españoles e indígenas en el Nuevo Reino de Granada y la racialización de la diferencia 1573-1590* (ICANH, 2012); y “El colonialismo en la periferia: la política lingüística de las autoridades eclesiásticas del Nuevo Reino de Granada, 1574-1625”, ponencia presentada en el seminario “Nuevos campos de investigación en la historia de las instituciones eclesiásticas y sus normativas en el Nuevo Reino de Granada (Siglos XVI-XIX)”, organizado por el Instituto Max Plank (Biblioteca Luis Ángel Arango, 2013).

enorme diversidad de culturas fue primero subsumida bajo la denominación de “incas”, y luego bajo la categoría de “indio”, marcando así su ingreso en una clasificación social definida por la legislación de la época, con un rol claramente establecido dentro del ordenamiento colonial¹⁹. Sin embargo, se debe aclarar que, de todas maneras, el uso de esta denominación es inevitable, ya que la costumbre lo ha consagrado y es necesario usar alguna denominación para evitar complicaciones innecesarias. Lo que quiero dejar bien establecido es que en esta obra se usa el término en un sentido geográfico muy sencillo. Simplemente se llama muisca a los nativos que encontraron los españoles en los valles fríos y templados del actual altiplano cundiboyacense, que quedaron más o menos ubicados en la jurisdicción de las antiguas provincias de Vélez, Tunja y Santafé.

Figura 4. Reconstrucción hipotética de la aldea excavada en el sitio de Nueva Esperanza (Soacha) en el periodo Muisca Tardío (1000-1600 d. C.)



Fuente: Pedro Argüello, ed. *Nueva Esperanza: 2000 años de historia prehispánica de una comunidad en el altiplano cundiboyacense* (Codensa; EPM, 2018), 124-125.

19 Stern, *Los pueblos*.

LA CONQUISTA Y LA GÉNESIS COLONIAL DE IDENTIDADES ÉTNICAS

El proceso mediante el cual se creó, literalmente, dentro del imaginario popular y la literatura especializada, un grupo étnico con una identidad propia y homogénea, a partir de un conjunto de grupos diversos, dándoles el nombre de muisca o chibchas, respondió a diferentes dinámicas e intereses que trataré de mostrar a continuación. Entraré a mostrar con un poco más de detalle la forma en que surgió y se fue construyendo la imagen de los muisca a partir de las obras de los cronistas de los siglos XVI y XVII y cómo fue cambiando con el aporte de intelectuales e investigadores de diferentes disciplinas, durante los siglos posteriores, hasta que se consolidó a finales del siglo XX el modelo de la “cultura muisca” que la mayoría de los especialistas y el público en general consideran como el más correcto. En seguida, pasaré a mostrar que esta imagen se ha venido cuestionando desde hace varias décadas, a partir del hallazgo de nuevas fuentes y de una relectura de las tradicionales, con base en los nuevos marcos de interpretación que han surgido en los debates históricos y antropológicos contemporáneos. Sin embargo, los especialistas y el público todavía se resisten a aceptar la imagen que surge de las conclusiones de estos nuevos trabajos, ya que transforma muchas de las ideas preconcebidas que se tienen y de los discursos sobre la identidad que se fundamentan en ellas. Cabe señalar que este ha sido siempre un tema con connotaciones políticas, incluso desde el momento en que se escribieron las primeras descripciones de los indígenas, en tiempos de la conquista. Se espera que esta sirva para entender mejor los procesos de formación de identidades en el marco de este periodo y la forma en que las imágenes que se construyen sobre las sociedades indígenas tienen que ver con los intereses de la sociedad en el momento en que fueron elaboradas. Una afirmación que todavía sigue siendo válida.

Recordemos que los primeros europeos que entraron en contacto con los grupos indígenas que nos ocupan, lo hicieron durante los primeros meses del año de 1537. Fueron los hombres al mando del licenciado Gonzalo Jiménez de Quesada, que llevaban un año y medio viajando hacia el sur por el río Magdalena, desde el puerto de Santa Marta, en la costa atlántica. Cuando llegaron al altiplano central de la actual Colombia, buscando infructuosamente una ruta que los condujera hacia el Perú, se encontraron con un territorio

poblado por grupos indígenas sedentarios que practicaban una agricultura intensiva, al mando de jefes hereditarios. Eran grupos dedicados básicamente a la agricultura, pero que practicaban otras actividades como la fabricación de mantas, la orfebrería y la explotación de recursos minerales como las esmeraldas y la sal. Esta última llamó la atención de los europeos, ya que tuvieron noticias de unas redes comerciales que se extendían desde el altiplano y llegaban hasta sitios muy lejanos, donde el producto ya era reemplazado por la sal de origen marino. El caudillo de los conquistadores y dos de sus hombres fueron los primeros en elaborar descripciones escritas de estos grupos y sus textos afortunadamente se han conservado hasta nuestros días. Antonio de Lebrija y Juan de San Martín, miembros de la hueste de Quesada, regresaron a Santa Marta en 1539, cuando todavía no se había consolidado el dominio de la región, y escribieron un informe en el que narraban todo lo sucedido durante su jornada. Era algo muy importante ya que desde su partida en 1536 no se tenía noticia de ellos y se les había dado por perdidos o muertos, lo cual no era poco probable por aquel entonces. Este fue tal vez uno de los primeros relatos oficiales escritos sobre lo sucedido durante los tres años anteriores²⁰.

Por su parte, el licenciado Quesada redactó un texto en el que daba su versión de los hechos y lo llevó en su viaje a España en 1539, cuando se dirigió a gestionar diversos asuntos ante la Corona. Quesada permaneció varios años en Europa y es probable que aprovechara este tiempo para su redacción, a partir de las notas que había tomado. Sabemos de este texto porque su autor y otros personajes lo han mencionado, llamándolo algunas veces “Los ratos de Suesca”, “Los tres ratos de Suesca” o “El gran cuaderno de Quesada”. Pero el manuscrito original se ha perdido. Afortunadamente, el cronista oficial Gonzalo Fernández de Oviedo lo copió literalmente hacia el año de 1547 en su crónica *Historia general y natural de las Indias*, con lo cual tenemos una idea muy precisa del texto²¹. También se conoce un resumen elaborado probablemente por el cronista y cosmógrafo real Alonso de Santa Cruz, conocido como “Epítome de la conquista”, que en alguna época se le atribuyó al mismo Quesada pero que hoy en día sabemos que no es más que una serie de notas

20 Lebrija y San Martín, “Relación”.

21 Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, *Historia general y natural de las Indias, Islas y Tierra Firme del Mar Océano*. 15 t. (c. 1547; Guaranía, 1944). El texto de Quesada, que Oviedo llama “el gran cuaderno”, aparece en el tomo 6, p. 163 de esta edición.

que tomó Santa Cruz del manuscrito original para elaborar su propia crónica²². Estos observadores tempranos señalaron acertadamente que no había una unidad política ni cultural en toda la región. Dijeron que prácticamente en cada valle vivía un grupo diferente, con su propio jefe, su propia lengua y costumbres, aunque de todas formas se entendían unos con otros y había ciertas similitudes generales. Señalaron también que había algunos caciques o “señores naturales” que eran más poderosos y respetados que otros, como Bogotá, Guatavita, Tunja, Sogamoso o Duitama, pero eso no significaba que se los considerara una máxima autoridad, más allá de sus zonas de influencia.

Sin embargo, esta imagen inicial fue cambiada por los cronistas de la siguiente generación. Los frailes franciscanos Antonio Medrano y Pedro Aguado, que redactaron una de las crónicas más tempranas y completas sobre la conquista del Nuevo Reino de Granada a finales de la década de 1560, conocida como *Recopilación historial*, recogieron datos muy valiosos sobre estos grupos, incluyendo detallada información cultural sobre rituales y creencias, pero desgraciadamente contribuyeron sin proponérselo a formar una falsa idea de homogeneidad cultural en toda la zona de lo que hoy se denomina altiplano cundiboyacense²³. Medrano y Aguado tomaron creencias y costumbres propias de lugares muy puntuales, como los alrededores de Santafé, la capital del reino, o la ciudad de Tunja, que era la otra ciudad importante en la región, y las generalizaron a todo el altiplano, asumiendo tácitamente que en todas partes se comportaban del mismo modo y tenían las mismas costumbres. Como se concentraron en los dos jefes indígenas que consideraron más poderosos, es decir, los caciques de los pueblos prehispánicos de Bogotá y Tunja, contribuyeron a generar la idea de que el territorio de los “moscas”, como ya se les denominaba por aquel entonces, solamente estaba dividido en dos grandes entidades políticas gobernadas por ellos. Al cacique de Tunja se le atribuyó la jurisdicción

22 [¿Alonso de Santa Cruz?], “Epítome de la conquista del Nuevo Reino de Granada (ca. 1544)”, en *Relaciones y visitas a los Andes. Siglo XVI*, t. 3, *Región Centro-Oriental*, editado por Hermes Tovar (Colcultura, 1995). La hipótesis sobre la autoría de este resumen se desarrolla en la obra de Carmen Millán de Benavides, *Epítome de la conquista del Nuevo Reino de Granada: La cosmografía española del siglo XVI y el conocimiento por cuestionario* (Centro Editorial Javeriano, 2001).

23 Pedro Aguado, *Recopilación historial*. 4 t. (1574; Presidencia de la República, 1956). Para un análisis de la forma en que fue escrita esta crónica por Medrano y Aguado se puede consultar el trabajo de María Eugenia Hernández, *Ni con pequeño trabajo*.

sobre el norte del territorio y al de Bogotá la del sur. A este último se le llamó “zipa”, que quería decir, gran jefe o “rey”, en la lengua de los nativos.

Los cronistas posteriores siguieron aportando nuevos elementos a esta imagen, a medida que pasaban los años y el recuerdo sobre lo que habían sido los grupos originales prehispánicos se hacía más confuso. El cronista y sacerdote Juan de Castellanos, que llegó algunas décadas después de la conquista a la ciudad de Tunja y alcanzó a conocer a algunos conquistadores e indios viejos, elaboró hacia 1590 una crónica en verso titulada *Elegías de varones ilustres de Indias*, siguiendo el modelo de *La Araucana* de Alonso de Ercilla, donde ya se presenta a los muisca como una sociedad muy semejante a las monarquías feudales europeas. El autor describió épicas batallas, narró conversaciones y discursos entre los jefes indígenas y siguió acentuando la imagen de una sociedad culturalmente homogénea dividida entre dos grandes reinos que se disputaban la supremacía regional²⁴. Posteriormente, el franciscano fray Pedro Simón retomó todas estas ideas en la segunda década del siglo XVII al redactar sus *Noticias históricas*. Simón tuvo acceso a los manuscritos de Medrano y Aguado, especialmente a fragmentos que fueron censurados en su época y hoy en día se han perdido, a los textos de Castellanos y a muchos otros documentos. El valor de esta crónica radica precisamente en que presenta una buena síntesis de lo que se sabía y se pensaba casi un siglo después de la conquista. En el caso de los “moscas”, la parte que copió Simón del texto de Medrano y Aguado es muy importante, debido a que trata precisamente de creencias, ritos y otras costumbres, de las cuales no tendríamos noticia de otro modo²⁵. Otro texto importante, que ha sido bastante citado y conocido es la obra escrita a mediados de la década de 1630 por Juan Rodríguez Freile, un pequeño propietario de tierras criollo que hizo amistad con el cacique del pueblo de Guatavita de ese momento, llamado don Juan, que le sirvió de informante y le contó diversas leyendas que circulaban por aquel entonces en la provincia de Santafé. Entre ellas, la que contaba que el cacique de ese lugar había sido en algún momento el más poderoso de la región y tenía tantas riquezas que se cubría de oro en polvo para realizar un ritual en una de las lagunas del lugar, dando origen al famoso mito del Dorado. La crónica de Freile no es muy rigurosa, pero es un

24 Juan de Castellanos, *Elegías de varones ilustres de Indias* (¿1590-1592?; Gerardo Rivas Moreno, 1997).

25 Simón, *Noticias*. Especialmente el tomo 3.

texto interesante que sirve para conocer las narraciones orales que circulaban por la región un siglo después de la conquista y lo que se pensaba acerca de estos hechos a comienzos del siglo xvii²⁶.

Pero, definitivamente, debo resaltar que la obra más importante en este proceso de creación de una imagen de los muiscas como un grupo étnico o una “nación” de costumbres homogéneas y dividida en dos grandes monarquías fue la *Historia general del Nuevo Reino de Granada*, escrita por el obispo Lucas Fernández de Piedrahita hacia 1688, es decir, ciento cincuenta años después de la conquista²⁷. Esta es una obra muy popular que ha sido considerada una fuente muy confiable sobre los muiscas, pero que en realidad es la que menos debería usarse. Es una mezcla de ficción e investigación documental, en la que el autor construye una imagen de los muiscas como una sociedad altamente desarrollada, con instituciones monárquicas europeas, una nobleza compuesta por condes, duques y otros títulos, así como una organización eclesiástica en la cual hasta se menciona la existencia de un pontífice máximo en el pueblo de Sogamoso. Piedrahita advirtió desde el prólogo a sus lectores que lo que se sabía sobre los hechos de la conquista y los indígenas que habitaban la región era bastante confuso y se había tomado la tarea de darle un cierto orden para que fuera más comprensible. De modo que llenó vacíos con su propia imaginación, se inventó batallas y otros hechos que nunca ocurrieron, ordenó cronológicamente las genealogías de los jefes indígenas, poniendo fechas y nombres un poco caprichosamente. Todo en aras de que fueran del gusto de los lectores de la segunda mitad del siglo xvii. Por lo tanto, no es posible confiar en los datos sospechosamente precisos que nos brinda y lo más probable es que gran parte de su relato sea producto de su imaginación o la de sus contemporáneos. Un detalle muy significativo es que esta crónica fue ilustrada con algunos grabados cuando fue publicada en Amberes. Los grabados presentan a los conquistadores, a los principales caciques de la región y algunas escenas de batallas supuestamente sucedidas poco antes de la llegada de los europeos. Pero es muy claro que estos grabados fueron una adaptación de los que se hicieron varias décadas antes para ilustrar la crónica de Antonio de Herrera y Tordesillas,

26 Juan Rodríguez Freile, *El carnero, según el otro manuscrito de Yerbabuena* (1636-1638; Instituto Caro y Cuervo, 1997).

27 Lucas Fernández de Piedrahita, *Historia general de las conquistas del Nuevo Reyno de Granada*. 2 t. (1688; Juan Baptista Verdussen; edición facsímil, Carvajal, 1986).

publicada en Madrid entre 1601 y 1616, y reeditada en varias ocasiones antes de la publicación de la obra de Piedrahita, unos ochenta años después²⁸. En las imágenes que se aprecian a continuación se puede ver claramente lo señalado. Por ejemplo, los retratos de los doce incas legendarios del Tawantinsuyo, que por supuesto también son fruto de la imaginación del artista que los dibujó, sirvieron de modelo para elaborar las ilustraciones que presentaban a los caciques principales de los dos “reinos” muiscas y su “pontífice máximo”. Incluso detalles como la ropa, los tocados y otros símbolos de poder, así como los tronos y la postura corporal, fueron completamente copiados. Y esta fue la imagen que perduró durante todo el resto del periodo colonial e incluso hasta bien entrado el siglo xx, sin mayores modificaciones.

La explicación para que esta idea de los dos grandes reinos haya sido tan popular y defendida con tanto entusiasmo por los intelectuales coloniales y republicanos radica en que fue muy útil para crear un sentimiento de orgullo patrio, de unidad en torno a un pasado y unas tradiciones comunes, que en última instancia le brindó sustento al grupo de los criollos dominantes en la sociedad neogranadina y justificó el dominio que ejercían sobre el resto de la población. Durante el periodo colonial, los criollos querían sentirse descendientes, tanto de los conquistadores españoles, a los cuales veían como heroicos guerreros cristianos, como de la nobleza indígena local. Es un claro ejemplo de lo que algunos autores, como David Brading, han denominado “patriotismo criollo”, que tuvo su mayor desarrollo en Perú y la Nueva España durante los siglos xvii y xviii²⁹. El problema es que el Nuevo Reino de Granada no era México ni Perú y no había sido habitado en tiempos prehispánicos por ningún imperio altamente desarrollado del cual pudieran sentirse orgullosos. Por lo tanto, había que exagerar el nivel de desarrollo de los grupos indígenas locales y crear una unidad cultural donde no había existido. Así, la idea de que los muiscas habían sido “el tercer imperio” de América, después de los “aztecas” y los incas, gozó de mucha aceptación. De ese modo los criollos, que ya ocupaban un lugar destacado en la sociedad, justificaban su dominación sobre los demás, al considerarse como los “señores naturales de la tierra”, descendientes tanto de la nobleza indígena como de la española, con pleno derecho a gobernar a sus

28 Antonio de Herrera y Tordesillas, *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano [...] Década quinta*. (c. 1616; Francisco Martínez, 1739).

29 Brading, *Orbe*.

Figura 5. Portada de la crónica de Lucas Fernández de Piedrahita (1688)



Fuente: Piedrahita, *Historia*, portada.

Figura 6. Portada de la crónica de Antonio de Herrera y Tordesillas (c. 1616). Década quinta



Fuente: Herrera y Tordesillas, *Historia*, portada.

semejantes y a pedir su reconocimiento por parte de la Corona. Luego, cuando el Virreinato de la Nueva Granada se independizó de España, esta misma ficción sirvió para justificar el dominio político de estos grupos dirigentes y darle unidad a la naciente república. Los muiscas fueron vistos, por lo tanto, como una sociedad que ya tenía todas las características de un Estado-nación, aún desde antes de la conquista española, es decir, unidad de lengua, territorio, costumbres y creencias; y podían servir de base para darle un sustento a la nueva República de Colombia que se quería formar con los mismos principios. La creación de un Estado nacional durante la primera mitad del siglo XIX se vio como un desarrollo lógico de un proceso histórico prehispánico que había sido interrumpido por los españoles.

La idea que se tenía sobre los muiscas solamente empezó a cambiar a mediados del siglo XX, cuando una nueva generación de investigadores profesionales, formados en las ciencias sociales del momento, cuestionaron el uso de modelos europeos para caracterizar a estas sociedades y empezaron a poner en duda lo que habían dicho los cronistas coloniales y los pensadores ilustrados al comienzo del periodo republicano. El historiador Guillermo Hernández, en la década de 1940, aplicó algunas categorías del materialismo histórico de la época, que a pesar de estar fuertemente influido por el evolucionismo, logró mostrar que los muiscas o “chibchas”, como él los llamaba, no eran una monarquía europea feudal, sino otro tipo de sociedad, que él caracterizó como una confederación de tribus³⁰. Hernández se basó principalmente en los textos escritos por Federico Engels, donde el pensador socialista de finales del siglo XIX intentaba reinterpretar las teorías de Lewis H. Morgan con las categorías del materialismo histórico³¹. Recordemos que dentro del esquema de Morgan, la humanidad había pasado por tres grandes etapas históricas: el salvajismo, la barbarie y la civilización. Los pueblos indígenas de las Américas no habían llegado a esta última etapa y se habían mantenido en la barbarie, llegando a formar solamente grandes confederaciones tribales. El paso hacia la civilización solamente lo habían dado aquellas sociedades que desarrollaron

30 Guillermo Hernández, *De los chibchas a la Colonia y la República (Del clan a la encomienda y el latifundio en Colombia)* (Universidad Nacional, 1949).

31 Federico Engels, *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado* (1884; Claridad, 1946).

la escritura y la vida urbana³². Obviamente, este es un planteamiento bastante superado en la actualidad, pero en los años que escribió Hernández eran teorías que gozaban de gran aceptación entre los científicos sociales que simpatizaban con las ideas socialistas difundidas por Engels.

Sin embargo, hay que enfatizar que existen grandes diferencias entre las ideas de Marx y las de Engels, aunque muchos tienden a considerar idénticos los planteamientos de los dos pensadores. Engels concibe a la dialéctica como una “ley” natural que opera en la naturaleza y al ser humano como un ser sometido a esta ley. Eso lo lleva a ver la evolución como un proceso unilineal, dirigido por tendencias inexorables que aplican a todos los seres, siendo el motor de desarrollo el avance tecnológico, en coincidencia con las ideas de Morgan. En cambio, Marx concibe al ser humano en sociedad como algo que interactúa con la naturaleza, en un proceso dialéctico. No considera que existan leyes dialécticas en la naturaleza y ve este proceso como una interacción que se genera gracias a que las sociedades humanas se relacionan con la naturaleza y la transforman al mismo tiempo que se transforman a sí mismas. Esto significa que el desarrollo de los grupos humanos se puede dar en múltiples vías, dependiendo de muchos factores, y no hay un solo camino preestablecido por alguna clase de destino inexorable³³. Cabe anotar que en la década de 1940 la versión del marxismo que predominaba era la soviética, reducida a una especie de catecismo basado en el evolucionismo unilineal. Los trabajos de Marx sobre lo que él llamó sociedades “precapitalistas” permanecieron olvidados en forma de manuscritos inéditos y no fueron conocidos y publicados sino a finales de la década de 1950³⁴. De modo que el profesor Hernández no tuvo la posibilidad de conocer estas ideas y se mantuvo dentro de la ortodoxia soviética. Lo que se debe resaltar es que de todas maneras comprendió muy bien que no se podía hablar de un feudalismo con características europeas en el mundo indígena americano e hizo énfasis en la importancia que tenían las relaciones de parentesco en estas sociedades para estructurar toda la vida social.

32 Lewis H. Morgan, *La sociedad primitiva* (1877; Universidad Nacional, 1977).

33 Sobre las diferencias entre las ideas de Engels y Marx con respecto a la relación del hombre con la naturaleza y el concepto de dialéctica, se puede consultar el trabajo de Alfred Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx* (1962; Siglo XXI, 1977).

34 Karl Marx y Eric J. Hobsbawm, *Formaciones económicas precapitalistas* (1857-1858; Siglo XXI, 1989).

También aseguró que no habían existido solamente dos confederaciones, sino por lo menos unas cinco entidades de este tipo en todo el altiplano.

Autores posteriores, como la antropóloga Sylvia Broadbent, siguieron por esta misma línea y lograron demostrar que la unidad básica, la célula fundamental, de estas sociedades fueron grupos de parentesco matrilineal que los españoles llamaron capitanías o parcialidades³⁵. Broadbent siguió usando el nombre de chibchas para referirse a los pueblos indígenas del altiplano cundiboyacense, aunque por aquel entonces esta denominación empezó a caer en desuso y se reservó solamente para referirse a la familia lingüística de la que hacía parte la lengua hablada por estos grupos y que se extendía por otras regiones de América del Sur y Centroamérica. Aún en la actualidad, investigadores como el arqueólogo José Vicente Rodríguez los siguen llamando chibchas en sus publicaciones³⁶. El siguiente paso fue la aplicación del concepto de cacicazgo o jefatura (*chiefdom*) para caracterizar las entidades políticas muiscas que hizo el antropólogo Eduardo Londoño en la década de 1980, cuando estaba de moda el neoevolucionismo norteamericano³⁷. Los cacicazgos serían grupos aldeanos, por lo general dedicados a la agricultura intensiva, bajo el mando de un mismo jefe, al cual le debían obediencia y tributos. Este tipo de sociedades estaría de algún modo en una posición intermedia entre las tribus y los Estados, en la secuencia evolutiva que va de las bandas de cazadores y recolectores hasta estos últimos. A finales de la misma década también se sintió en el ámbito de los antropólogos, arqueólogos y etnohistoriadores la influencia de las teorías sustantivistas de Karl Polanyi que fueron popularizadas gracias a los trabajos de John Murra sobre la organización económica del Estado inca³⁸. Como es sabido, Murra había realizado una propuesta para intentar comprender el funcionamiento del Tahuantinsuyo basada en sus conocimientos sobre los Estados africanos y asiáticos. No compartía la idea de que los incas hubieran construido un imperio feudal y mucho menos socialista, y propuso que era un “Estado redistributivo”³⁹.

35 Broadbent, *Los chibchas*.

36 José Vicente Rodríguez, *Tras las huellas de los chibchas de los Andes orientales de Colombia* (Universidad Nacional, 2023).

37 Londoño, “Los cacicazgos”.

38 Karl Polanyi, Conrad M. Arensberg y Harry W. Pearson, eds., *Comercio y mercado en los imperios antiguos* (1957; Labor, 1976).

39 John Murra, *La organización económica del Estado inca* (Siglo XXI, 1979).

Las nociones de reciprocidad y redistribución se volvieron de uso común en la etnohistoria andina y llegaron a Colombia de la mano de autores como Carl Langebaek, quien complementó la propuesta de Londoño y definió a los muisca en sus trabajos iniciales como cacicazgos redistributivos⁴⁰. Pero es justo señalar que este autor ha venido modificando sus ideas iniciales sobre este tema y hoy en día no está tan seguro de que los jefes de los grupos llamados muisca cumplan con esta función. Incluso en sus últimos trabajos ha llegado a cuestionar la existencia del tributo que le daban las comunidades a los caciques, con el argumento de que probablemente se trató de una tergiversación malintencionada de los españoles, en el marco del sistema colonial, que tomaron la costumbre de dar regalos y rendir homenaje a sus autoridades y lo interpretaron como si fuera un tributo feudal o una especie de impuesto. También ha negado que a través de este mecanismo los caciques pudieran llegar a enriquecerse, es decir, a acumular bienes materiales o a gozar de privilegios materiales gracias a la explotación de sus sujetos⁴¹. Esta perspectiva todavía no se ha debatido lo suficiente y no es compartida por todos los investigadores, entre los cuales se cuenta el autor de estas páginas. Además, el autor ha mantenido en sus obras la perspectiva de que hay una unidad cultural subyacente en todos los grupos del altiplano, que le permite seguirlos llamando muisca.

Las investigaciones que acabo de mencionar lograron poner en cuestión muchas ideas heredadas desde tiempos coloniales, pero no cuestionaron algo fundamental: la supuesta unidad cultural de todos los grupos de la región, y siguieron reafirmando la tesis de que había existido una etnia o nación llamada muisca, con unos rasgos distintivos. Ha sido muy difícil poner en duda esta interpretación tan arraigada entre los académicos que trabajan sobre Colombia y entre la gente del común. Los muisca siguen siendo un elemento tan importante dentro de la identidad nacional que es muy difícil que esto cambie. Sin embargo, hoy en día podemos considerar que ya tenemos los elementos suficientes para transformar esta situación y dudar de la misma existencia de una cultura muisca, a partir de tres sólidas líneas de investigación crítica que se han venido desarrollando en la última década. Estas líneas son, a grandes rasgos: (1) la crítica al modelo de organización sociopolítica más aceptado;

40 Langebaek, *Mercados*.

41 Esta idea se desarrolla sobre todo en Langebaek, *Los muisca*; y Langebaek y Uzcátegui, *¿Cómo se justifica...?*

(2) la crítica a los datos que los cronistas consignaron sobre las creencias religiosas de estos grupos y (3) los análisis contemporáneos sobre la lengua de estos grupos, denominada “muyscubun”. En estos tres aspectos de la cultura, es decir, la organización sociopolítica, las creencias y la lengua, se ha podido comprobar que se dieron los mismos procesos que condujeron a crear una falsa imagen de homogeneidad. Los cronistas y los conquistadores, y luego también los historiadores y los antropólogos del siglo xx, tomaron las características de los grupos que habitaban en los alrededores de la capital del Nuevo Reino de Granada y también, aunque en menor medida, de la ciudad de Tunja, y aseguraron que estas eran las características de todos los habitantes del altiplano, haciendo una generalización arbitraria y en la mayoría de los casos sin mucho fundamento.

De acuerdo con la primera línea de análisis, en los últimos años se ha demostrado que las confederaciones de cacicazgos con una organización jerárquica piramidal solamente se formaron en lugares muy específicos, pero no eran la norma general. Además, su función redistributiva no está clara y probablemente se deba a una aplicación acrítica de las teorías de la economía sustantivista que puso de moda la obra de John Murra en el Perú⁴². Recordemos que Polanyi clasifica a las sociedades humanas en tres grandes grupos, basado en tres “principios de integración”: (1) sociedades donde predomina la reciprocidad, en las cuales no hay dinero y los intercambios se hacen por el trueque; (2) sociedades donde predomina la redistribución, en las cuales el Estado o las autoridades asumen el papel de la circulación de los bienes, o sea del mercado, y el uso del dinero es muy marginal; y (3) sociedades de mercado, como las sociedades europeas desde el surgimiento del capitalismo, donde hay un mercado autorregulado que fija los precios y circula abundantemente el dinero⁴³. Pero además de que esta clasificación ha sido muy criticada desde que fue propuesta, su principal problema consiste en que mete en el mismo saco sociedades muy diversas, que sería más útil clasificar por sus formas de producción, que incluyen las formas de circulación de los bienes, o por otros parámetros como sus principios de integración institucional. Es decir, cuando se afirma que un grupo era un cacicazgo redistributivo, no decimos nada, ya que estamos tomando

42 Una buena crítica de los planteamientos generales del sustantivismo se puede consultar en los trabajos de Maurice Godelier, especialmente en “La antropología económica”, en *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas* (Siglo XXI, 1974).

43 Polanyi *et al.*, *Comercio*.

dos rasgos muy comunes en una multitud de sociedades, muy distintas entre sí: tener jefes hereditarios y que estos jefes practican una supuesta redistribución de bienes y servicios. Lo primero puede aceptarse, ya que evidentemente era así, pero la duda subsiste sobre la forma en que estos jefes aparentemente devolvían a la comunidad lo que recibían. No es claro ni se ha comprobado que entre los muisca, o incluso en entre los incas, se haya dado esta devolución. Recordemos que el mismo Murra señaló que el Estado inca no devolvía a la población nada de lo que le daban como tributo, sino que lo usaba para sus propios fines, o sea para el beneficio de la nobleza dominante y sus intereses particulares⁴⁴. Usar esta denominación oculta entonces este rasgo de explotación y hace parecer a los jefes indígenas como benefactores de su pueblo.

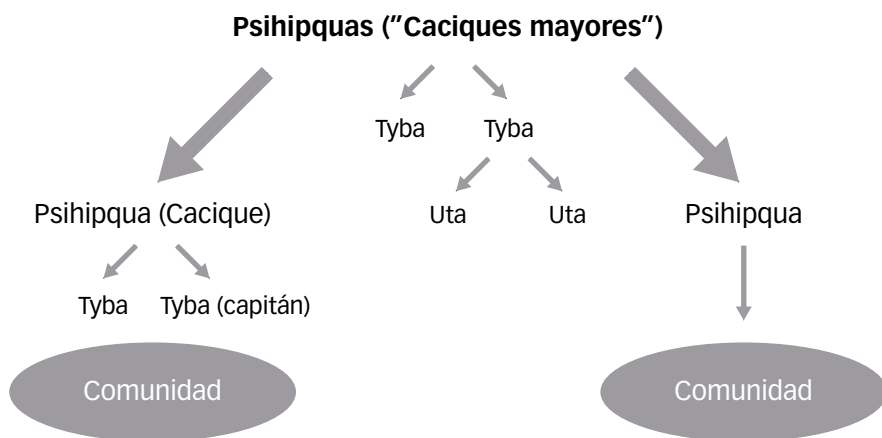
Por otro lado, se ha comprobado que en el territorio del altiplano no hubo solamente dos o tres confederaciones de cacicazgos que lucharon por la hegemonía, sino una gran variedad de grupos organizados de formas muy diversas. La base de la sociedad estaba efectivamente compuesta por grupos locales de parentesco matrilineal que los españoles denominaron “capitanías” o “parcialidades”, pero estas podían unirse unas a otras en diversas configuraciones, no siempre de la misma manera. Esto daba como resultado diferentes estructuras en cada lugar. La pertenencia al grupo y la transmisión de los bienes se daba por línea materna. Los grupos eran los propietarios de los medios de producción, principalmente la tierra, que probablemente era distribuida periódicamente a las familias nucleares para su usufructo. No tenemos certeza de cómo era esta distribución, ya que no contamos con información tan detallada como la que hay para los incas o los nahuas. Sin embargo, se puede asumir que el titular de la propiedad era el grupo de parentesco, la comunidad matrilineal, encabezada por el tío materno, el hermano mayor de la madre, quien ostentaba la autoridad institucionalizada, conocido como “*tyba*” o “capitán”. El *tyba* era la persona de mayor rango en el grupo y transmitía su autoridad a su sobrino, hijo de la hermana mayor. El profesor François Correa ha llamado a estas unidades “grupos de filiación local matrilineal” y creo que pueden corresponder más o menos a lo que Hope Henderson y Nicholas Ostler denominan “casas” o “*gue*”⁴⁵. Lo importante es que eran unidades de producción autónomas,

44 Murra, *La organización*.

45 François Correa, “Análisis formal del vocabulario de parentesco Muisca”, *Boletín Museo del Oro* 32-33 (1992), y Henderson y Ostler, “Muisca”.

que desarrollaron una fuerte unidad y una identidad propia. Estos segmentos, capitanías o grupos de filiación local, cuando sometían a otras a su dominio, conformaban capitanías compuestas o *zibyn*. Es decir, una *zibyn* era una entidad que estaba conformada por una capitanía dominante que había sometido a otras. Lo más frecuente eran capitanías simples, pero cuando ellas contenían a otras, estas subdivisiones se llamaron *utas*. Pero no todas las capitanías estaban subdivididas en *utas*. Un grupo de filiación que había sometido a otros se convertía en una especie de nobleza, de linaje de rango superior, y su *tyba* se convertía entonces en un jefe hereditario llamado *psihipqua*. A estos *psihipquas* los llamaron “caciques” los españoles, usando una palabra de origen antillano. Había *psihipquas* que dominaban pequeños grupos segmentarios y otros que dominaban a otros *psihipquas* con sus capitanías. Estos últimos fueron los *psihipquas* mayores o jefes de cacicazgos compuestos.

Figura 7. Esquema simplificado de la organización política prehispánica de los grupos indígenas más complejos del altiplano cundiboyacense (1537)



Fuente: elaboración del autor.

He llamado a esta forma de construir estructuras políticas “organización celular” o “modular”, siguiendo la terminología usada por James Lockhart en sus obras sobre los nahuas de México central⁴⁶. Este es un ejemplo de una

46 Lockhart, *Los nahuas*.

sociedad segmentada, con territorios entreverados, tal como caracteriza Pedro Carrasco a los mismos nahuas que formaron la Triple Alianza de Tetzaco, Tlacopan y Tenochtitlan que popularmente se ha conocido como el imperio mexica o “azteca”⁴⁷. Las dos características destacadas por Carrasco, es decir, la segmentación y el entreveramiento de territorios, significan que eran sociedades compuestas por segmentos autónomos y autosuficientes, que actuaban como unidades de producción, cuyos territorios podían estar mezclados en diferentes lugares con los de otras sociedades similares, que incluso podían hacer parte de entidades políticas diferentes y obedecer a distintos jefes, de modo que era muy difícil establecer límites claros entre ellos. Además, los vínculos entre los jefes y los grupos que dominaban eran lazos personales, que no dependían del lugar donde vivieran. Grupos sometidos a diferentes jefes podían vivir juntos y compartir sus territorios, o estar distanciados por cientos de kilómetros, con territorios enemigos en el medio. En el caso de los grupos que nos ocupan, en el altiplano central del Nuevo Reino de Granada, la situación era similar, aunque a una escala más reducida⁴⁸. Por otro lado, parece cada día más claro que los *psihiquas* no actuaron como generosos agentes redistributivos y recibían una parte de los excedentes comunitarios para destinarlos a alcanzar diversos objetivos, tanto de interés personal como colectivo. Hoy parece más adecuado considerar a estos grupos como un ejemplo claro de unas sociedades basadas en un modo de producción tributario, a partir de la propiedad comunal de los medios de producción, donde existía un sector dominante que se quedaba con una parte del fruto del trabajo colectivo, pero no para acumularlo, como sucede en las sociedades con régimen de producción capitalista, sino para invertirlo en diversas tareas que consolidaban su poder y el de todo el grupo. Los excedentes les daban la posibilidad a los jefes de establecer alianzas e intercambios recíprocos, tanto con el mundo sobrenatural como con los grupos internos y el entorno social, en aras de mantener la estabilidad en todos esos planos.

Se podría objetar que lo que he hecho es cambiar el modelo del Estado redistributivo y el archipiélago vertical, planteado para el Perú, por el modelo

47 Pedro Carrasco, *Estructura político-territorial del Imperio tenochca. La triple alianza de Tenochtitlan, Tetzaco y Tlacopan* (Fondo de Cultura Económica, 1996).

48 Además de los datos que en este sentido se aportan en mis propios trabajos, en un libro publicado en 2024 por Langebaek y Uzcátegui se hace un análisis de los cacicazgos de Sogamoso y Duitama que corroboran esta hipótesis. Véase *¿Cómo se justifica...?*

celular-modular, segmentado y entreverado planteado para México central. De algún modo es así, pero no se trata de caracterizar a toda la sociedad y decir que entre los nahuas y los muiscas no había grandes diferencias en sus formas de organización social, sino que se intenta mostrar que había unos principios organizativos similares, que en última instancia describen mejor a los muiscas, de acuerdo con sus formas de vida. De hecho, a mi modo de ver, la caracterización que hizo Murra del Estado inca como un ente redistributivo y sus ideas sobre la verticalidad, también deben ser revisadas y debe buscarse otra forma de dar cuenta de estas sociedades imperiales prehispánicas divididas en clases o sectores antagónicos. Aquí es donde creo que deberían retomarse conceptos como el de modo de producción tributario, ya que permite comprender de una forma más precisa a este tipo de sociedades⁴⁹. Hago la salvedad de que con esto no estoy defendiendo un retorno al marxismo soviético estalinista de mediados del siglo xx, ni a las interpretaciones evolucionistas de las ideas de Marx que surgieron en buena medida a partir de la simpatía que sentía Engels por la obra de Lewis Morgan, sino que estoy pensando en desarrollos posteriores del marxismo occidental o neomarxismo, que vinculan los últimos desarrollos de la teoría social con las ideas básicas y la metodología de Marx. Pienso principalmente en propuestas como la de Jürgen Habermas, que curiosamente no han tenido mucho eco dentro de los etnohistoriadores latinoamericanos⁵⁰. Habermas ha hecho una reevaluación del concepto de “modo de producción”, señalando sus ventajas y dificultades, para proponer enriquecerlo al considerar también la interacción simbólica entre los sujetos humanos. Esto permite poner en el centro de la discusión la función judicial de los jefes. Es decir,

49 Maurice Godelier hizo importantes aportes a este debate y señaló la importancia de este concepto para comprender las formaciones de clase de la América precolombina, en trabajos como “El concepto de ‘formación económica y social’: el ejemplo de los incas” y “De la no correspondencia entre las formas y los contenidos de las relaciones sociales: nueva reflexión sobre el ejemplo de los incas”, en *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas* (Siglo XXI, 1974). Para el caso de la Triple Alianza en México se puede consultar como ejemplo el trabajo de Pierre Beaucage, “Etnohistoria y marxismo: una región periférica del imperio azteca”, *Nueva Antropología* 4 (1976); e incluso para ver la aplicación de este concepto en una época y contexto muy diferente, el trabajo de Marcelo Campagno, “El modo de producción tributario y el Antiguo Egipto. Reconsiderando las tesis de Samir Amin”, *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna* 35-36 (2003).

50 Los detalles de la argumentación de Habermas y de las propuestas que hace en este sentido se pueden consultar en Jürgen Habermas, “La reconstrucción del materialismo histórico”, en *La reconstrucción del materialismo histórico* (Taurus, 1981).

construir un modelo de organización sociopolítica que no se base en la función de distribución de los productos del trabajo social, sino en la función de resolución de conflictos a través de la aplicación de las normas consagradas por la costumbre, que se puede postular como la función principal de los jefes o caciques en este tipo de sociedades.

Las formaciones sociales que se encontraron los conquistadores españoles al llegar al altiplano central del Nuevo Reino de Granada poseían por lo menos dos modos de producción claramente diferenciados y estaban integradas también de acuerdo con dos principios fundamentales. Las formas más simples eran grupos de parentesco con las características ya mencionadas, que practicaban una agricultura intensiva que en algunos casos implicaba la construcción de camellones y otras adecuaciones para el manejo de las aguas. Esto se complementaba con la caza, la pesca en ríos y lagunas y la cría de pequeños animales como los conejillos de indias o curíes. También fabricaban tejidos, cerámica, herramientas de piedra, madera y hueso. Donde estos recursos existían, fabricaban bloques de sal y extraían esmeraldas. Intercambiaban toda clase de productos agrícolas y también la sal, con la cual obtenían materias primas como el algodón o el oro, que usaban para fabricar algunas joyas y ofrendas a sus dioses. El trabajo era emprendido como una tarea familiar, con la división propia de las estructuras de parentesco. Igualmente, el liderazgo era ejercido por el mayor de los hermanos de la misma madre, a quien los españoles denominaron capitán. Eran grupos esencialmente igualitarios, regidos por las normas de reciprocidad propias de las relaciones familiares. El comportamiento era regulado por las costumbres y la reciprocidad. Cuando surgían conflictos internos, el jefe de familia tomaba las decisiones necesarias para resolverlos, de acuerdo con las costumbres y bajo los principios de reparación del daño causado. Por ejemplo, se procuraba restituir lo robado o pagar las ofensas con mantas y otros bienes para evitar las discordias y venganzas. En síntesis, los grupos de parentesco más simples eran sociedades agrícolas basadas en un modo de producción comunal, con un principio de integración basado en las estructuras del parentesco.

Sin embargo, las formaciones sociales más frecuentes en la región se basaban en un principio diferente y habían empezado igualmente a desarrollar un modo de producción tributario en sus fases iniciales. Dos o más grupos de parentesco (capitanías menores) podían unirse mediante alianzas con objetivos militares o económicos. Estas alianzas pasaban por intercambios matrimoniales y podían resultar en la fusión de los grupos, que de todos

modos conservaban una cierta identidad diferenciada. Casi siempre uno de ellos tenía una mayor jerarquía que los demás, ya fuera por razones económicas o religiosas. El jefe de ese linaje adquiría entonces la función de jefe de todos los grupos aliados, y su propio matrilineaje empezaba a ser el grupo dominante del que empezaban a salir los jefes, de acuerdo con las normas de la filiación. Su posición destacada era reforzada por el derecho que adquiría a percibir algunos bienes y servicios por parte de los grupos aliados. Se le daban regalos o tributos consistentes en mantas, oro, esmeraldas, e incluso mujeres que podían convertirse en sus esposas y reforzar las alianzas, así como algunos sirvientes para las tareas domésticas. Igualmente, las comunidades sujetas a su autoridad adquirirían el compromiso de trabajar periódicamente sus tierras, o mejor, las de su matrilineaje y construir y mantener su vivienda. Estas eran prerrogativas que tenían todos los jefes de familia, pero en este caso las tierras a las que tenía acceso y sobre todo la mano de obra se multiplicaban. Al disponer de trabajadores, sirvientes y eventuales guerreros, el jefe podía establecer más alianzas y consolidar mucho más su poder. La desigualdad frente a sus aliados y parientes se hacía cada vez más aguda. Pero este flujo de tributos debía ser retribuido hacia los grupos que lo mantenían en el poder, cumpliendo varias funciones, orientadas a lo que era su deber principal: mantener el orden social y el orden cósmico en general, para que hubiera paz y prosperidad. Frente al mundo sobrenatural, el jefe o *psihipqua* era el responsable de cumplir con ciertas obligaciones en nombre de toda la comunidad: rituales necesarios para que los dioses prodigaran fertilidad y abundancia. Frente a la sociedad, su principal deber era impartir justicia cuando se presentaban problemas entre los linajes aliados o conflictos que desbordaran los mecanismos propios de las relaciones de parentesco. La justicia ejercida por los jefes debía apegarse a las normas de la costumbre y seguían siendo orientadas a reparar el daño causado para evitar sangrientas retaliaciones y la ruptura de las alianzas.

Tenemos entonces unas formaciones sociales con un modo de producción tributario, donde se presentaba una división básica en dos grupos: la gente del común, que seguía produciendo bajo las normas de la reciprocidad familiar, y unos jefes con sus familias cercanas que ocupaban un lugar jerárquicamente superior y extraían el excedente de las comunidades a través del tributo, que podía ser en productos o en trabajo. Esto acompañado de un principio de integración nuevo, basado en la dominación política, donde el jefe actuaba como juez y árbitro de las disputas, y aplicaba castigos de acuerdo con las costumbres

consagradas por la tradición. Esto era el inicio de las sociedades de clases y de la explotación de un grupo por otro privilegiado. La justificación ideológica de esta nueva forma de integración pasaba por la religión. Los jefes eran vistos como intermediarios frente a los seres sobrenaturales y en muchos casos como una encarnación viva de estos. La función religiosa era tan importante como la función política y le daba una justificación. Era su responsabilidad mantener santuarios, organizar todo tipo de rituales, financiar el culto y estar pendientes de todo lo relacionado con esto. De lo contrario, vendrían grandes desajustes naturales, como inundaciones, sequías, hambrunas, plagas. Era necesario garantizar la fertilidad y la abundancia de la naturaleza. Igualmente, el ejercicio de la justicia era fundamental para el mantenimiento del orden social. Los jefes no tenían un aparato militar para hacer cumplir sus sanciones y se apoyaban fuertemente en sus propios parientes, en la fuerza de la costumbre y en el temor que inspiraba su poder sobrenatural para que se cumplieran sus decisiones.

Con estos mismos principios organizativos podían unirse pequeñas comunidades tributarias y formar entidades más grandes. Por ejemplo, cuando surgían conflictos entre caciques por tierras u otros asuntos, se podía acudir a un tercer cacique que gozara de prestigio como guerrero valiente o como autoridad religiosa para dirimirlo y así se podrían formar nuevas alianzas en cabeza de aquel que había servido como juez. Sabemos, por ejemplo, que en la zona sur del territorio, los conflictos entre los caciques de pequeños valles como el de Fómeque o el de Choachí, eran resueltos por el cacique de Bogotá o por el de Ubaque, los cuales habían delimitado las tierras en disputa poco antes de la llegada de los españoles, y se había acudido a ellos por su fama como guerreros o porque eran los responsables del mantenimiento de centros religiosos considerados lugares muy santos e importantes dentro de su mitología. Lo mismo sucedía en la zona norte, donde el cacique de Tunja era famoso por los santuarios que tenía, así como los caciques de Duitama y Sogamoso. Todos ellos actuaban como árbitros y dirimían conflictos que sobrepasaban la capacidad de respuesta de los cacicazgos pequeños, tales como las disputas entre parientes del mismo matrilineaje por la jefatura. Al resolver estos litigios, se establecían nuevas alianzas y los que habían acudido para buscar su ayuda quedaban agradecidos y sometidos de un modo u otro a su influencia y autoridad. Pero eran vínculos frágiles que podían romperse en cualquier momento. Para resumir mi propuesta, diré que es mejor considerar que los grupos que habitaron en la región que nos ocupa eran básicamente de dos tipos: (1) grupos

matrilineales con un modo de producción comunal y un nivel de integración basado en estructuras de parentesco y (2) grupos integrados por medio de estructuras de dominación política, con un modo de producción tributario poco desarrollado, donde aún las desigualdades no eran muy marcadas y se conservaban las formas de producción de los linajes, pero en vías de subordinación a otros linajes que empezaban a apropiarse de sus excedentes para sus propios fines. Esto es lo que se ha denominado hasta el momento cacicazgos y confederaciones de cacicazgos. Todas estas características significaban que los vínculos que unían a estas entidades entre sí y con sus jefes fueran bastante frágiles, que es lo que se ha denominado un alto grado de segmentación, con un manejo del territorio que permitía el entreveramiento, ya que la dominación se ejercía sobre los grupos humanos y no sobre la tierra o los otros medios productivos.

La segunda línea de análisis que anunciamos al comienzo de esta sección ha puesto en cuestión lo que los cronistas contaron acerca de las creencias religiosas, basándose en dos hechos importantes. En primer lugar, que la información recogida por los frailes y conquistadores para elaborar sus textos proviene de unos lugares muy específicos, es decir, Tunja y Santafé, principalmente, pero luego aseguraron que todos los habitantes de la región creían en los mismos dioses y leyendas, haciendo generalizaciones y sin presentar pruebas convincentes. Pocos investigadores contemporáneos han tenido en cuenta esta situación y han tomado los datos de manera acrítica, sin cuestionar las indebidas generalizaciones que se han hecho, aunque sean conscientes de la diversidad cultural de la región. En segundo lugar, no se puede olvidar que esta información fue recogida muchas décadas después de la conquista, cuando ya solamente quedaban algunos vestigios de las ideas originales, y además fue mezclada intencionalmente por los sacerdotes con los mitos de la historia sagrada católica. Varios ejemplos podrían citarse, pero uno muy claro es una leyenda muy conocida en Colombia que relaciona el relato del Diluvio Universal con la historia de un ser mitológico llamado Bochica. Se dice que los antiguos habitantes de la sabana de Bogotá explicaban la formación de una gran cascada llamada “Salto del Tequendama” porque en algún momento los dioses decidieron castigar a los habitantes de esta zona con una gran inundación. De hecho, toda esta zona es una antigua laguna que empezó a desaguarse hace unos 10 000 años, cuando el clima cambió durante el Holoceno. Todavía hoy en día el río Bogotá suele desbordarse e inundar parte de la sabana y se conservan grandes humedales. La leyenda señala que las gentes rogaron perdón a los

dioses y finalmente Bochica, un héroe civilizador, con túnica y barba blanca, apareció sobre un arcoíris y arrojó una vara de oro que abrió una salida para las aguas entre las rocas. Así se formó la cascada del salto del Tequendama y la sabana se secó. El relato fue recogido probablemente por los franciscanos Medrano y Aguado, a mediados del siglo xvi, pero se conoce gracias a que fue copiado por fray Pedro Simón en la segunda década del siglo xvii⁵¹. Resulta bien conocido en el ámbito de los especialistas en estos cronistas, especialmente con respecto a los franciscanos, que el uso de mitos indígenas “adaptados” y transformados radicalmente, fue una estrategia pedagógica muy usada para enseñar el catecismo⁵². El objetivo era relacionar las creencias indígenas con las historias bíblicas para su mejor aceptación por los nativos⁵³. Para poder considerar a estas leyendas como un corpus válido para entender las creencias prehispánicas habría que hacer toda una labor de crítica de fuentes y de búsqueda de los relatos “puros”, que hoy en día, con las fuentes disponibles, resulta imposible. De este modo, es muy difícil establecer si estas creencias fueron inventadas o tergiversadas por los frailes, y si eran compartidas por todos los grupos o había diferencias considerables, lo que parece más sensato.

La tercera línea de análisis, que es la del análisis lingüístico, es el campo que considero más prometedor para demostrar la inexistencia de una cultura muisca prehispánica. Desde hace varias décadas se ha venido mostrando que en la región había una diversidad insospechada en esta materia, pero han sido pocos los que se han detenido a analizar las consecuencias de estos descubrimientos. Se ha demostrado que en el altiplano se hablaban varias lenguas en el momento de la conquista, pero esta diversidad se ha ignorado hasta el momento, porque todos los documentos que han sobrevivido, que son fundamentalmente

51 Simón, *Noticias*, t. 3.

52 Brading, *Orbe*.

53 Un ejemplo notable de los errores a los que puede conducir esta situación es la forma en que se le atribuyó a los antiguos mayas del Periodo Clásico (200-900 d. C.) la creencia de que en el año 2012 del calendario gregoriano sería el fin del mundo. Matthew Restall y Amara Solari, en un minucioso estudio de las fuentes de esta leyenda, han demostrado que en ningún texto maya clásico aparece una creencia semejante. El origen de todo fueron los libros elaborados por los misioneros franciscanos en los siglos xvii y xviii en las tierras mayas, con el objetivo de inculcar en estas poblaciones la idea del Juicio Final y una inminente llegada del Apocalipsis. De este modo, los grupos de Chiapas, Yucatán y otras regiones adoptaron esta creencia y se pensó, equivocadamente, que era de origen prehispánico. Véase *2012 and The End of The World. The Western Roots of The Maya Apocalypse* (Rowman and Littlefield, 2011).

textos que servían a los sacerdotes doctrineros en sus tareas de evangelización, fueron elaborados en la lengua de los pueblos cercanos a Santafé, la capital del Nuevo Reino⁵⁴. A finales del siglo xvi los sacerdotes encargados de la evangelización eran conscientes de esta diversidad e incluso la consideraban un gran inconveniente para llevar a cabo su labor. Era obligatorio que los doctrineros aprendieran la lengua de sus feligreses, pero había demasiadas y era una tarea imposible. Entonces se pensó en usar el mismo método que en México y Perú, estableciendo una “lengua general”. Es decir, se seleccionó una lengua que tuviera algunas características que la hicieran idónea para evangelizar y que fuera comprensible para varios grupos. Así, los sacerdotes solamente tenían que aprender una y con ella se podían comunicar incluso con gentes para las cuales no era su lengua materna, pero la comprendían. La lengua franca seleccionada en el caso de los grupos del altiplano cundiboyacense fue la que se hablaba en el antiguo cacicazgo de Bogotá, en los alrededores de Santafé, llamada lengua mosca o muysca, y se trató de imponer en toda la región. Se establecieron cátedras de esta lengua para formar a los doctrineros, se escribieron diccionarios, gramáticas, catecismos y otros textos, pero el esfuerzo resultó siendo un fracaso a corto y mediano plazo. Los indígenas siguieron manteniendo sus lenguas locales y, en lugar de aprender la lengua general, fueron aprendiendo el español. La misma dinámica de la sociedad así lo fue determinando. Con esta lengua podían comunicarse con los blancos, mestizos, negros y pueblos indígenas de muchas otras provincias del reino. El idioma hablado por los europeos se convirtió así en la lengua franca. Con el tiempo las lenguas locales terminaron por desaparecer, pero como el material para evangelizar que ha sobrevivido y es el único corpus del que disponen los especialistas, se había escrito en la variante del muysca de Bogotá, los investigadores contemporáneos terminaron pensando que era el idioma hablado por todos los indígenas de la región.

54 Se pueden citar, entre otros, los importantes trabajos de María Stella González, “Algunas precisiones sobre la lengua chibcha o muisca”, *Glotta. Órgano de Difusión Lingüística* 2, n.º 3 (1987); “Los sacerdotes muiscas y la paleontología lingüística”, *Boletín Museo del Oro* 40 (1996); *Aproximación*; “El estudio” y *Trayectoria*. También las investigaciones de Diego Gómez, “Comparación léxica entre el muysca de Bogotá y el uwa central”. Conferencia presentada en la Cátedra de Pensamiento Colombiano-Lengua y cultura Muysca. Universidad Nacional de Colombia, agosto-diciembre de 2013, y “Muyscubun”; Cobo, “El colonialismo” y Facundo Saravia, “Sermón del Génesis y la cristiandad en lengua chibcha o muisca. Transcripción, análisis y traducción al castellano de un texto doctrinal del siglo xvii”. Archivo pdf. (2013); y “Sermón del bautismo en lengua chibcha”, trabajo inédito impreso (2014).

A partir de las tres líneas de análisis consideradas se puede decir categóricamente que nunca existió una etnia o nación llamada muisca antes de la llegada de los europeos al altiplano central de la actual República de Colombia. Los grupos que poblaban este territorio tenían muy posiblemente una identidad limitada a un ámbito bastante local. Es decir, se identificaban con sus comunidades más inmediatas, en territorios relativamente pequeños y no tenían la conciencia de que pertenecían a un todo mucho más grande y homogéneo. Muchos de estos grupos, a pesar de su cercanía física o lingüística, mantenían relaciones que oscilaban entre la guerra, las alianzas y los intercambios de diversa índole. Los miembros de las comunidades vecinas podían llegar a ser considerados tan ajenos y extraños como los mismos españoles, de modo que a veces prefirieron establecer alianzas con los europeos en lugar de hacerlo con otros nativos de la región. La idea de que existió una unidad cultural e incluso política en todo el altiplano fue una percepción de los españoles, que reunieron varios grupos diferentes bajo un mismo nombre y les dieron un tratamiento homogéneo. Los muiscas, concebidos como una nación o una etnia, es una creación colonial. Es fruto del proceso desencadenado por la llegada de los europeos a estas regiones. Antes de la conquista no había muiscas. De algún modo, es una categoría que refleja las relaciones que se establecieron a partir del establecimiento de la dominación española y los nuevos roles sociales y jurídicos que aparecieron como fruto de los múltiples procesos de cambio desencadenados. Así como antes de los españoles no había “indios”, podemos decir que antes de los españoles tampoco había “muiscas”. Por esa razón, en esta obra trataré de utilizar esta denominación para referirme de manera genérica a los grupos indígenas que habitaron en las provincias de Santafé y Tunja, en la cordillera Oriental, pero a partir del momento en que entraron a formar parte de la monarquía castellana, en el marco del sistema de la encomienda. De manera un poco esquemática se puede decir, por ejemplo, que un guatavita, que antes de la conquista se identificaba como miembro de un linaje matrilineal y sujeto al *psihipqua* local, al convertirse en vasallo de la Corona española, voluntariamente o por la fuerza, sujeto también a un encomendero, entraba a ser miembro de la categoría social de los “indios” y más específicamente, un “indio muisca” o “mosca”, como se decía por aquel entonces. La ceremonia mediante la cual se entregaba una encomienda a un conquistador actuaba también como una especie de “rito de paso” que lo transformaba de “guatavita” en “muisca”, o bien, de “guatavita” en “indio”.

2. LOS MUISCAS Y LA CONQUISTA

LA INVESTIGACIÓN SOBRE LOS MUISCAS DEL SIGLO XVI: ENTRE LA ANTROPOLOGÍA Y LA HISTORIA

Uno de los mayores avances que se dieron en el campo de la ciencia social a finales del siglo xx fue el reconocimiento casi unánime de que todas las disciplinas en que había sido dividida de forma un poco artificial estaban hablando de lo mismo. Es decir, que no debíamos seguir considerando que existía un conjunto de ciencias sociales, en plural, sino que se trataba de un solo campo del saber, una sola “ciencia”. La mayoría de los especialistas estará hoy en día de acuerdo con esto, aunque por supuesto con sesgos y énfasis diferenciados. Las llamadas ciencias sociales o humanas, se consolidaron y adquirieron su carta de ciudadanía en la segunda mitad del siglo xix, en un momento en el cual el pensamiento positivista dominaba los ámbitos académicos. Fue un momento en que se le exigía a cualquier tipo de saber cumplir con una serie de requisitos para poder ser aceptado dentro del ámbito de las ciencias y por lo tanto ser reconocido como serio y verdadero. De modo que si un saber quería ser admitido en este selecto grupo debía tener, por ejemplo, un objeto propio, unos métodos de trabajo y unas teorías que lo distinguieran de los demás. Poco a poco, cada disciplina se fue apoderando de una parte del territorio de lo humano y construyó una identidad específica con base en estos parámetros.

Esta situación es la que ha sido fuertemente criticada en las últimas décadas y en buena medida se considera ya superada. En sentido estricto, no hay ninguna diferencia entre el objeto de estudio de la economía, por dar un ejemplo, y el de la sociología, o entre el de las ciencias políticas, la lingüística o la semiótica. Y mucho menos entre la antropología y la historia, que es en lo que se pretende profundizar un poco en esta sección. Si nos atenemos al

nivel que podríamos llamar “ontológico”, es decir, al nivel de lo que se llama en la tradición positivista el “objeto de estudio”, nuestros campos de trabajo son realmente uno solo: la historia del ser humano en sociedad, en su sentido más amplio posible. Esto incluye la relación del hombre con el mundo natural que lo circunda, la relación de los seres humanos con sus semejantes en grupos estructurados que se desarrollan a lo largo del tiempo y la relación del ser humano consigo mismo. Es el estudio del hombre, hablando de nuevo en un sentido muy amplio, que era lo que en la tradición de la filosofía se llamaba “antropología”. En mi caso, que tengo una formación disciplinar de pregrado en antropología, preferiría que a esta actividad se le llamara así: antropología, haciendo un homenaje a esta definición que data de la tradición clásica, pero que también coincide con lo que los padres de la disciplina pretendieron en su momento, que fue considerarla “el estudio del hombre” o del ser humano en toda su complejidad. Ahí, entonces, cabía todo lo que estoy señalando: el hombre como ser social y como ser biológico, portador de algo muy especial y derivado de su intelecto: la cultura.

Se sabe que esta pretensión también la tuvieron las otras disciplinas de las llamadas ciencias sociales, algunas con más ambición que otras. La sociología francesa, por ejemplo, con figuras como Émile Durkheim, pretendió ser esa ciencia que estudiaba todo lo concerniente al ser humano en sociedad a través del tiempo, tratando de establecer leyes universales, del mismo modo que se creía en aquel entonces, de forma equivocada, que operaban las ciencias naturales¹. En Inglaterra, a esto no se le llamó sociología, sino antropología social, con unas pretensiones idénticas y un énfasis en el desarrollo de modelos estructurales sincrónicos y diacrónicos, bajo el amparo del funcionalismo². Inglaterra también fue la cuna de otro saber que tuvo esta vocación total o totalizante desde el siglo XVIII: la llamada “economía política”, con grandes pensadores como David Ricardo o Adam Smith³. La crítica a esta disciplina, que se consideraba la más desarrollada “ciencia” de lo social en el siglo XIX, impulsada por los pensadores liberales y socialistas contemporáneos, condujo a Karl Marx a la creación del materialismo dialéctico, otra tradición del pensamiento social que parte de la base de que no es ontológicamente posible dividir

1 Émile Durkheim, *Las reglas del método sociológico* (1895; Fondo de Cultura Económica, 1997).

2 Alfred R. Radcliffe-Brown, *El método de la antropología social* (1958; Anagrama, 1975).

3 Adam Smith, *La riqueza de las naciones* (1776; Alianza, 2011).

el objeto de estudio que nos ocupa y que todo lo humano debe ser estudiado como un todo estructurado, que evoluciona combinando la sincronía y la diacronía, si queremos llegar a comprenderlo⁴.

Pero a pesar de estas pretensiones, finalmente se impuso la idea de una fragmentación o una división del trabajo y empezaron a desarrollarse métodos y teorías distintivos. Es por esta razón que la sensación de que el objeto está fragmentado ha encontrado argumentos para sobrevivir. Las ciencias sociales nacieron no solamente tratando de establecer un objeto de estudio propio para cada una, sino un conjunto de métodos de investigación distintivos. Esto se llevó al extremo de que aún en la actualidad, seguimos asociando casi automáticamente ciertos métodos con ciertas disciplinas, como su marca de identidad. Por ejemplo, el trabajo con fuentes manuscritas en los archivos es típico de los historiadores, la entrevista clínica es típica de psicólogos, las encuestas de los politólogos y sociólogos, el uso de métodos estadísticos es propio de economistas, la investigación participante o etnográfica es propia de los antropólogos, etc. Hay que reconocer que esto no carece de cierta lógica. Cada “objeto de estudio”, cada tema, exige una estrategia metodológica particular para ser investigado y poco a poco esto se fue convirtiendo en una especie de monopolio y un símbolo de identidad de los que practicaban cada disciplina.

El siguiente paso, por supuesto, fue el de la formulación de sistemas conceptuales explicativos con pretensiones de universalidad. Teniendo su objeto y sus métodos propios, cada disciplina empezó a desarrollar sus propias teorías, es decir, sus propias elucubraciones, interpretaciones e hipótesis para tratar de explicar los fenómenos que estudiaba. De este modo, ciertos planteamientos teóricos también terminaron asociados con disciplinas particulares y con pensadores específicos. Así llegamos a tener unas teorías psicológicas, unas teorías sociológicas, unas teorías económicas, unas teorías políticas, unas teorías antropológicas e incluso algunas teorías historiográficas. En resumen: para objetos diferentes, se desarrollaron métodos y teorías diferentes. Pero todo esto desde el comienzo venía siendo cuestionado y pronto el mismo desarrollo de la sociedad contemporánea se encargaría de ponerlo de manifiesto. Las fronteras entre

4 Karl Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política* (1857; Siglo XXI, 2009); y *El capital: crítica de la economía política*, T. 1. (1867; FCE, 2006). Sobre la forma en que el enfoque metodológico de Marx combina lo diacrónico y lo sincrónico, así como la causalidad y la implicación en el análisis del todo social se puede consultar el análisis realizado por Piaget en “La explicación en Sociología”, *Estudios*, 54-55.

lo económico, lo político, lo simbólico, lo cultural, lo histórico, lo psicológico, etc., que al principio parecían claras y fáciles de establecer, se fueron tornando más y más confusas. ¿Dónde está, por ejemplo, la frontera entre el presente y el pasado, es decir, entre lo sociológico y lo histórico, o entre lo que es individual y lo que es colectivo, o entre lo político, lo económico y lo religioso? Además, las fronteras entre lo que se llamaba “civilizado” y lo que se consideraba “salvaje” empezaron a borrarse. Ya no era tan claro qué era la cultura de Occidente y qué era lo no occidental. La globalización de la economía y la cultura, las migraciones masivas y muchos otros fenómenos llevaron a que fuera necesario replantear también las antiguas fronteras entre las diversas disciplinas, que hoy en día ya empiezan a verse tan obsoletas como las fronteras físicas entre los países de un mundo en constante reorganización.

Veamos el caso de la relación entre la antropología y algunas disciplinas afines, principalmente la historia o historiografía. Hace algunas décadas, cuando alguien empezaba a estudiar antropología en cualquier universidad tenía una idea más o menos clara acerca de lo que esto se trataba. Era básicamente un estudio de las comunidades indígenas contemporáneas, su relación con la sociedad occidental y algo de su desarrollo en el pasado. Esta era una idea muy vaga, pero que resultaba bastante acertada de lo que era el quehacer de los antropólogos en esos años, por lo menos en un país como Colombia. Sin embargo, hoy en día el asunto es muy diferente y ya no se asocia a la antropología con el estudio de sociedades no occidentales, o “indígenas”, sino con minorías de todo tipo y con estudios que se enfocan hacia lo cultural o los sistemas simbólicos. La antropología nació entonces marcada por sus orígenes, como aquella ciencia que se ocupaba de las sociedades más simples, menos complejas o menos desarrolladas, como quieran decirlo, que se encontraban fuera de la influencia cultural de Occidente, pero que estaban siendo incorporadas cada vez con más rapidez dentro de un sistema mundial en expansión que pronto acabaría con ellas. Su “objeto de estudio” por excelencia era este y sus métodos de trabajo los que se imponían para este caso, es decir, la observación participante, la inmersión completa en una realidad social, participando en todas las actividades de los sujetos. A este método se le denominó etnografía y fue el sello distintivo de los antropólogos o etnólogos, como se prefería llamarlos en alguna época.

Recordemos la distinción que hacía Claude Lévi-Strauss, cuando decía que esta ciencia se desarrollaba en tres niveles, que correspondían también a

tres momentos de la investigación o tres niveles de abstracción⁵. Primero estaba la etnografía, que era la labor de recolección de datos, mediante el uso de esta técnica de trabajo. El típico etnógrafo era aquel que se iba durante largos periodos a convivir con los nativos, dejando atrás su patria y sus costumbres, acompañado por un diario de campo donde todas las noches anotaba sus observaciones y tal vez ayudado por una cámara fotográfica o una grabadora. El producto de su trabajo era una monografía, llamada también etnografía, que debía ser una descripción fiel del grupo indígena y todos los componentes de su cultura, entendida esta cultura como el conjunto de sus prácticas y creencias. Luego venía el siguiente nivel. A este lo llamaba Lévi-Strauss, la etnología. Era simplemente un estudio comparado. Si un investigador tomaba varias monografías y las comparaba entre sí, podría hallar ciertas regularidades y plantear algunas generalizaciones, pero con un alcance limitado, casi siempre regional. Finalmente, el último nivel de abstracción sería aquel en que los investigadores, a partir de estos estudios comparados, se atrevían a lanzar generalizaciones y construían teorías aplicables a todos los seres humanos. Era el máximo nivel posible y a esto era a lo que se le llamaba propiamente antropología. Por supuesto, Lévi-Strauss se veía a sí mismo como un antropólogo en el pleno sentido de la palabra, y su teoría, el estructuralismo, pretendía ser una teoría que analizaba la forma de operar de todas las mentes humanas, sin importar si el sujeto era un francés o un huitoto. Y así como él, todos los grandes teóricos de la antropología pretendieron crear interpretaciones universales que, en síntesis, pretendían dar una explicación a la enorme diversidad de las sociedades humanas. En efecto, la antropología se orientó decididamente desde sus inicios a tratar el problema de la variedad de formas culturales en las cuales se ha desarrollado la experiencia humana, y su sello teórico distintivo fue una reflexión en torno a algo llamado cultura. De hecho, el concepto de cultura, que hoy en día se entiende de forma muy general como una estructura de símbolos, que le da sentido a la experiencia humana, que es producto de la actividad humana pero al mismo tiempo la produce, ha sido el principal campo de acción teórica de esta disciplina⁶.

5 Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural* (Paidós, 1995).

6 Díaz de Rada, *Cultura*.

La historia o historiografía, como su nombre ya lo insinúa, ha tenido desde el inicio una vocación un poco más empírica y ha sido menos dada a las elucubraciones teóricas, aunque no han faltado muchos intentos por crear una “teoría de la historia”, entre comillas⁷. Además, su objeto de estudio ha sido definido como el pasado o el desarrollo en el tiempo de las sociedades occidentales. De modo que la historia como disciplina nació reivindicando para sí un objeto de estudio que también parecía claramente delimitado: el pasado de la sociedad europea y de sus áreas de influencia por todo el mundo. También sus métodos fueron precisados con cierta exactitud: los historiadores, se decía, trabajan con fuentes, sobre todo escritas, y tratan de establecer hechos objetivos. Su labor consiste en recolectar los datos, para establecer cómo se ocurrieron los hechos más importantes que dieron forma a nuestras sociedades. Rara vez los historiadores se atrevían a teorizar y preferían dejar esa tarea a los filósofos. Sin embargo, hubo notables propuestas, fruto del diálogo con otras disciplinas y del hecho de que la historia no podía quedarse atrás. Por ejemplo, la conocida teoría de las estructuras sociales que se desarrollan en diferentes velocidades de Fernand Braudel, con sus consideraciones sobre la larga, mediana o corta duración, que se dio en el marco del diálogo intelectual entre los historiadores franceses de la Escuela de los Anales y los antropólogos estructuralistas⁸. Pero en realidad hay que reconocer que la mayor parte de lo que se consideran teorías históricas o historiográficas son en realidad reflexiones desarrolladas en el seno de otras disciplinas como la sociología, la economía, la filosofía, la semiótica o la antropología, que han sido apropiadas por los historiadores.

Lo interesante para nosotros es que realmente nada impide, desde el punto de vista epistemológico, que las dos tradiciones disciplinares se crucen y un antropólogo haga historia o que un historiador haga antropología. Las dos formas de abordar el estudio de lo humano y el resto de las disciplinas son, en el fondo, la misma cosa. Pero es necesario considerar el importante papel que han tenido las tradiciones académicas y lo bueno que resulta haber sido formado en una de ellas. No comparto las pretensiones que tienen ahora algunos programas académicos de formar investigadores “interdisciplinarios”, entre comillas, desde el origen. El ser formado en una u otra disciplina le permite al

7 Véase, por ejemplo, el trabajo del historiador Jerzy Topolski, *Metodología de la historia* (Cátedra, 1973).

8 Fernand Braudel, “La larga duración”, en *La historia y las ciencias sociales* (Alianza, 1973).

investigador dominar algunas herramientas metodológicas y conceptuales con cierta pericia, pero al pretender formar gente que lo sepa todo, se termina formando profesionales que saben un poco de todo y nada de nada. Regresando a la antropología y a la historia, preguntémonos qué es lo que aporta cada una de estas tradiciones disciplinares para el tipo de investigaciones, como las que realiza el autor de estas líneas, que se han concentrado en el estudio de las sociedades indígenas americanas en el momento del contacto con los europeos. En primer lugar, es un “objeto”, o más bien, un “sujeto de estudio”, si se permite la expresión, ubicado en un pasado relativamente remoto, con lo cual ya estamos en el terreno tradicional de la historia. Por lo tanto, necesitamos acudir a los métodos que nos permitan tener un acercamiento a procesos sociales que han dejado una serie de huellas en el registro documental. Se necesita entonces de una serie de métodos y técnicas como la paleografía, típicamente usados por los historiadores, y también acudir a los conocimientos por ellos elaborados sobre la Europa de esos siglos. Sin embargo, se trata de un mundo totalmente diferente al nuestro y además poblado de culturas exóticas, muy diversas. Las mismas sociedades europeas de aquel entonces eran tan distintas de las que encontramos actualmente, que pueden ser vistas como otro mundo, otras culturas, frente a las cuales estamos tan perplejos como el antropólogo frente a un grupo de nativos. Por lo tanto, necesitamos también herramientas metodológicas y conceptuales que nos permitan acercarnos y analizar sistemas culturales diferentes a los nuestros y tratar de comprenderlos en sus propios términos. En otras palabras, necesitamos acudir al método etnográfico desarrollado por la antropología clásica. Pero entendiendo este método en un sentido muy amplio. Como todos saben, este método no es sinónimo de observación participante, lo que evidentemente es imposible en este caso porque no podemos viajar al pasado. Lo que realmente distingue al método etnográfico es que su objetivo es realizar “descripciones densas”, como diría Clifford Geertz⁹. Es decir, pretendemos averiguar cuál es el significado de costumbres y hechos sociales dentro del contexto en el que fueron producidos y tratar de hacer una especie de traducción hacia el presente. Y para esto también es válido el uso de fuentes escritas muy remotas. Lo que intentamos es realmente hacer una especie de etnografía del pasado, valiéndonos de las fuentes que tradicionalmente

9 Geertz, “La descripción”.

han usado los historiadores. El estudio histórico de las sociedades indígenas no es más que una antropología del pasado.

El periodo colonial es un laboratorio perfecto para hacer este tipo de análisis y ahí he encontrado la utilidad de un enfoque como este. Podemos actuar simultáneamente como antropólogos y como historiadores, casi sin preocuparnos por la etiqueta o por la tradición disciplinar de la que provengamos, con tal de lograr una mejor comprensión de los fenómenos analizados. En este terreno todo se vale y debemos acudir a todas las herramientas técnicas, metodológicas o teóricas que puedan arrojar luz sobre los problemas que nos preocupan. De algún modo, estar frente a otras épocas de nuestro propio desarrollo histórico es como estar frente a otras culturas y, por supuesto, lo mismo se aplica para las sociedades indígenas que los europeos encontraron en este continente. Tenemos que manejar las técnicas más clásicas de recolección de datos en los archivos, pero también ser sensibles a ciertas sutilezas que tal vez solamente una buena formación en el análisis cultural puede brindar. Esa es la esencia del trabajo etnográfico en archivos. Los grandes avances que se han hecho en las últimas décadas en la comprensión de las sociedades indígenas americanas en el momento de la conquista vienen de esta conjunción de metodologías provenientes de tradiciones distintas. Por ejemplo, en el caso del Perú, los más importantes aportes para la comprensión del funcionamiento del imperio del Tahuantinsuyo han sido fruto de investigadores con un amplio conocimiento de los debates antropológicos de su momento, pero que también se formaron como historiadores. Baste mencionar a John Murra, a Steve Stern o a Karen Spalding, por dar solamente algunos nombres¹⁰. En México, el proceso ha sido similar. Por ejemplo, los trabajos de James Lockhart con los nahuas o “aztecas”, los de Nancy Farriss o los de Matthew Restall con los mayas, han sido fundamentales por su enfoque antropológico e histórico simultáneo¹¹. Todos estos autores se mueven muy bien en ambas disciplinas, manejan los debates de cada una de ellas y no se preocupan por las etiquetas. Sin embargo, es lamentable que en el medio colombiano no haya pasado lo mismo. Hay algunas excepciones, pero se debe señalar que en Colombia no ha habido un diálogo fructífero entre antropólogos e historiadores. Por un lado, se han desarrollado tradiciones historiográficas de

10 Murra, *La organización*; Stern, *Los pueblos*; y Spalding, *Huarochiri*.

11 Lockhart, *Los nahuas*; Farriss, *La sociedad*; y Restall, *Maya*.

corte muy empirista, con cierto rechazo a la reflexión teórica o epistemológica, poco sensibles a las diferencias culturales y poco enteradas de los debates en este sentido, que se han limitado a la recolección de datos para elaborar unas interpretaciones bastante esquemáticas. Pero curiosa y paradójicamente, la crítica interna a esta situación ha llevado a que se desarrolle entre los historiadores actuales un interés por lo cultural y los debates antropológicos que se ha trasladado al otro extremo del espectro conceptual. Es decir, se ha impuesto la moda de despreciar la tarea de recolección de datos empíricos, a partir del consumo acrítico de modelos teóricos supuestamente de vanguardia, pero con muy poco fundamento en las fuentes y que no conducen más que a un relativismo idealista posmoderno con poco asiento en la realidad y escasas posibilidades de realizar verdaderos aportes al conocimiento.

Me detendré, a manera de ejemplo y con ánimos de profundizar en los planteamientos anteriores, en el caso de los estudios sobre los grupos llamados muiscas, en el altiplano cundiboyacense durante el siglo XVI y comienzos del XVII. Desde el mismo momento del contacto, los protagonistas de los hechos y los cronistas intentaron comprender con qué tipo de sociedades se estaban enfrentando y acudieron a las herramientas conceptuales de que disponían para hacerlo. Los cronistas, por supuesto, aún no eran ni historiadores ni antropólogos en el sentido actual de esas palabras, pero actuaron implícitamente como tales en muchos momentos. Por ejemplo, en el tema de la organización política, trataron de asimilar las estructuras de autoridad tradicional con los reinos europeos que conocían y con el sistema de vasallaje. La mayoría fueron incluso bastante conscientes de que no se trataba exactamente de lo mismo. Luego, en el siglo XIX, los primeros historiadores de la naciente república acudieron a modelos tomados de lo que se llamaba en aquel entonces el “despotismo oriental” y pensaron que los muiscas se asemejaban a lo que los orientalistas describían en el caso de China o de la India. Es decir, sociedades dominadas por sátrapas o mandarines casi omnipotentes, con cortes fastuosas, que habitaban en palacios como los de las *Mil y una noches*, rodeados de bellas doncellas¹².

Después, al comenzar el siglo XX se impuso una interpretación tomada de la sociología funcionalista y se habló de grandes imperios o Estados que habían caído bajo el empuje de los conquistadores. En la primera mitad del

12 Así los describe, por ejemplo, Uricoechea, *Memoria*.

siglo xx también se sintió la fuerte influencia del pensamiento socialista que llegó a nuestro país y hubo interpretaciones de tipo marxista que identificaron a los muisca con comunidades primitivas o incluso Estados donde imperaba el llamado “modo de producción asiático”, “tributario” o “precolombino”¹³. Pero la gran revolución teórica en el estudio de los muisca se vivió en la década de 1980 cuando investigadores con formación antropológica como Eduardo Londoño y Carl Langebaek aplicaron a los muisca las ideas del neoevolucionismo norteamericano, y los clasificaron como “cacicazgos”, y el modelo del Estado redistributivo que John Murra había propuesto para el Estado inca, así como la teoría de la explotación simultánea de varios pisos térmicos para lograr la autosuficiencia comunitaria¹⁴. Hoy estas ideas siguen siendo aceptadas por la mayoría de los investigadores, aunque se le han hecho algunos retoques y, en el caso de Langebaek, el mismo investigador ha emprendido una revisión crítica de sus propios planteamientos, ya que no está tan seguro de que los modelos explicativos usados hasta el momento logren interpretar correctamente las características del sistema de autoridad política entre los muisca¹⁵.

Cuando inicié mis estudios sobre este tema hace algunos años, la interpretación que prevalecía era la del Estado redistributivo y el “archipiélago vertical”, tomada de la etnohistoria andina. A mi modo de ver, los muisca encajaban muy bien en lo que Murra planteaba para el Perú. Sin embargo, al empezar a estudiar la documentación disponible y algunos estudios sobre otros grupos indígenas americanos, sobre todo los que habitaron en la actual República de México, empecé a preguntarme si los muisca no habrían desarrollado su propio tipo de organización sociopolítica, en lugar de ser una simple extensión del modelo peruano. A medida que avanzaba en la investigación, me surgían más dudas y me empezó a parecer que el modelo de los jefes redistributivos andinos o la “verticalidad”, así fuera a nivel “micro”, no encajaba muy bien con la nueva información que iba descubriendo. Se quiso entonces probar

13 Hernández, *De los chibchas*. En la década de 1970 la discusión entre los antropólogos e historiadores marxistas, sobre todo en México, giraba en torno a si se podía hablar de un “modo de producción asiático o tributario” en los grandes imperios precolombinos. El historiador colombiano, en el marco de este debate, propuso usar la expresión “modo de producción precolombino” para evitar la referencia al continente asiático. Véase Hermes Tovar, *Notas sobre el modo de producción precolombino* (Aquelarre, 1974).

14 Londoño, “Los cacicazgos”, y Langebaek, *Mercados*.

15 Langebaek, *Los muisca*, y Langebaek y Uzcátegui, *¿Cómo se justifica...?*

con un enfoque mucho más comparativo, propio de la tradición antropológica, con un rigor empírico que solamente un juicioso trabajo historiográfico podría brindarme. Fue necesario acudir entonces a las reflexiones sobre organizaciones políticas no occidentales, es decir, a la antropología política, y se amplió el rango de comparación hacia otras partes de la América prehispánica y colonial, que habían sido descuidadas por los investigadores nacionales que tendían a privilegiar las comparaciones con el Perú, tal vez por la cercanía geográfica y por los enormes avances que se habían hecho en las décadas anteriores en ese campo. Fue interesante constatar que en México estaba sucediendo algo similar. Investigadores como Nancy Farriss o James Lockhart estaban analizando las estructuras de autoridad indígena usando incluso documentos producidos por los mismos nativos del siglo xvi en su propia lengua, lo cual cambiaba mucho el panorama de las investigaciones. Por eso traté de dirigir mi mirada hacia allá y aprender de lo que estaban haciendo estos investigadores.

Sin embargo, la masa documental de que se disponía era algo precaria. Los investigadores habían usado fundamentalmente a los cronistas y eso era muy problemático. Eran relatos escritos de segunda y tercera mano, varios de ellos muchos años después de los hechos que narraban y con visiones muy sesgadas. Por lo tanto, lo mejor era buscar las fuentes primarias, los documentos de archivo, que son relativamente abundantes y que curiosamente muy pocos han revisado de manera juiciosa. Es curioso que habiendo tal cantidad de fuentes hayan sido relativamente pocos los que las hayan estudiado. El Archivo General de la Nación en Bogotá y los archivos locales como el de Tunja o los de los pueblos del altiplano están llenos de papeles viejos que esperan por sus investigadores. No es este el espacio para analizar por qué existe esta falta de interés, pero me atrevería a dar algunas pistas. En primer lugar, las modas académicas y las preocupaciones de los investigadores están más orientadas al presente. Un tema como este se ve como una curiosidad, pero se piensa que nada tiene que decirnos sobre los problemas actuales. Los muiscas no son tan populares ni han sido tampoco la base de la identidad nacional, como lo fueron los incas del Perú o los nahuas de México. Se cree que son menos interesantes porque dejaron pocos vestigios materiales que puedan ser convertidos en sitios turísticos, como las ruinas de esas grandes civilizaciones. También, aunque parezca un hecho anecdótico, influye el hecho de que los estudiantes piensan que leer documentos del siglo xvi es muy complicado y huyen de estos temas. Para hacer sus tesis y monografías prefieren basarse en fuentes impresas, para no tener que esforzarse demasiado.

Los que se atreven a tratar temas coloniales procuran no ir más atrás del siglo XVIII, para no tener que aprender paleografía. La formación en esta técnica o en otras cosas que se ven difíciles como los métodos matemáticos, ha ido desapareciendo de los planes de estudios de las nuevas carreras de historia y antropología en el medio académico colombiano, para dar paso a temas más ligeros, con nombres más atractivos para los estudiantes.

Aunque se puede decir que las fuentes son relativamente abundantes, existen de todos modos algunos vacíos importantes. Recordemos que los primeros conquistadores del altiplano llegaron en 1537, pero en Colombia no tenemos documentos anteriores a 1550. Ese año hubo un incendio en la casa del escribano de Santafé donde se guardaban todos los documentos hasta el momento. El incendio consumió todos los papeles que se habían guardado en el lugar por los escribanos de gobernación. Eran básicamente todos los trámites ejecutados por el principal órgano de gobierno del reino durante los primeros trece años de funcionamiento. La única información sobre estos años, que son los más interesantes, se encuentra toda en el Archivo General de Indias de Sevilla y son pocos los investigadores que la han consultado, con notables excepciones como Juan Friede, que hizo excelentes aportes¹⁶. La única forma de poder decir algo nuevo sobre el tema es trabajar con esa documentación y complementarla con lo que se encuentra en Colombia.

El análisis de estas fuentes poco conocidas arroja un resultado muy interesante y es que las descripciones que hacían los primeros conquistadores apoyaban un modelo de organización política muy distinto al andino y más parecido al de los nahuas del centro de México o al de los mayas de Yucatán en el siglo XVI. Lockhart lo ha llamado “modular celular” y Carrasco ha demostrado que eran organizaciones políticas segmentarias con territorios entreverados o entremezclados¹⁷. Es decir, se trata de unidades políticas autónomas e independientes, sin límites fijos, que sometían a otras unidades que actuaban como células y que podían estar compartiendo diversos territorios. Eran unidades autosuficientes fuertemente inestables, con vínculos muy débiles que establecían alianzas de diversas configuraciones que podían romperse en cualquier momento. Estas características explican la forma en que actuaron al enfrentar

16 Friede, *Descubrimiento*.

17 Lockhart, *Los nahuas*, y Carrasco, *Estructura*.

la conquista española y la facilidad con que los europeos lograron establecer nuevas alianzas a su favor. El estudio de los documentos a partir de la aplicación de un método que no dudo en calificar de etnográfico revela muchas cosas interesantes que aún están en proceso de ser aceptadas dentro de la academia. Por ejemplo, ya se ha dicho que nunca existió una etnia llamada muisca, sino que se trató de un conjunto de grupos con una gran variedad lingüística y cultural, que los españoles llamaron genéricamente de esta manera. Por eso es necesario repetir que en esta obra se utiliza este término más como una referencia geográfica que como una referencia cultural o étnica, para referirse a los pueblos de “indios” de las provincias coloniales de Tunja y Santafé. Sin embargo, no se niega la posibilidad de que todos estos grupos tuvieran algunos rasgos comunes o similares, dada su cercanía geográfica, su historia común y el hecho de que habitaban entornos naturales muy similares. También es innegable que las lenguas que hablaban pertenecían a la extensa familia lingüística chibcha.

Durante muchos años se sostuvo que habían existido dos grandes caciques o “señores”: el “zipa” de Bogotá y el “zaque de Hunza” o Tunja. Pero no hay ninguna prueba real de que esto haya sido así. En esos lugares, en efecto, había dos jefes prehispánicos relativamente poderosos a nivel regional, pero no eran los únicos ni dominaban todo el altiplano. El cacique de Bogotá solamente tenía control sobre lo que hoy en día es el municipio de Funza y algunos asentamientos aledaños. Muy cerca de estos lugares había otras entidades políticas y caciques poderosos de su mismo rango como el de Guatavita, el de Ubaté, el de Ubaque o el de Fusagasugá. Todos eran independientes y no sometidos a este personaje. En cuanto al norte del altiplano, junto al cacique de Tunja, que por cierto no recibía el título de “zaque” sino de “hoa”, estaban los caciques de Sogamoso, Duitama o Chicamocha¹⁸. Es decir, en lugar de dos grandes jefes que dominaban todo el altiplano, como lo contaron los cronistas, había una gran cantidad de entidades políticas autónomas, organizadas bajo el principio modular-celular ya comentado. Se debe señalar que un tema

18 De acuerdo con un documento encontrado en Sevilla, que hace parte del juicio en contra de don Diego de Torre, cacique de Turmequé, adelantado entre 1575 y 1590, se pudo constatar que el jefe prehispánico de Tunja recibía el título de *hoa*, que se traducía como “rey” o “gran señor”, según los testigos indígenas presentados. El contexto de la declaración era la acusación que se le había hecho a don Diego de haber usado ese título para intentar convertirse en el jefe máximo de la región, retando la autoridad del rey de España. Además, sabemos también que el *hoa* que gobernaba en 1537 se llamaba Eucaneme. Gamboa, *El cacicazgo*, 162-166.

como este se presta muy bien para servir de ejemplo de una aplicación muy productiva de dos tradiciones académicas y de sus métodos distintivos. Sin una formación como antropólogo resulta más difícil para un investigador desarrollar la sensibilidad necesaria para apreciar la relevancia de ciertos temas y fijarse en los detalles que le permitan hacer una nueva lectura de los datos. Pero, igualmente, sin una buena formación en las técnicas y los métodos de la historiografía se puede caer en la construcción de modelos teóricos sin mucho fundamento empírico que pueden conducir a simples elucubraciones subjetivas imposibles de verificar.

El estudio sobre las sociedades indígenas en el momento de la conquista en Colombia sigue manteniendo un retraso bastante grande con respecto a lo que se hace en otros países. La explicación tiene que ver con lo ya comentado. Por todas las razones expuestas, los grupos indígenas que habitaron el territorio colombiano en el momento de la conquista no son objeto de mayor interés por parte de los investigadores, incluso nacionales. Nos hemos limitado a repetir modelos elaborados hace muchos años para otras latitudes o aquellos que están de moda en los centros globales del saber. Incluso muchos creen que ya todo está dicho. Pero no es así. Basta con comparar el dinamismo que estos temas tienen en países como México o Perú para darnos cuenta de lo lejos que aún estamos de ellos. Los estudios comparativos no se han desarrollado lo suficiente y ha sido difícil convencer a los investigadores que deben mirar mucho más allá de las fronteras nacionales. Por otro lado, sigue predominando en los círculos académicos e incluso en el público en general, una mirada basada en la Leyenda Negra, una visión un poco catastrofista y lastimera de lo que sucedió en el momento de la conquista, que niega a los indígenas su calidad de agentes de este proceso. A lo máximo que se llega es a ver todo lo que hicieron como una muestra de “resistencia”, como si ellos no hubieran sido protagonistas de los hechos y solo hubieran actuado como víctimas. Lo que Matthew Restall llama el mito de la gran catástrofe apocalíptica de la conquista sigue siendo el marco de interpretación preferido por muchos especialistas, a pesar de todos los avances que se han hecho en este tema, que muestran que necesitamos una visión más matizada¹⁹.

19 Restall, *Los siete*.

Además, otros males también nos aquejan. Por ejemplo, en los últimos años ha hecho carrera la idea de que se debe privilegiar la reflexión teórica sobre la recolección de datos o empirismo. Dicho de esta manera, resulta una excelente idea, pero en la forma poco rigurosa e informada en que se hace en la práctica, el resultado ha sido una proliferación de teorías sin fundamento, que tampoco resultan verdaderamente novedosas ni productivas. Se ve a muchos estudiantes tratando actualmente de armar “marcos teóricos” en el aire, sin el necesario rigor conceptual y sin poner un pie en los archivos. De hecho, los planes académicos que se han ido creando en los últimos años han despreciado esa parte del trabajo historiográfico. Es increíble ver profesionales en formación que llevan más de la mitad de su carrera y no conocen un archivo e incluso se gradúan sin haber visto jamás una clase de paleografía o haber leído y trabajado las ideas de los clásicos del pensamiento social. El archivo ha empezado a verse como algo que no compete a las nuevas generaciones de investigadores, que prefieren dar ligeros paseos por el *Topus Uranus* de las teorías a la moda y la jerga incomprensible, pero sin ensuciarse con la investigación de base. Ahí también se debe aprender mucho de la vieja escuela de antropología. No es posible hacer un buen estudio sin haber hecho trabajo de campo, y el trabajo de campo del historiador, por lo menos de los que trabajan el siglo XVI, es el archivo²⁰.

LA CONQUISTA DE AMÉRICA EN LOS ESQUEMAS CRONOLÓGICOS DE LA HISTORIA EUROPEA

Empecemos recordando que las cronologías o periodizaciones son herramientas muy útiles que han usado los especialistas de las disciplinas que tienen que ver con el desarrollo de fenómenos a lo largo del tiempo, tanto en las ciencias sociales como en las ciencias naturales. Sirven para ordenar una sucesión de hechos significativos, estableciendo etapas o periodos con características semejantes, que forman un sistema de relaciones sincrónicas que se transforman para convertirse en un nuevo sistema, cualitativamente diferente. De esta forma, una sucesión de hechos caóticos es ordenada por la mente para imponerle algún sentido. Ese sentido, por supuesto, depende de quien los ordena, no es una característica intrínseca de la realidad, pero sirve como instrumento lógico

20 Una interesante reflexión en este sentido es la que realiza Arlette Farge, en *La atracción del archivo* (Alfons el Magnánim, 1991).

y cognitivo que ayuda a la comprensión de los fenómenos. En el caso de la historia o la arqueología, los límites cronológicos que podemos establecer para un periodo o los criterios que se usan para establecerlos, son fruto de la reflexión y el consenso de unos sujetos, los especialistas contemporáneos, pero nada impide que estos criterios cambien y los fenómenos se organicen de otra manera. Si perteneciéramos a otra cultura o a otra época, los hechos que consideraríamos relevantes para ordenar nuestra historia serían diferentes y estaría dividida en etapas muy diferentes a las que estamos acostumbrados.

Puedo mencionar un hermoso ejemplo que ilustra claramente lo anterior. Para los nahuas del centro de México en la primera mitad del siglo XVI, la historia humana se había desarrollado a través de varias edades, que ellos llamaban “soles”. Todas las edades habían terminado con la destrucción de los humanos y el criterio para establecer el paso de un sol a otro era la forma en que los hombres habían sido aniquilados. Hay varias versiones y el orden de sucesión de las etapas cambia en las distintas fuentes, lo cual es una prueba adicional de lo que se viene diciendo y demuestra que aun entre los pensadores nahuas no había consenso sobre la forma en que debían dividir su propia historia. Los Anales de Cuauhtitlan, por ejemplo, hablan de cinco soles, que en su orden fueron: el sol de agua, que terminó en medio de inundaciones; el sol ocelote o jaguar, que terminó con los hombres devorados por estos felinos; el sol de lluvia, que terminó con una lluvia de fuego; el sol de viento, que terminó con el mundo destruido por un gran huracán; y el sol de movimiento, en el cual nos encontramos, que terminará con un gran terremoto, probablemente un día llamado “4 movimiento”. Así, para los nahuas, la conquista de América por parte de los europeos no sucedió en la época medieval o renacentista, sino durante el quinto sol, el sol de movimiento²¹.

Podrán parecer un poco irrelevantes las referencias a culturas no occidentales, pero precisamente lo hago con cierta malicia. Quiero que quede claro que la periodización de la que pretendo hablar es un producto del racionalismo occidental y del desarrollo de las ciencias sociales, creada para ser aplicada en Europa y sus áreas de influencia. Como resulta evidente, se trata de una clasificación que ha sido muy popular y efectiva. Pero tiene una serie de problemas que hace que incluso ya se cuestione su uso para la misma Europa occidental.

21 John Bierhorst, *History and Mythology of the Aztecs: the Codex Chimalpopoca* (University of Arizona Press, 1992).

Recordemos que al constituirse la historiografía como disciplina de las ciencias sociales, su campo de estudio se orientó hacia las sociedades con escritura, dejando a las demás en la llamada Prehistoria, y se establecieron los siguientes periodos o edades: Edad Antigua, Media, Moderna y Contemporánea. Una de las obras más populares de todos los tiempos entre el público interesado en la historia universal, escrita a mediados del siglo xx por Samuel Kramer, de la que se han publicado múltiples ediciones, lo dice todo desde su mismo título: “La historia empieza en Sumer”²². La Antigüedad iba desde el surgimiento de la escritura en Mesopotamia, donde se han encontrado las tablillas más antiguas con caracteres cuneiformes elaboradas por los sumerios hacia el 3500 a. C., hasta la caída del Imperio romano de Occidente en el año 476 d. C., cuando fue depuesto Rómulo Augústulo por Odoacro en la ciudad de Rávena. La Edad Media iba desde esta fecha simbólica hasta el descubrimiento de América en 1492; aunque, para otros, era mejor tomar la fecha de la caída de la ciudad de Constantinopla, es decir, del Imperio bizantino, en manos de los turcos otomanos en el año de 1453. A partir de ahí se inicia la Edad Moderna o Renacimiento, hasta el inicio de la Revolución Francesa en 1789, cuando empezaría la historia contemporánea.

Como se puede apreciar, estas fechas son bastante arbitrarias y corresponden a sucesos que se consideraban como hitos del desarrollo del Occidente europeo. Concentrémonos en el tránsito de la Edad Media a la Modernidad que es lo que nos ocupa. Como es notorio, las fechas de 1453 o 1492 tienen una enorme carga simbólica para los europeos. Ambas remiten al final de una era, en que el continente estaba dividido en múltiples reinos feudales que surgieron a raíz de las invasiones de los pueblos “barbaros”, el colapso de Roma, y mantenía relaciones comerciales y culturales con el Oriente a través del Mediterráneo. Fue la época de la caballería, los castillos feudales, las cruzadas y la ruta de la seda. Con el cierre de la ruta mediterránea y la apertura de la navegación por el Atlántico, se dio un nuevo impulso al desarrollo de la burguesía europea y los centros de poder político y financiero se desplazaron de las ciudades italianas hacia los puertos del Atlántico. Primero Portugal y Castilla y luego Flandes, Francia e Inglaterra. El final de la Edad Media contiene los gérmenes del Renacimiento, pero este último sigue siendo en gran medida un

22 Samuel N. Kramer, *La historia empieza en Sumer* (1956; Alianza, 2022).

periodo de características medievales. Dicho en otros términos, el tránsito desde unas sociedades donde predominaba el modo de producción feudal hacia el predominio del modo de producción capitalista plenamente desarrollado, fue un proceso tortuoso, lento, con idas y venidas. La sociedad feudal fue desapareciendo poco a poco, mientras surgía la nueva sociedad burguesa. Pero ¿es acaso el Renacimiento una prolongación de la sociedad feudal, o es más bien el inicio de la sociedad burguesa? ¿Dónde termina la una y empieza la otra? ¿Se puede hablar de un momento claro de ruptura y de dos épocas bien definidas?

En las sociedades humanas el devenir no es unilineal, ni se ha dado nunca por etapas en una sucesión tan racional como creemos. Es una mezcla de tendencias lógicas que pueden ser comprendidas con hechos fortuitos e imprevisibles. Toda sociedad es una compleja mezcla de las tendencias del pasado con muchos elementos aleatorios que trata de lograr un mínimo equilibrio. Los errores del evolucionismo consisten en no tener en cuenta que la combinación de elementos diacrónicos y sincrónicos en cualquier sociedad humana conduce inevitablemente por caminos que no se pueden anticipar con precisión. Lo que realmente sucede es que en el seno de una sociedad, de una época, van surgiendo diversas tendencias, y las circunstancias llevan a que una de ellas termine finalmente imponiéndose a las demás, pero sin hacer tabula rasa. Toda nueva época contiene y desarrolla a la anterior en contextos cambiantes. Pero estas periodizaciones no solo caen en estos problemas bien conocidos del evolucionismo, sino que cometen otro grave error: el eurocentrismo. Llamo eurocentrismo al aplicar en otros contextos modelos de explicación que solo son válidos para Europa, sin analizar la situación concreta en cada caso, haciendo una generalización arbitraria y equivocada. Por lo tanto, seguir debatiendo si la conquista fue un hecho medieval o moderno, es seguir aplicando al desarrollo de las sociedades americanas unos patrones de análisis europeos. No se está reivindicando una historia americana con bases epistemológicas propias ni pretendiendo que las teorías sociales no son aplicables en América por el hecho de haber sido creadas por europeos. Lejos de mi esa pretensión. Solo pretendo que el caso americano sea analizado en su especificidad, acudiendo precisamente al acervo teórico universal de las ciencias sociales, pero aplicándolo correctamente, sin caer en evolucionismos ni eurocentrismos.

Los arqueólogos que trabajan sobre el desarrollo de las sociedades indígenas anteriores a la llegada de los europeos nos han dado un buen ejemplo de cómo podemos proceder de manera correcta. Muy pronto se dieron cuenta

de que los procesos habían seguido un camino diferente al del Viejo Mundo y empezaron por rechazar la categoría Prehistoria para referirse al periodo anterior a la conquista y las periodizaciones europeas. Hoy en día preferimos usar la denominación prehispánico o precolombino para referirnos a todo el periodo que va desde la llegada de los primeros seres humanos al continente hasta la llegada de Colón. Además, no hablamos de una Edad de Piedra seguida de una Edad de los Metales. En vez de usar las subdivisiones conocidas para la Edad de Piedra (Paleolítico, Mesolítico y Neolítico), los arqueólogos americanos de la segunda mitad del siglo xx prefirieron dividir el periodo prehispánico en grandes épocas denominadas: Paleoindio o Precerámico, Arcaico, Formativo, Clásico y Posclásico²³. En algunos casos esta cronología se extiende a la llegada de los europeos y los años posteriores con las denominaciones de periodo Histórico o Colonial y periodo Republicano o Nacional.

Al crear una periodización diferente se han resuelto muchos problemas y se han evitado muchas confusiones. Sin embargo, este marco general también ha sido debatido, como debe ser, y en muchas partes de América se han creado periodizaciones propias de validez regional, lo que ha generado nuevas dificultades para los investigadores, que a veces no pueden establecer elementos de comparación. Es decir, al resolver un problema hemos creado otros, pero esta es una situación normal en el desarrollo del conocimiento. Recordemos que en el área llamada muisca, del altiplano central de Colombia, la historia anterior a la conquista se ha dividido en un periodo inicial, llamado Paleoindio o Precerámico, que da paso al Arcaico, luego a un periodo llamado Herrera, cuya duración es larga e imprecisa, para culminar en el periodo Muisca, a su vez subdividido en temprano y tardío²⁴. El tardío corresponde más o menos al momento de la conquista y colonización por parte de los europeos.

De este modo, vemos que si lo miramos desde las sociedades indígenas americanas, y no desde los marcos de la historia europea, que pretende con arrogancia ser universal, la Conquista es el paso de un periodo Posclásico o tardío a un periodo llamado Colonial. El Posclásico en América se inició alrededor del siglo XIII, después de la caída de las civilizaciones consideradas “clásicas” por haber alcanzado altos niveles de desarrollo arquitectónico,

23 Bruce Trigger, *Historia del pensamiento arqueológico* (Crítica, 1992).

24 Boada y Cardale, *Cronología*.

como los teotihuacanos y mayas de Mesoamérica o los Moche y Wari del Perú. Los siglos posteriores fueron un periodo de muchas guerras e inestabilidad, que dio paso a la formación de dos grandes entidades políticas que fueron las que conocieron los españoles, pero que estaban todavía en proceso de consolidación y no habían alcanzado aún el nivel de complejidad de sus antecesoras: el Tawantinsuyo o imperio inca en Suramérica y la alianza de Tenochtitlan, Tetzaco y Tlacopan en México central, que siglos después sería bautizada equivocadamente como Imperio azteca. Sin embargo, esto es válido solamente para estas dos grandes zonas. En el resto de América había una gran diversidad de sociedades con formas de organización social muy distintas y de diversos niveles de complejidad. En el caso de los muiscas, que se encontraban en un periodo denominado “Tardío” por los arqueólogos, se dio el tránsito hacia la sociedad colonial a partir de formas de organización en las que predominaban los cacicazgos y las confederaciones de cacicazgos. Para ellos, entonces, no fue un tránsito del feudalismo al capitalismo, sino de unas formas de producción comunitarias hacia formas de producción llamadas coloniales, basadas en el régimen de la encomienda. Igualmente, en México y Perú se pasó de un periodo donde las sociedades se basaban en modos de producción llamados redistributivos o tributarios, a formas de organización híbridas, donde se mezcló lo europeo con lo prehispánico. Cuesta mucho trabajo pensar en estas sociedades como feudales o como renacentistas, usando los criterios tradicionales de la periodización de la historia europea.

En este punto quiero también anotar que hoy se siente cierta incomodidad al usar la palabra “colonial”, ya que esta categoría viene siendo fuertemente cuestionada desde hace unos años por los especialistas, como ya se comentó en la primera parte de esta obra²⁵. Los territorios americanos que se incorporaron a Castilla por la acción de los llamados conquistadores, lo hicieron bajo el estatus de reinos y provincias autónomas, en el marco de una monarquía compuesta. Los excedentes que se extraían no iban a parar a España ni enriquecían a la Corona, sino que beneficiaban en primera instancia a estos señores de la tierra, incluida la nobleza indígena. De este modo, el poco control que tenía el gobierno central de Castilla y las pocas ganancias que obtenían los reinos

25 Véase el “Debate en torno al colonialismo” realizado en la revista *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. En línea. Debates 4 (2004). Intervenciones de Annik Lempérière, Jean-Michel Sallman, Sanjay Subrahmanyam, Carmen Bernand, Gastón Gordillo y Juan Carlos Garavaglia.

españoles, llevan a que sea muy difícil seguir considerando que la relación entre los territorios americanos y la Península haya sido una relación típicamente colonial. En este caso no es solamente un problema de eurocentrismo, sino también de anglocentrismo, porque se toma el modelo de las colonias inglesas en la India o en Asia en los siglos XIX y XX y se traslada a otro espacio y a otra época sin considerar sus especificidades.

Con lo dicho, queda claro que lo que sucedió durante la Conquista no fue el último episodio de la Edad Media ni el inicio del Renacimiento, por lo menos si lo miramos desde América. Ninguna de esas dos etiquetas resulta pertinente. Lo que sucedió fue un proceso de incorporación de una gran variedad de sociedades indígenas con trayectorias muy diferentes que se fueron asimilando con diversos grados de intensidad y velocidad a un sistema mundial en transición hacia el capitalismo liderado por Europa. Esto significó que estas sociedades fueron perdiendo su autonomía absoluta y entraron poco a poco a formar parte de la monarquía compuesta castellana, y adoptaron parte de sus instituciones sociales, aunque muy transformadas debido al proceso de adaptación a las circunstancias del Nuevo Mundo. Lo que intento plantear es que el resultado de este proceso, si lo vemos en toda su complejidad y con todos sus actores, no solo desde el punto de vista de los blancos de origen europeo, fue la creación de una mezcla bastante original y única a nivel mundial, que no podemos caracterizar como feudal o medieval, pero tampoco como moderna o renacentista, ya que sería mirarlo solo desde un ángulo y con unos criterios que no son aplicables al caso concreto que se quiere analizar y comprender.

No es posible abarcar el proceso en toda su extensión y complejidad en algunas páginas, pero podemos identificar y aclarar las principales líneas de desarrollo, desde lo económico, pasando por lo político y lo cultural. Veamos en primera instancia el problema desde el punto de vista de las formas de producción. Recordemos que a mediados del siglo XX se debatió ampliamente si la sociedad colonial latinoamericana podía considerarse un ejemplo de un modo de producción feudal, o si por el contrario ya se encontraba en una etapa de capitalismo mercantil. Era, por supuesto, un debate que contenía todos los problemas del evolucionismo y el eurocentrismo que se han señalado. La mayoría de los historiadores y economistas estaban de una u otra manera influidos por una versión muy esquemática y empobrecida del pensamiento marxista, que señalaba que las sociedades humanas habían transitado por una sucesión de modos de producción en secuencia lineal y evolutiva en su camino hacia el socialismo.

Las opciones que los investigadores marxistas tenían para clasificar la sociedad colonial latinoamericana eran muy limitadas: solamente los cinco modos de producción aceptados por la ortodoxia estalinista: comunismo primitivo, esclavismo, feudalismo, capitalismo y socialismo. A finales de la década de 1950 se introdujo el debate sobre un posible sexto modo de producción, el “asiático” o “tributario”, a raíz del descubrimiento y la publicación de los famosos manuscritos de Marx sobre las “formaciones económicas precapitalistas”²⁶.

A pesar de esto, el debate se concentró en las sociedades estatales prehispánicas y no en lo que sucedió después de la llegada de los europeos. Por lo tanto, se suponía que América estaba en una etapa de comunismo primitivo, o tal vez de despotismo asiático, pero al ser conquistada había sido incorporada al sistema feudal en decadencia o al sistema capitalista en surgimiento. América colonial había sido feudal o capitalista y no había otra alternativa. Pero el avance de las investigaciones y la crisis que tuvo esta versión empobrecida del marxismo ayudó a que el problema se planteara de otra manera y se viera en toda su complejidad. Muchos historiadores y antropólogos marxistas y no marxistas llegaron a la conclusión de que en América se habían desarrollado después de la conquista unos modos de producción inéditos, que no podían ser asimilados a los modelos conocidos. Quiero aclarar que no estoy diciendo que el problema sea de la teoría marxista o que esta sea inaplicable en el caso del periodo colonial americano, sino que la forma en que se había hecho hasta el momento era incorrecta. Se basaba en un esquema concebido por Marx para describir solamente la historia europea y olvidaba las advertencias que hizo este mismo pensador para que este esquema no aplicara al resto de la humanidad. Afortunadamente, una relectura más cuidadosa de las obras de Marx ayudó a corregir estos sesgos e hizo que se pudieran aplicar sus teorías de forma más correcta al análisis de un proceso histórico concreto.

Lo cierto es que había que buscar una mejor manera de caracterizar la formación social y económica que surgió después de la conquista y se hicieron múltiples propuestas. La más interesante, en mi opinión, dentro del ámbito de la historiografía colombiana, fue la que desarrolló Germán Colmenares en la década de 1970²⁷. Colmenares señaló acertadamente que la sociedad colonial

26 Godelier, “El concepto”.

27 Germán Colmenares, “La economía y la sociedad coloniales, 1550-1800”, en *Nueva Historia de Colombia*, vol. 1, editado por Álvaro Tirado Mejía (Planeta, 1989), 117-152.

no podía ser feudal, ya que este sistema productivo estaba desapareciendo en Castilla al momento de la llegada de los conquistadores, pero tampoco podía ser un capitalismo mercantilista plenamente desarrollado, ya que no existía una clase burguesa dominante. Tenía que ser algo diferente que él denominó “modo de producción colonial”. A grandes rasgos, se trata de una economía basada en formas de producción prehispánicas que producían mercancías que eran enviadas al mercado mundial. Es decir, en la esfera de la producción predominaban técnicas y relaciones de producción locales, es decir, indígenas. Pero la parte del producto que no se consumía inmediatamente o iba a los mercados locales, entraba en una esfera de circulación mundial donde ya operaba el capital comercial. La formación social colonial era una mezcla de formas prehispánicas, semif feudales y semicapitalistas, junto con adaptaciones surgidas de las circunstancias particulares que daban un carácter único a estas sociedades. La sociedad colonial inicial se fundamentó en el sistema de la encomienda, que suele confundirse con un señorío feudal, pero que tenía grandes diferencias con respecto a este. Es cierto que había relaciones señoriales, basadas en la subordinación y la entrega de un tributo a un encomendero, pero cuando se analizan en detalle se puede ver que lo que hubo fue una continuidad de las costumbres tributarias prehispánicas, no el traslado de relaciones de vasallaje europeas hacia América. Además, en las encomiendas también se desarrollaron formas de trabajo asalariado, de arrendamiento y concertaje, de servidumbre de diversos tipos y, por supuesto, un amplio sector de gentes de origen africano sometidas a la esclavitud, que incluso fueron mayoría en muchas regiones de América. De modo que si miramos las zonas andinas centrales o el centro de México, la América colonial se puede calificar como una sociedad basada en formas de servidumbre con rasgos prehispánicos, mientras que si miramos las zonas costeras o caribeñas, sería una sociedad plenamente esclavista. Pero tanto las relaciones señoriales como las relaciones esclavistas de producción tenían como objetivo producir mercancías hacia el mercado mundial, donde ya predominaba el capital comercial. Recordemos que durante mucho tiempo América exportó oro y plata, que era la mercancía dinero por excelencia, a cambio de textiles, vino y otras manufacturas europeas.

Las élites criollas americanas fueron básicamente los descendientes de los primeros conquistadores, que en algunos casos también se mezclaron con la nobleza indígena. Esto último es muy importante. Las élites indígenas siguieron siendo grupos privilegiados después de la conquista. Esto no solo se

aplicó para aquellos que se aliaron con los europeos desde el principio, sino a todos los sectores de la nobleza que rápidamente se integraron a la nueva sociedad y siguieron ocupando los lugares destacados que tenían desde antes. Adoptaron las costumbres españolas sin ningún problema y participaron activamente de las nuevas formas de negocio y explotación de la población que se fueron desarrollando. Los primeros conquistadores se convirtieron entonces en encomenderos, que se dedicaron a la minería, las labores agrícolas y el comercio, fundamentalmente. También hubo burócratas reales, militares y miembros de la Iglesia, pero, en particular, los sectores dominantes terminaron siendo mineros, hacendados y comerciantes. Sin embargo, estos sectores no constituyeron ninguna nobleza feudal, ya que las circunstancias no eran propicias y la misma Corona se opuso con todas sus fuerzas a darles cualquier tipo de beneficio señorial, así como tampoco formaron una burguesía como la que se desarrolló en las ciudades del Renacimiento europeo con base en el comercio con los imperios orientales. En este caso también ha sido difícil encontrar una categoría que los identifique y muchos autores vacilan o vacilamos en llamarlos “élites locales”, “clases dirigentes”, “grupos dominantes”, entre otros.

Se ha dicho, por otro lado, que el pago de tributo es una prueba del carácter feudal de la institución de la encomienda. Sin embargo, esto hay que revisarlo con calma. De hecho, el vasallaje y el pago de pechos o tributos era un sistema que ya estaba desapareciendo en Castilla y al ser importado a América, se mezcló inevitablemente con las costumbres tributarias prehispánicas. Además, el tributo que se pagaba en Castilla no tenía exactamente el mismo origen ni el mismo significado del que se pagaba en los reinos feudales de Europa. En este caso, lo que se trajo a América fue una modalidad especial, cuyo origen fue la *jiyza* o tributo que pagaban las comunidades cristianas y judías a los musulmanes para que les permitieran seguir practicando su religión y mantener su autonomía política, cuando la península estuvo en manos de los árabes. Con la Reconquista, los cristianos adoptaron esta misma práctica, pero con la diferencia de que el tributo no daba derecho a seguir practicando la antigua religión, sino a mantener la autonomía política y conservar la propiedad de sus tierras, una vez conquistados. Además, era un tributo que no se pagaba a un particular, sino a la Corona, a cambio de la protección real²⁸.

28 Patricia Seed, *Ceremonies of Possession in Europe's Conquest of the New World 1492-1640* (Cambridge University Press, 1995), 78-80.

Este fue el sistema que se trajo a América, no el del tributo del vasallo a su señor feudal. Sin embargo, todos los grupos indígenas siguieron tributando casi de la misma manera como lo venían haciendo a sus jefes tradicionales. Aunque los españoles intentaron introducir muchos cambios, hubo notable resistencia ante ellos y a la larga muchas cosas se mantuvieron igual durante las primeras décadas de la ocupación europea. Hubo que esperar mucho tiempo, por ejemplo, para que se dejara de tributar en productos tradicionales como mantas, sal, cacao o algodón y se impusiera la exigencia del tributo en dinero. También fue muy difícil que se dejara de pagar el tributo colectivamente y se impusieran los pagos individuales. En este, como en casi todos los aspectos de la vida social, lo americano terminó predominando sobre las formas externas que intentaron imponerse.

El encomendero tampoco fue un señor feudal, por varias razones de índole jurídico²⁹. Su título no le daba la propiedad sobre la tierra de sus encomendados, que siguieron conservando este derecho y además recibieron tierras comunales protegidas por la Corona. Por supuesto, esto no quiere decir que los encomenderos no hayan podido apoderarse de grandes cantidades de tierras. Pero para esto hubo otros mecanismos legales e ilegales, que los fueron convirtiendo en terratenientes, sin tener que despojar en principio a los indígenas. Los cabildos municipales, que ellos mismos controlaban, fueron generosos adjudicándoles títulos sobre tierras que podían hacer parte del territorio de los grupos indígenas vecinos, pero que no estaban ocupadas. Las tierras aparentemente desocupadas o baldías se multiplicaron a medida que la población indígena disminuía por causa de la catástrofe demográfica que azotó a muchas regiones hasta casi despoblarlas. Estas propiedades agrícolas no eran feudos, sino estancias o haciendas para las cuales fue necesario conseguir mano de obra y muchas veces se acudió a conseguir trabajadores asalariados o a llevar esclavos negros, que eran complementados con algunos indios que trabajaban para su encomendero sin remuneración, como parte del pago del tributo.

Otra característica importante del sistema de la encomienda, que lo diferencia del feudalismo, es que el encomendero no podía tener jurisdicción sobre los indios, es decir, ejercer autoridad administrativa o judicial. Una vez más, la Corona a través de sus funcionarios y tribunales gobernaba y aplicaba

29 Silvio Zavala, *La encomienda indiana* (Junta para Ampliación de Estudios, 1935).

la justicia. El tributo que recibía no era a cambio de protección frente a eventuales enemigos o para que se le permitiera ocupar una tierra. Era, en teoría, algo que se daba a cambio de la evangelización que debía procurar el encomendero, pagando un cura y manteniendo una iglesia en buenas condiciones, con todos los ornamentos necesarios. Por último, y tal vez lo más importante para la Corona, era que el título de encomendero no era automáticamente heredado por los hijos del beneficiario. Esto requería una autorización del rey, y solo se tenía asegurada la sucesión por dos generaciones o “vidas”. Sin embargo, es bien sabido que muchas familias de encomenderos se las ingeniaron para que el título se mantuviera durante muchas generaciones en el círculo familiar. Sin embargo, esto fue más la excepción que la regla, y la misma dinámica de la sociedad llevó a que al cabo de unas pocas generaciones, el ser encomendero ya no fuera sinónimo de estatus y poder económico. En síntesis, nunca se formó una nobleza terrateniente como en Europa, ni los indios fueron vasallos atados o adscritos a la tierra. La élite colonial americana era un variado grupo de encomenderos, mineros, terratenientes y comerciantes, a los cuales se agregarían algunos burócratas. Algo muy lejano a la Europa medieval o renacentista.

Si pasamos ahora a mirar el problema desde las instituciones y relaciones políticas que surgieron en América a raíz de la conquista, aparecen de nuevo unas estructuras híbridas, fruto de mezclas y negociaciones que resultan difíciles de encajar en moldes puramente europeos o puramente prehispánicos. Como ya se dijo, los territorios americanos fueron incorporados por derecho de conquista a la monarquía castellana, que en esencia era una monarquía compuesta como las que se estaban desarrollando por aquel entonces en Europa. Esto significaba que cada territorio, llámese reino o provincia, tenía el derecho de ser gobernado por sus propias autoridades o señores de la tierra, de acuerdo con sus propios fueros y costumbres. Esto hacía que en la práctica no existiera una unidad administrativa, legislativa ni económica en toda la monarquía y cada parte funcionaba sin relación con las otras. Lo único que las unía era la figura del rey. Pero el rey no era la cabeza de todos los reinos en conjunto, sino que establecía una relación diferente con cada uno de ellos. Así, la misma persona, el mismo Carlos, podía ser el emperador Carlos V de Habsburgo o el rey Carlos I de Castilla y Aragón. Cada reino había ingresado a la monarquía española por mecanismos diferentes y diferentes tipos de arreglos y negociaciones³⁰.

30 Elliott, *España*.

Los reinos de las Indias, como se conocieron oficialmente América y las Filipinas, no eran la excepción. A pesar de haber sido incorporados a la Corona de Castilla por conquista, tuvieron casi desde el comienzo un sistema de gobierno autónomo y separado del resto de los reinos de la monarquía, con su propio consejo real, organismo que administraba y gobernaba este vasto territorio a nombre del rey. Con el paso del tiempo se desarrolló también un cuerpo legislativo propio, compuesto por miles de cédulas reales que se expidieron para dar orden y solucionar los problemas de sus habitantes, que pueden considerarse una verdadera constitución propia. Dicho corpus legislativo constituyó la famosa *Recopilación de Leyes de Indias*³¹. Pero la lejanía de los organismos de gobierno central hizo que fuera muy difícil gobernar desde la distancia, y en la práctica, los reinos de las Indias, bajo la autoridad de virreyes y reales audiencias, gozaron de una gran independencia. No resulta exagerado considerar que las élites locales, que incluyeron desde el comienzo a la misma nobleza indígena, eran el poder de facto en las provincias americanas y siempre hicieron prevalecer sus intereses mediante diferentes mecanismos de negociación, resistencia o abierta rebelión frente al gobierno metropolitano.

Los estudios recientes inspirados en corrientes como la Nueva Historia de la Conquista nos han mostrado que no podemos seguir pensando que este fue un proceso de ocupación militar realizado por una potencia imperial que venció y dominó a pueblos inermes y poco preparados para la lucha³². Los conquistadores eran solo un puñado de hombres y resulta prácticamente imposible que hubieran podido vencer a miles o tal vez millones de guerreros bien armados, abastecidos y luchando en su propio terreno. Al pensar de este modo, se termina pensando que fue un hecho casi milagroso y solo explicable por una enorme desigualdad entre los contrincantes, lo que sería bastante injusto e insultante para los indígenas. Los españoles fueron infinitamente más débiles en términos militares y tan capaces e inteligentes como los mismos indígenas. Lo que sucede es que hemos planteado mal el problema. La conquista fue realmente un largo proceso de luchas y negociaciones entre los conquistadores y las élites indígenas que se aliaron con ellos por su propia conveniencia. También fue un

31 *Recopilacion de leyes de los reynos de las Indias. Mandadas imprimir, y publicar por la majestad catolica del Rey Don Carlos II nuestro señor*. 4 t. (1681; Julián de Paredes, edición facsimil, Ediciones Cultura Hispánica, 1973).

32 Restall, "The New".

levantamiento de los pueblos que estaban sometidos a los grandes imperios prehispánicos, que prefirieron convertirse en vasallos del lejano rey de Castilla a seguir siendo oprimidos por gentes como los incas o los mexicas. Entonces, por un lado, fue un proceso de construcción de alianzas militares con los castellanos para derrotar enemigos mutuos y, por otro lado, una alianza de los comuneros indígenas con la Corona. Es lo que se ha llamado el pacto colonial.

El resultado final, ya lo sabemos, fue que poco a poco las entidades indígenas prehispánicas entraron a ser parte de la monarquía castellana, bajo diferentes modalidades, pero siempre como fruto de muchas pugnas y negociaciones, no solo como consecuencia de una victoria militar. Los grupos indígenas tenían una gran diversidad de formas de organización política y muchas de ellas se mantuvieron durante los primeros años y fueron evolucionando hacia formas híbridas. Así surgieron instituciones inéditas, que son una mezcla de sistemas europeos propios de una monarquía compuesta muy descentralizada, formas de organización indígenas, negras y mestizas, e incluso instituciones nuevas que fueron apareciendo para resolver las nuevas necesidades. De todos es bien sabido que instituciones tan castellanas como las reales audiencias, la figura del virrey o los cabildos municipales, fueron adaptadas a las realidades de las provincias americanas y terminaron siendo muy diferentes a sus modelos europeos originales en su proceso de asimilación. Con esto me estoy refiriendo a las instituciones que regían a los blancos y criollos, pero con más razón debo señalar lo mismo para los cabildos indígenas y otras formas de autoridad de origen español que se quisieron implantar entre ellos, así como las formas organizativas de las misiones y los pueblos de indios, que partieron de proyectos renacentistas o incluso heredados de la Antigüedad clásica, como el trazado urbano de Marco Vitrubio Polión (siglo I a. C.), pero terminaron transformándose en cosas muy distintas en el suelo americano.

Desde el punto de vista cultural, es donde tal vez encontramos menos argumentos para sostener que la conquista fue un hecho medieval o un hecho renacentista, según se quiera defender una u otra opinión. El marco cultural, entendido como los sistemas de normas, valores y representaciones que daban sentido a la vida de los emigrantes a América, ya fueran letrados o no, contenía muchos elementos antiguos, medievales, pero también elementos renacentistas y modernos. Eso es bastante normal y no necesita mayores explicaciones. Los sistemas culturales perduran en las sociedades e igualmente se transforman. Nunca se parte del vacío y toda cultura se construye sobre la base de elementos

acumulados y de elementos nuevos que van surgiendo en el marco de las interacciones entre sus miembros y con sistemas externos. Las formas culturales medievales eran la herencia de la Europa que conquistó el Nuevo Mundo, eran la herencia de la cultura de Occidente y por lo tanto estaban presentes en las ideas y los gestos de los colonizadores.

Sin embargo, existen algunos problemas derivados de este enfoque. Aquí también se puede notar una fuerte carga de eurocentrismo y cierto evolucionismo, pero sobre todo, un alto grado de elitismo. Es decir, cuando nos preguntamos si la conquista fue un hecho medieval o renacentista, la pregunta tal vez podría haber tenido sentido en el ámbito de la cultura de élite, de los letrados con acceso a las producciones más sofisticadas de la ciencia y las artes de su época, pero no para el grueso de la población americana que trabajaba en los campos, las minas o las plantaciones. Ellos estaban muy lejos de estos debates, y tal vez sus intereses culturales, sus valores, normas y formas de representación son tan desconocidos que nos atrevemos a generalizar la cultura de élite sobre ellos. Supongo que para algunos miembros de la élite indígena que estudiaba en la década de 1530 en el Colegio de Tlatelolco y escribía en latín versos tan elegantes como los de Ovidio, pueda tener sentido el plantear esta discusión, pero estoy seguro de que para un mapuche que luchaba en el reino de Chile contra los incas y los españoles no tiene ninguno. Su mundo era otro.

Si se pregunta cómo se podrían caracterizar las ideas de los letrados americanos del siglo XVI, o las influencias de los maestros artesanos y artífices de los diversos oficios que hoy llamamos artes, diría que evidentemente eran hijos del Renacimiento. Para todos los cronistas, por ejemplo, el descubrimiento y conquista de América era considerado un acontecimiento de una importancia crucial para la humanidad, al mismo nivel que la expulsión de Adán y Eva del Paraíso o la venida de Jesucristo. Todos eran conscientes de que era una nueva época, incluso entre aquellos inspirados en el milenarismo medieval, como entre los franciscanos, que creían que este hecho anunciaba la próxima llegada del Juicio Final y se estaba cumpliendo la profecía de la conversión de todos los gentiles que quedaban³³. América sería el lugar para construir la ciudad de Dios en la tierra y empezaría los mil años del reinado divino. Con esto se quiere señalar que ellos mismos tenían en sus mentes una conciencia de

33 John Phelan, *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo* (1956; Universidad Autónoma de México, 1972; y Restall y Solari, 2012).

ruptura con respecto al pasado. En las ciencias y en las artes, los nuevos avances se estaban viendo y el renovado gusto por la Antigüedad clásica se apreciaba por toda Europa y las Indias. El humanismo llegó con fuerza a España, aunque en una versión adaptada, por supuesto, que en el caso nuestro exaltaba la carrera de las armas, junto a la carrera de las letras. Era la pluma, la espada y la cruz. Bartolomé de las Casas fue un gran humanista, en el sentido filosófico, pero curiosamente sus principales contradictores también lo eran, y todos debatían acerca de la dignidad del ser humano y lo que nos alejaba de las bestias.

El resto de la población, que no era letrada, es decir, la mayoría de la población, como los millones de indígenas, negros y mestizos que poblaban las provincias americanas, desarrolló culturas locales muy diversas, que resulta difícil definir con una sola categoría. A veces las llamamos populares o barrocas, a falta de mejores denominaciones. Pero son categorías insuficientes. Fueron formas culturales que compartían muchos elementos de los sectores letrados y convivían con ellos, pero que fueron enormemente creativas y desarrollaron mil combinaciones nuevas. Se puede decir que aquí también se constituyeron formas mezcladas, híbridas, inclasificables con las categorías de que disponemos, que se expresan en costumbres, creencias, formas de ver el mundo, lenguas y dialectos. Pero al decir que son culturas mezcladas creo que tampoco avanzamos mucho ni decimos nada nuevo. Creo que su característica principal fue que se basaron en un fuerte sustrato local, mezclado con las formas de pensar europeas, de una sociedad en camino hacia lo que será el pensamiento moderno de Occidente. Cuando me refiero a este pensamiento moderno de Occidente, quiero aclarar que España en el siglo XVI no era la más atrasada en este sentido, como la Leyenda Negra anglosajona nos lo ha hecho creer³⁴. Fue mucho después, cuando la Europa del norte tomó la delantera y dejó atrás a España y Portugal, lo cual fue tal vez el efecto más claro y paradójico de la conquista de América. Es indudable es que a partir de su incorporación a la monarquía castellana, América entró a hacer parte de un sistema global que alimentó el desarrollo del capitalismo industrial en el norte de Europa y condujo hacia la formación de una cultura mundial, en un proceso que hoy en día se ha llamado globalización.

34 Julián Juderías, *La Leyenda Negra y la verdad histórica* (Tipografía de la Revista de Archivística, Bibliotecología y Museos, 1914).

LOS MUISCAS FRENTE AL PROCESO DE LA CONQUISTA

Para analizar la forma en que los pueblos indígenas del área que nos ocupa vivieron el proceso de la conquista podemos partir de hacernos una pregunta que ha atormentado a muchos investigadores: ¿cómo fue posible que un puñado de hombres, es decir, no más de 180 europeos, conquistara a unas sociedades indígenas que podían movilizar varios miles de guerreros? Esto no solamente sucedió en el Nuevo Reino de Granada, sino que fue igual en México o en Perú, con proporciones de inferioridad numérica europea aún más dramáticas. Para no extenderme en este apasionante debate, diré que se han dado múltiples respuestas, pero las más populares explican esta situación por la superioridad europea. Superioridad tecnológica, militar, religiosa, es decir, superioridad cultural en todo sentido. Hasta se ha dicho que la ignorancia o ingenuidad de los indios los llevó a confundirlos con dioses y seres sobrenaturales. Sin embargo, los desarrollos contemporáneos de la historiografía y la etnohistoria han puesto esto seriamente en cuestión. Tenemos que rechazar de entrada esa supuesta superioridad. Los indígenas americanos eran tan inteligentes y desarrollados como cualquier otro pueblo contemporáneo. Incluso en ciertos aspectos culturales superaban ampliamente a los europeos. Por lo tanto, es absolutamente imposible que un puñado de hombres, aunque haya tenido armas de fuego, caballos, armaduras, espadas u otros implementos haya logrado tal hazaña, por más valientes que fueran. De hecho, se ha comprobado que los españoles combatieron casi con las mismas armas de los indios. Eran escasos los caballos, las armas de metal se oxidaron, al igual que sus armaduras y sus tácticas en América fueron inservibles. Además, ningún grupo indígena confundió a los europeos con dioses. Esa fue una leyenda creada posteriormente, sobre todo por los frailes cronistas³⁵.

Lo que se ha demostrado actualmente es que la pregunta inicial estaba mal planteada. Hay que hacerse nuevas preguntas, hay que cambiar los supuestos sobre los cuales se han construido estos interrogantes. Es la forma en que el conocimiento puede avanzar. Plantearlo de esa manera es seguir perpetuando la imagen de unos conquistadores poderosos, crueles tiranos sedientos de oro que atacaron a unas personas ingenuas y bondadosas que les ofrecieron su

35 Restall, *Los siete*.

hospitalidad, para robar sus riquezas y masacrarlas. Evidentemente, el asunto fue mucho más complejo. La Nueva Historia de la Conquista, una escuela que se ha venido desarrollando desde finales de la década de 1990, ha llegado a una serie de interesantes conclusiones que sirven de marco interpretativo para comprender mejor por qué se puede asegurar que la pregunta está mal planteada³⁶. Veamos esto con un poco más de detalle. Lo primero que hay que decir es que las sociedades indígenas no eran ni mejores ni peores que sus homólogas europeas. Eran sociedades humanas con todos sus defectos y virtudes y sus miembros eran tan racionales como los europeos. Además, eran tan ambiciosos como ellos y se guiaban también por sus propias conveniencias, como es normal. En segundo lugar, no fue un puñado de españoles contra miles de indígenas. Fueron miles de indígenas contra miles de indígenas. Si se examinan con cuidado los documentos de la conquista se verá que un gran número de nativos aliados ayudaron a los españoles en contra de otros grupos que consideraban sus enemigos. Ya hemos dicho que no había una unidad entre ellos y eso fue dramático y decisivo. En el centro de México cientos de miles de tlaxcaltecas ayudaron a Cortés y a sus hombres a derrotar a los mexicas, y algo similar sucedió en el Perú. Francisco Pizarro y sus hombres se aliaron con las facciones incas enemigas de Atahualpa para derrotarlo y luego utilizaron las divisiones internas entre la nobleza inca para sacar partido y establecer una alianza que a la larga terminó sometiendo todo el imperio a la Corona española. Los pueblos que habían sido conquistados y oprimidos previamente por los incas aprovecharon la oportunidad para levantarse contra ellos y apoyaron a los españoles, de modo que el imperio fue destruido por su propio pueblo que vio en los extranjeros a sus liberadores. La estrategia española fue siempre buscar estos aliados y ofrecerles condiciones de gobierno más favorables que las que tenían bajo el yugo de los imperios o los jefes prehispánicos. La ayuda de estos aliados fue decisiva y explica más adecuadamente el desenlace final.

Para el caso que nos ocupa, se sabe que Gonzalo Jiménez de Quesada salió en 1536 con cerca de ochocientos hombres, unos por el río Magdalena y otros por tierra, que al final quedaron reducidos a unos 180. Un número curiosamente similar a los 168 conquistadores que componían el grupo al mando de Francisco Pizarro que logró capturar al inca Atahualpa en Cajamarca en

36 Restall, "The New".

noviembre de 1532 y que ha sido detalladamente estudiado por Lockhart³⁷. Pero estos eran solamente los europeos. Durante el año y medio que duraron en su viaje desde la costa atlántica, recorriendo las selvas húmedas tropicales de las orillas del río Magdalena, se les fueron uniendo una gran cantidad de guerreros e indios amigos auxiliares, que formaron un ejército nada despreciable de 8000 a 10 000 personas, entre hombres y mujeres. Los aliados indígenas hacían muchas tareas necesarias para la supervivencia y el éxito en la lucha. Eran guerreros, pero también cazaban, pescaban, cocinaban, exploraban el territorio, curaban a los heridos, cargaban el equipaje y un largo etcétera. Esa era la fuerza que llegó en los primeros meses de 1537 al altiplano cundiboyacense. Al ver esto, muchos *psihipquas* decidieron unirse a los recién llegados, sin importar que eran europeos y grupos indígenas que tradicionalmente habían sido sus enemigos.

Por solo citar un ejemplo notable, el *psihipqua* de Guatavita fue un gran aliado de los conquistadores durante algún tiempo, aunque su apoyo no fue siempre claro y llegó eventualmente a proclamarse en rebeldía. Igualmente, los jefes de Suesca, Suba, Chía y otros valles, que querían vengar viejos agravios cometidos por los *psihipquas* de Bogotá o pescar en río revuelto adoptaron la misma actitud política. El *zipa* de Bogotá se vio entonces atacado por sus antiguos aliados y subordinados, no solo por sus enemigos tradicionales. Trató de resistir durante un tiempo y murió en batalla. Su sucesor, llamado Sagipa, no tuvo más remedio que hacer la paz y someterse. Pero su destino fue parecido al de Atahualpa. Después de unos meses de convivencia pacífica con los recién llegados y de haber incluso participado en jornadas militares contra los panches, indígenas enemigos de ambas partes, Sagipa fue acusado de rebelión y posiblemente torturado hasta la muerte, con la excusa de que había ocultado un gran tesoro en oro perteneciente a su antecesor. Se dice que este *zipa* argumentó que no sabía de este tesoro, pero podía lograr que sus sujetos llenaran todo un bohío con ofrendas de oro. Al pasar los días y no poder cumplir su promesa fue torturado y asesinado por los españoles, posiblemente incitados por los caciques enemigos y las facciones del cacicazgo de Bogotá que querían llevar al poder a un nuevo jefe, más cercano a los intereses de los conquistadores. En el caso de la provincia de Tunja, el *hoa* Eucaneme, al conocer la noticia de la llegada de los extranjeros, optó por esconderse y hacer que un sobrino llamado Quiminza,

37 James Lockhart, *Los de Cajamarca: un estudio social y biográfico de los primeros conquistadores del Perú* (Milla Batres, 1986).

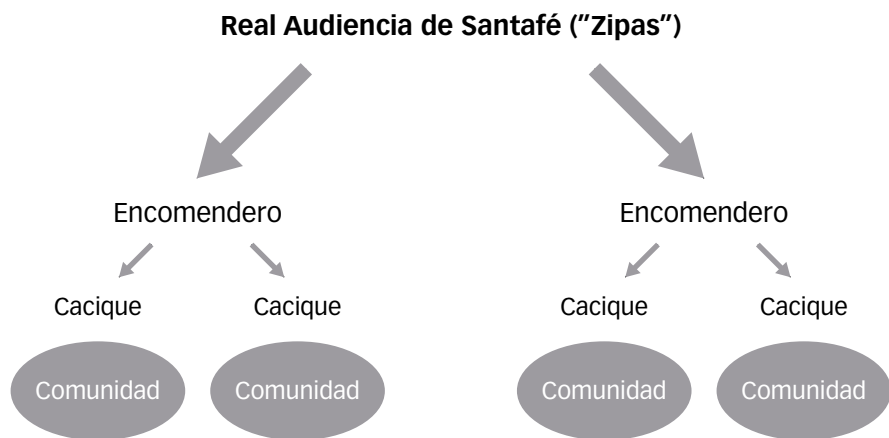
quien ocupaba un lugar destacado en su cacicazgo como “pregonero”³⁸ y posible sucesor, se hiciera pasar por él. Quiminza se presentó ante los extranjeros vestido como el *hoa* y fue secuestrado en su propia vivienda o “cercado”. Después de una gran escaramuza y muchas negociaciones, tuvo que entregar grandes cantidades de ofrendas en oro para que lo soltaran. El engaño duró algún tiempo, pero al final los españoles terminaron dándose cuenta de que Quiminza no era el *hoa*. Todo esto con la ayuda de los *psihipquas* vecinos que habían sufrido durante mucho tiempo por las guerras a las que los tenían sometidos. Eucaneme y su sobrino Quiminza fueron finalmente ejecutados, con el pretexto de que estaban planeando una rebelión general contra la Corona española en 1540. Al ver esto, algunos jefes optaron por continuar con la guerra, como en los casos de Sogamoso y Duitama, pero fueron vencidos, asesinados y luego sus sucesores debieron rendirse. La situación en el altiplano por aquel entonces fue una serie de luchas, negociaciones, traiciones de unos y otros, que se complicó por la forma de organización política segmentaria. Las alianzas se creaban y se rompían con facilidad, pero poco a poco la balanza se inclinó a favor de los españoles. La guerra duró más de diez años, hasta 1550 aproximadamente, cuando se estableció la Real Audiencia de Santafé y se logró que la mayoría de *psihipquas* importantes del altiplano aceptaran el dominio español y el establecimiento del sistema de la encomienda, y entraran al pacto colonial.

De este modo, un grupo de indios, idealmente compuesto por un cacique con todos sus sujetos, era entregado a un conquistador español, como una forma de premiar sus servicios. El conquistador, que entonces adquiriría el título de encomendero, ganaba el derecho a recibir tributos en forma de servicios o en productos, pero no era propietario de la tierra ni tenía autoridad judicial sobre ellos, aunque en la práctica esto no siempre se respetaba. Lo que me interesa señalar aquí es que los encomenderos del altiplano y las nuevas autoridades nombradas por la Corona española fueron asimilados por los indios con los antiguos jefes prehispánicos. Es decir, fueron vistos al comienzo como nuevos *psihipquas* extranjeros, representantes de una autoridad lejana y casi sobrenatural, el rey de España, a los cuales debían obedecer y darles los mismos servicios

38 Los “pregoneros” eran parientes cercanos de los caciques del altiplano cundiboyacense que actuaban como una persona de confianza, que transmitía sus decisiones, le aconsejaba y hacía cumplir sus órdenes. Era una especie de segundo al mando, con funciones ceremoniales y políticas. Algunos podían ser sus sobrinos sucesores. Véase Gamboa, *El cacicazgo*.

que a sus jefes tradicionales. No hubo entonces una ruptura muy tajante al instaurarse el nuevo orden. De hecho, fue una transición bastante fácil desde este punto de vista, ya que la población estaba acostumbrada a servir a sus jefes de ese modo, pagando un tributo en mantas y en oro, trabajando en sus tierras, haciéndole sus labranzas y construyendo sus casas. Lo que sucedió es que ahora las mantas y el oro lo entregaban a un extranjero, al tiempo que le hacían labranzas y le construían su casa.

Figura 8. Esquema simplificado de la organización política de los “muiscas” bajo el régimen de la encomienda (a partir de 1550)



Fuente: elaboración del autor.

La implantación de este sistema tuvo varias consecuencias. En primer lugar, las entidades políticas más grandes, o sea los cacicazgos compuestos, fueron desarticuladas y se dividieron en varios cacicazgos simples. Esto sucedió porque la cantidad de cacicazgos compuestos que se encontraron en la región no era suficiente para entregarlos intactos a los conquistadores en forma de encomiendas y hubo que dividir algunos para poder recompensarlos a todos. La forma más fácil de hacerlo era dividirlos de acuerdo a sus mismas subdivisiones internas, es decir, a sus segmentos. Los cacicazgos simples que componían los cacicazgos compuestos o confederaciones fueron respetados en su integridad, pero se separaron de las estructuras más grandes. Igualmente, algunos cacicazgos simples fueron divididos por capitanías. De modo que los

pshipquas mayores quedaron reducidos a *psihipquas* menores, pero igualmente algunos *tybas* fueron elevados al rango de *psihipquas* o caciques. Entidades políticas compuestas como Guatavita, Ubaque, Fusagasugá, Bogotá, Chía, Ubaté, Sogamoso o Duitama, entre otras, sufrieron este proceso de fragmentación. Quedaron repartidas entre varios encomenderos españoles y a partir de ellas se formaron nuevos cacicazgos.

La segunda consecuencia de la implantación del sistema de la encomienda para la organización social y política fue que se simplificó al máximo, y quedó solamente compuesta por dos niveles: los jefes tradicionales o *psihipquas*, que ahora se llamaron “caciques”, y los antiguos *tybas* ahora llamados “capitanes”, que eran sus subordinados. Los demás cargos y subdivisiones prehispánicas desaparecieron, y por eso sabemos muy poco de ellos. Por ejemplo, sabemos gracias a algunas menciones muy esporádicas en la documentación, que había unos personajes que los españoles llamaron “pregoneros”, cuyas funciones no son muy claras y parece que acompañaban a los *psihipquas* y difundían sus mandatos. Pero con el paso del tiempo fueron desapareciendo. También desaparecieron los especialistas religiosos o *chyquys*, llamados “mohanes”, “santeros”, o “jeques” por los europeos, aunque todavía no es muy claro si realmente existían especialistas dedicados exclusivamente a tareas religiosas o eran los mismos *psihipquas* y *tybas* quienes cumplían esta función de mediadores con el mundo sobrenatural. Esta segunda alternativa podría ser probable, ya que en la mayoría de las sociedades prehispánicas no había distinción entre autoridad civil y religiosa. Los jefes eran al mismo tiempo jefes políticos y sacerdotes. Sin embargo, hay bastantes indicios, tanto en los cronistas como en la documentación de archivo, de que por lo menos en algunos lugares, había *chyquys* que se dedicaban a cuidar unos bohíos llamados *cucas* o casas santas, donde se realizaban algunos rituales periódicamente. Los *chyquys* eran los únicos autorizados para entrar en ellas y parece que era un oficio que se heredaba por la vía matrilineal³⁹.

39 Un ejemplo tardío de las labores que realizaban los *chyquys* (que también se encuentran en la documentación como *cheques*, *chuques*, *chiquis* y otras variaciones, debido a que los escribanos españoles no estaban seguros de su pronunciación) es una investigación realizada por las autoridades coloniales sobre las idolatrías y las ofrendas que hacían los indios del pueblo de Lenguazaque en 1595: AGN, *Caciques e Indios* 16, ff. 563-616.

El proceso de transformación de las sociedades indígenas del altiplano cundiboyacense pasó por varias etapas durante el primer siglo de ocupación española y se puede analizar usando las propuestas que se han hecho para otros lugares de América, como México y Perú. En esas zonas se dieron procesos similares, pero se iniciaron más temprano y fueron más rápidos, debido a que la presencia europea fue también más temprana y abundante. Sin embargo, las estructuras sociales de los grupos indígenas fueron sorprendentemente resistentes y se adaptaron con facilidad a los nuevos tiempos, y lograron sobrevivir. James Lockhart ha propuesto tres grandes periodos o etapas⁴⁰. La primera fueron los contactos iniciales. Corresponde al momento de la conquista cuando se implantó el sistema de la encomienda y se prolongó durante todo el tiempo en que esta institución predominó en las relaciones entre blancos e indios. En aquel entonces los españoles eran una pequeña minoría y se limitaron a hacer presencia en las ciudades. El campo siguió siendo fundamentalmente indígena y muy pocas cosas cambiaron. Los nativos conservaron en gran medida su lengua, creencias y costumbres. Pagaban un tributo, pero lo hacían de acuerdo con sus formas tradicionales, sin que se intervinieran demasiado sus sistemas de producción. En Perú y México esta etapa duró más o menos unos treinta años, desde los primeros contactos hasta que entró en crisis la encomienda. En el Nuevo Reino de Granada, específicamente en el altiplano cundiboyacense, la duración fue de unos cuarenta años, más o menos desde 1537 hasta 1575, cuando se dieron algunos cambios significativos.

A mediados de la década de 1570 empieza una segunda etapa, que podríamos llamar de hispanización. Es el momento en que se inician las grandes transformaciones. Los grupos indígenas comienzan a cambiar su lengua, religión y costumbres de un modo acelerado. La encomienda entra en crisis y se crean nuevas formas de relacionarse y de extraer la mano de obra. Este segundo periodo va en nuestro caso hasta las primeras décadas del siglo XVII, es decir hasta 1600 o 1610 aproximadamente, cuando se inicia un tercer periodo que aquí no vamos a analizar. Veamos ahora lo sucedido a finales del siglo XVI, cuando entramos en la segunda etapa que acabamos de mencionar.

40 Lockhart, *Los nabuas*.

LA INCORPORACIÓN DE LOS MUISCAS A LA MONARQUÍA CASTELLANA

La incorporación de los cacicazgos del altiplano cundiboyacense a la monarquía castellana fue relativamente fácil, como se ha visto, debido no solamente a las características de dichas sociedades, sino también a que en Europa se venía formando un tipo de monarquía muy especial, llamado por los investigadores “monarquía compuesta”⁴¹. Con esta denominación se quiere señalar que el llamado Imperio español no era una entidad política centralizada y fuerte como tendemos a imaginarnos, sino una confederación de reinos que se habían unido por alianzas dinásticas en torno a un centro, que era Castilla, pero que conservaban su autonomía. Es decir, cada uno de estos reinos estaba gobernado por sus propias clases dirigentes o élites locales (sus “señores naturales”), con sus propias leyes, y solo reconocían al rey de España en la medida en que este monarca respetara tales autonomías. El imperio era entonces una colección de territorios muy diversos que iba desde Nápoles hasta las Filipinas, pasando por los Países Bajos, Sicilia y Portugal, entre otros. Estaban unidos bajo la misma corona, pero la base de la unidad consistía en un compromiso entre el pueblo de cada reino y el monarca, mediante el cual se respetaban sus fueros y costumbres y se permitía que los señores naturales de cada tierra gobernaran a su modo. La monarquía compuesta de los Habsburgo funcionó durante los siglos XVI y XVII en la medida en que los diversos reinos compartían intereses comunes. Lo que me interesa subrayar es que así como sucedía con las entidades políticas prehispánicas, los lazos que unían al Imperio español eran débiles y podían romperse en cualquier momento.

De algún modo, los *psihipquas* y todos los grupos dominantes de la América prehispánica terminaron de buena o mala gana uniéndose a esta monarquía compuesta en las áreas dominadas por los españoles⁴². Los que se resistieron fueron duramente combatidos, incluso por sus mismos sujetos y grupos vecinos. Pero aquellos que aceptaron el pacto con el rey de España fueron aceptados en calidad de señores de la tierra, se les respetó su estatus, su autoridad y en cierto modo se les permitió seguir gobernando a sus pueblos

41 Elliott, *España*.

42 Kamen, *Imperio*.

de acuerdo con sus costumbres, aunque con ciertas restricciones, fruto sobre todo del carácter evangelizador y civilizador que tomó la conquista española. Ya hemos dicho que los grupos étnicos americanos fueron convertidos en una nueva categoría social, llamada “indio”, que durante el periodo colonial tenía un significado muy preciso: ser descendiente de los primitivos habitantes del continente, con un nivel de desarrollo mental similar al de un menor de edad, que estaba en proceso de inserción a la cristiandad y necesitaba de la guía de los blancos. A cambio de la protección de la Corona española y la enseñanza de las costumbres europeas, sobre todo de la religión católica, el indio debía aportar lo que tenía: su capacidad de trabajo y los productos de la tierra. Al incorporarse dentro de este ordenamiento, los habitantes del altiplano cundi-boyacense, no solo fueron convertidos en vasallos de la Corona española, sino que se convirtieron en “indios” y se les puso el nombre de moscas o muiscas.

El hecho de que fueran considerados menores de edad que debían ser instruidos hizo que hubiera un debate sobre si se debía permitir o no que las autoridades indígenas tradicionales, o sea los caciques, siguieran gobernando a su gente. Después de varias décadas, se decidió que esto podría permitirse, aunque con la debida supervisión de las nuevas autoridades. A los caciques se les reconoció un grado de nobleza similar al de los hidalgos de Castilla, pero se trató de que se convirtieran al cristianismo y adoptaran las costumbres europeas. No se les permitió seguir impartiendo justicia entre sus vasallos, sino únicamente en causas leves, de menor cuantía, como jueces de primera instancia, ya que todo conflicto grave debía remitirse a las autoridades y tribunales de la Corona. Se les permitió seguir cobrando un tributo y recibir cierto reconocimiento social. Por tanto, su estatus de nobleza se mantuvo, pero bajo la supervisión de la Corona española, con el objetivo de que la transición fuera menos traumática. De un modo muy general, se toleraron las costumbres que no iban en contra del derecho natural ni de la fe cristiana, como la herencia por el lado materno, pero se abolieron aquellas que chocaban fuertemente con la moral católica, como la poligamia. El objetivo a largo plazo era que la nobleza indígena fuera perdiendo el poder que tenía en tiempos prehispánicos y las formas de gobierno se transformaran hasta convertirse en instituciones al estilo castellano, como los cabildos. En el Nuevo Reino de Granada esto nunca llegó a suceder y jamás se implantaron los cabildos indígenas, ya que los grupos de este territorio no estaban acostumbrados a ellos, pero empezaron a aparecer cargos de gobierno local de origen europeo como alcaldes, tenientes, fiscales y

alguaciles que actuaron como autoridades en sus pueblos al mismo tiempo que los caciques y capitanes⁴³.

A finales del siglo xvi, la sociedad del altiplano fue cambiando aceleradamente. La economía inicial se fundamentó en la agricultura, pero también empezó a desarrollarse el comercio tanto interno como externo. Las ciudades que se fundaron, es decir Vélez, Tunja y Santafé, significaron una demanda de abastecimientos que crecía cada día. Se necesitaba trigo, maíz, cebada, papas y otras cosas. También textiles, tanto importados como locales, y empezaron a aparecer obrajes. Los encomenderos establecieron estancias en lugares que poco a poco fueron ocupando, al principio en zonas baldías y luego apoderándose de las tierras de los indios, donde establecieron hatos ganaderos y múltiples cultivos, aprovechando la mano de obra que les brindaban sus encomendados. Los caciques y los capitanes se aprovecharon también de este auge de la economía inicial. Adquirieron tierras y ganado y se volvieron pequeños empresarios agrícolas que se apropiaban del trabajo de sus comunidades. Así lograron acumular pequeñas fortunas y empezaron un proceso de hispanización.

La hispanización se aceleró también porque el Estado colonial empezó a hacer más presencia y a ejercer más control sobre los indios y los encomenderos. Poco a poco se fueron regulando los tributos, aunque fue muy difícil que dejaran de pagar mantas y entregaran oro, así como abolir la costumbre del pago en forma de trabajo (“servicios personales”). Lentamente, la entrega de dinero como tributo se fue generalizando a partir de las primeras décadas del siglo xvii. Otro elemento importante fue la evangelización, que se hizo más eficaz a finales de siglo xvi, y a partir de la década de 1580 la mayoría de la población se bautizó, aunque aún no se dispone de evidencias contundentes que demuestren cambios fundamentales en sus creencias. A esto se sumó toda la política de congregación en pueblos y creación de resguardos, que se desarrolló con mayor énfasis a comienzos del siglo xvii. Esto se venía planeando desde 1560 por lo menos, cuando se realizó en la región la visita del oidor Tomás López, pero había sido infructuoso. Sin embargo, en la década de 1590 las autoridades coloniales lanzaron una nueva campaña y lo primero que hicieron fue delimitar las tierras de

43 Jorge Gamboa, “Los caciques en la legislación indiana. Una reflexión sobre la condición jurídica de las autoridades indígenas en el siglo xvi”, en *Juan de Solórzano y Pereira: Pensar la Colonia desde la Colonia*, editado por Diana Bonnett y Felipe Castañeda (Universidad de los Andes, 2006).

las comunidades indígenas para protegerlas de los invasores blancos o mestizos. Así, se crearon los primeros resguardos y muchos de ellos perduraron durante todo el periodo colonial. El resguardo fue el nombre que recibieron las tierras entregadas a las comunidades como propiedad colectiva e inalienable en el Nuevo Reino de Granada⁴⁴. Solamente la Corona podía despojar a los indios de estas tierras, que no podían ser vendidas ni arrendadas. Eran de todo el grupo y en ellas se le debía dar una parcela a cada familia, destinar unas tierras llamadas “comunidad”, para cubrir los gastos generales, como el pago del tributo o para las personas incapacitadas para el trabajo y, lo más importante, en estas tierras debía fundarse un pueblo trazado según el ideal urbano inspirado en los tratados de Vitrubio, con su plaza central, su iglesia, sus calles rectas y solares. Estos pueblos empezaron a aparecer pocos años después de los resguardos y formaron con ellos una unidad indisoluble. Muchos de los actuales municipios del altiplano cundiboyacense tienen su origen en estos primeros años del siglo xvii.

Las élites indígenas y los miembros de sus comunidades se hispanizaron de este modo, adoptando las costumbres españolas, su lengua y su religión por estos años y esto es lo que marca el paso de la primera etapa a la segunda. Los indicadores que tenemos son bastante significativos. La población empezó a bautizarse masivamente desde mediados de la década de 1570. Al principio se aprecia que no sabían muy bien en qué consistía la nueva religión, pero con el paso del tiempo empezaron a aprenderla y a convertirse de forma muy entusiasmada. Hacia 1600 empezó la construcción masiva de iglesias por todo el altiplano, que al principio no recibieron mucho apoyo, pero a los pocos años empezaron a ser adornadas por los mismos indios, que competían unos con otros por quién tenía las mejores imágenes religiosas o realizaba las mejores fiestas. Todavía se pueden apreciar algunos de estos templos doctrineros que han sobrevivido en lugares como Sutatausa o Turmequé, donde incluso se han conservado curiosas pinturas murales con temas religiosos que fueron encargadas por los mismos indios y sus caciques. Otro indicador importante fue la lengua. A finales del siglo xvi ya casi toda la población era bilingüe y era raro tener que usar algún intérprete en las diligencias oficiales. A medida que entramos en el siglo xvii el bilingüismo se acentúa, de modo que ya no fue necesario usar ningún intérprete. Resulta un poco paradójico que en la década de 1610 a 1620, cuando se

44 Margarita González, *El resguardo en el Nuevo Reino de Granada* (El Áncora, 1992).

elaboraron algunos de los documentos lingüísticos que han sobrevivido, como vocabularios, gramáticas o catecismos, ya esta lengua estuviera en vías de desaparición y no fuera tan necesario aprenderla por parte de los doctrineros, porque todos los nativos entendían el castellano, como ellos mismos lo contaban.

De este modo, en los primeros años del siglo xvii una nueva etapa había comenzado en el altiplano⁴⁵. Los antiguos *psihipquas* y *tybas* habían sido finalmente incorporados a la estructura de la monarquía compuesta de los Habsburgo y eran fieles vasallos de la Corona. Igualmente lo eran sus sujetos. El tributo en servicios y mantas, así como los encomenderos estaban desapareciendo. Ahora eran gobernados por sus propias autoridades que recibían el nombre de alcaldes, tenientes y alguaciles indios, y por unas autoridades coloniales llamadas corregidores, que sustituyeron a los encomenderos. Las gentes habían abandonado su antigua forma de vivienda dispersa y se había iniciado un proceso de concentración en pueblos, que corresponden más o menos a los mismos municipios que hoy conocemos en los actuales departamentos de Cundinamarca y Boyacá en la República de Colombia. Alrededor de ellos tenían sus tierras de resguardo. En ellas trabajaban para obtener su sustento, pero también iban a las estancias y haciendas de los vecinos a trabajar a cambio de un jornal. En el pueblo tenían iglesias muy bien adornadas y hacían gala de su catolicismo. Otra parte de la población había empezado a irse de la comunidad a trabajar a las ciudades y allá formaron un incipiente artesanado urbano. Este era el panorama a comienzos del siglo xvii, cuando finalmente los grupos del altiplano fueron convertidos en indios, o mejor, en indios moscas.

45 Jorge Gamboa, "Las instituciones indígenas de gobierno en los años posteriores a la Conquista: caciques y capitanes muisca del Nuevo Reino de Granada (1537-1650)", en Adriana María Alzate Echeverri, Manolo Florentino y Carlos Eduardo Valencia, eds., *Imperios ibéricos en comarcas americanas: estudios regionales de historia colonial brasilera y neogranadina*, edición bilingüe (Universidade Federal do Rio de Janeiro; Universidad del Rosario, 2008).

3. LA ORGANIZACIÓN POLÍTICA Y SOCIAL A FINALES DEL SIGLO XVI

EL CASO DEL PUEBLO DE CHOCONTÁ EN LA PROVINCIA DE SANTAFÉ

Vamos a abordar en las páginas siguientes el estudio de algunos documentos de finales del siglo XVI en que se puede apreciar el avance de las transformaciones que se estaban viviendo en el altiplano cundiboyacense después de varias décadas de la llegada de los españoles y el establecimiento del régimen de la encomienda. Ya se ha dicho que los cambios más significativos se iniciaron en la década de 1570, pues antes de estas fechas, como se ha demostrado en un trabajo anterior, hubo muy pocas transformaciones en el interior de los cacicazgos muiscas, convertidos luego en encomiendas o repartimientos¹. Las estructuras políticas y económicas más importantes se mantuvieron casi sin cambios, hasta el último cuarto del siglo XVI, que es el que aquí se quiere abordar con un poco más de detalle.

Para lograr este objetivo, vamos a tomar solamente un caso particular. Se trata del cacicazgo de Chocontá, ubicado a unas cuantas jornadas de camino de la ciudad de Santafé, sobre la ruta que llevaba a la ciudad de Tunja. El municipio actual del mismo nombre se ubica a una altura de 2670 m.s.n.m., en una zona montañosa de clima frío. Se ha dicho que en tiempos prehispánicos, el cacique de Chocontá había estado sujeto al de Bogotá, pero es algo que no se ha podido establecer con certeza. Los cronistas son la fuente de esta

1 Gamboa, *El cacicazgo*.

información, pero la sensación que queda al revisar la documentación es que era un cacique independiente y bastante poderoso². En 1593 su población total rondaba las 2600 almas y era uno de los lugares más poblados de la provincia de Santafé. Solamente lo superaban las encomiendas de Bosa, con unas 2900 personas y Ubaté, con 2800. Por otro lado, el cacicazgo de Bogotá, que antiguamente había sido el más poblado, ya por aquel entonces había descendido a un cuarto puesto, con unas 2300 almas, como se puede apreciar en el anexo 1, al final de este trabajo. El lugar fue visitado por el oidor Miguel de Ibarra de la Real Audiencia de Santafé, en el marco de una visita general que practicó a toda la provincia, que nos ha servido como fuente principal para este análisis³. El objetivo es realizar un corte sincrónico que nos permita ver en un caso concreto las nuevas relaciones que se iban gestando a finales del siglo entre los diferentes actores.

La visita al “repartimiento”⁴ de Chocontá se inició el 12 de junio de 1593. Ese día llegó el visitador y reunió a todos los habitantes en la pequeña iglesia de lugar y fue leída la plática que llevaba preparada, informando los objetivos de la visita y exhortando a los indios para que denunciaran todas las situaciones que les causaban inconvenientes. Se pretendía hacer un censo, averiguar cómo iba el proceso de evangelización, el monto de los tributos que pagaban y otros temas que eran vitales para la Corona. Un primer detalle que llama la atención es que fue necesario usar al intérprete oficial de la Real Audiencia, el mestizo Juan de Lara, para que fuera traduciendo todo lo que se decía⁵. Todas las diligencias de ahí en adelante se harían con ayuda de su mediación. Como se puede apreciar, 56 años después de la llegada de los europeos aún no se había difundido la lengua castellana hasta un nivel que permitiera que la población indígena de cada lugar fuera lo suficientemente bilingüe. La lengua castellana todavía no era plenamente comprendida por el conjunto de la población.

2 Castellanos, *Elegías*, en especial la cuarta parte.

3 La visita se encuentra en AGN, *VC* 11, ff. 1-362.

4 En la documentación de la época, la palabra “repartimiento” se usa como sinónimo de encomienda. Fue una costumbre que se impuso desde los primeros años y perduró durante todo el periodo en que estuvo vigente dicha institución.

5 AGN, *VC* 11, f. 2 r.

El visitador dio órdenes para que se arreglaran los caminos que conducían al lugar y para que se construyeran los puentes necesarios para sortear los ríos y las quebradas⁶. El terreno era montañoso y las vías de comunicación se encontraban en un estado lamentable. La lluvias y los deslizamientos de tierra hacían muy difícil el tránsito por los caminos. En seguida se hizo la observación de que el asentamiento de Chocontá aún no era un pueblo propiamente dicho. Aún no existía físicamente el pueblo que se había mandado construir por parte de otros visitadores que habían ido al lugar en las décadas anteriores. Al parecer, las órdenes dadas en esta materia no se habían cumplido por razones desconocidas. Había algunas casas construidas, pero la mayoría de las cuadras y calles estaban a medio trazar y sin cercar. Algunas calles hacían parte del camino que iba de Tunja a Santafé y por allí circulaban muchos viajeros, de los cuales los indios se quejaron porque supuestamente recibían “molestias”, sobre todo porque sus cabalgaduras se comían las labranzas. El visitador observó la suciedad de las calles y ordenó entonces a los caciques y capitanes presentes que hicieran cercas de bahareques⁷ fuertes y que limpiaran y arreglaran los malos pasos que había o de lo contrario serían multados con 50 pesos de buen oro⁸.

Al encomendero se le ordenó que presentara los títulos de encomienda y otros documentos, pero se le prohibió permanecer en el lugar, para no intimidar a los posibles denunciantes en su contra. Se trababa de Gabriel de Limpias Feijoo, que además de ser encomendero ejercía el importante oficio de tesorero de la Real Audiencia, a quien se le había dado el repartimiento en 1590 por sus

6 AGN, *VC* 11, ff. 276 r.-277 v.

7 El bahareque es una técnica constructiva muy usada en Colombia, incluso en la actualidad, que consiste en fabricar paredes de barro con cañas entretejidas. Es un material barato y resistente, pero requiere un mantenimiento continuo. Adriana Rizo, Lisbeth Garay y Frank Monsalve Lizcano, “El bahareque y el adobe, como técnica constructiva sismo-resistente”, *Formación Estratégica* 3, n.º 1 (2021).

8 AGN, *VC* 11, f. 278 r. El “peso de oro” al que se refieren en estos documentos no es una unidad monetaria sino una unidad de peso o masa. El metal no estaba acuñado y se intercambiaba en polvo o en pequeños fragmentos que llamaban “tejuelos”. Un peso de oro equivale a 4,6 g. En este caso, 50 pesos equivalen a 130 g. También se tiene en cuenta su pureza, que se mide en quilates. La máxima pureza son 24 quilates, que significa 24/24 partes de oro o el 100%. El oro que circulaba en el Nuevo Reino de Granada por aquel entonces era llamado oro “bajo” o “corriente”, que tenía unos 13 quilates, es decir, 13/24 partes, o el 54,16% en oro y el resto en impurezas o metales de más bajo valor como el cobre. Pero las multas y otras transacciones oficiales solían contabilizarse en pesos “de buen oro”, que eran de 20 quilates (83,33% de pureza).

méritos y los de sus antepasados. Llevaba solamente tres años gozando de él y en el título constaba que eran tres grupos: Chocontá, Cupajita y Sutatenza. Como se verá más adelante, esto generó algo de confusión, ya que parecía que el cacique principal (o cacique mayor) era el de Chocontá, mientras que los otros dos podrían ser caciques de menor rango o capitanes de capitanías “mayores” o compuestas, que estaban subordinados al primero. Antes de Gabriel de Limpias, la encomienda había estado en manos de Andrés Vásquez de Molina y de su esposa, doña Catalina de Quintanilla, que la había heredado al enviudar. En 1590, cuando Limpias obtuvo el título, el cacique que se presentó en la ceremonia de toma de posesión se llamaba don Agustín, pero en realidad este era un capitán que actuaba como “gobernador” del cacicazgo debido a que el cacique legítimo, llamado don Pedro, era un hombre bastante anciano. Se procedió entonces a realizar la ceremonia de rigor. El alcalde de Santafé leyó el documento, tomó de la mano al cacique gobernador y lo entregó con solemnidad al nuevo encomendero. Al mismo tiempo, le quitó una manta fina que llevaba puesta y se la volvió a poner. El encomendero lo tomó de la mano, se paseó haciendo un círculo por el lugar donde estaban y le dio algunas órdenes, como cortar algunas hierbas, que el cacique cumplió con diligencia, como símbolo de que aceptaba a su nuevo amo.

En 1593 durante la visita de Ibarra, don Pedro Siramichegua o Hiramuchagua seguía siendo el cacique de Chocontá, y don Agustín, quien declaró ante las autoridades que era su sobrino y sucesor, de unos 46 años, seguía actuando como gobernador. Se aprecia que tanto la sucesión matrilineal como el uso de gobernadores cuando los caciques estaban impedidos por su edad, o por otras circunstancias para que ejercieran las funciones de mando, eran costumbres prehispánicas que aún se mantenían. Igualmente, la estructura del cacicazgo, con sus diferentes niveles de complejidad, aún reflejaba lo que se ha establecido para el momento de la conquista, y en esta medida Chocontá representa un buen ejemplo de esa complejidad. Al ser interrogado, don Pedro señaló que el cacicazgo estaba compuesto por un total de siete capitanías, con sus jefes o capitanes, y cinco de ellas constaban a su vez de varias “parcialidades”. A lo largo del texto nunca se usó esta palabra, pero debe ser lo que se ha denominado “uta” en otros lugares, como sinónimo de una capitanía de menor rango, sujeta a otra, y con un jefe o “principal” que parece ser el miembro masculino de mayor edad de ese grupo familiar. Aunque eran jefes reconocidos y así se anotaron en el censo, debían pagar tributo como cualquier indio común.

Por lo tanto, aunque se les reconocía un grado de autoridad sobre los miembros de su “parcialidad” o grupo familiar, esto no significaba un reconocimiento oficial de su nobleza, por lo menos por parte de las autoridades coloniales.

En la tabla 2 se puede ver la estructura del cacicazgo de Chocontá, que se desprende del censo realizado por el visitador.

Tabla 2. Estructura del cacicazgo de Chocontá en 1593

Capitanías o “cacicazgos”	Parcialidades (o utas)
1. Gacha	1. Gacha
	2. Yolata
	3. Cusquetiba
	4. Gauta
	5. Sutatamsa
2. Rascata o Nascata	
3. Yestiba o Estiba	1. Yestiba
	2. Cheguala
	3. Tebquecatiba
	4. Sivatam
4. Guansqueca o Suanequeca	1. Guansqueca
	2. Guesqueca
5. Boylaca	1. Boylaca
	2. Guaunatiba
	3. Guasqueca
6. Cupajita	1. Cupajita
	2. Guasqueca
	3. Boclaca
7. Hecaguy Cupajita	

Fuente: AGN, VC 11, 1-362.

En las siete capitanías se nota cierto orden jerárquico. Esto se expresa, según la costumbre de la época entre las autoridades españolas, en el mismo orden en que se registran en el expediente y se toman las declaraciones. Por lo general, las personas de más alto rango se presentan primero y luego se van anotando las que les siguen en jerarquía. Lo mismo con los grupos sociales. Se registraban primero los de más alto rango y así sucesivamente. También se puede establecer una distinción desde el punto de vista del tamaño. Hay unas más grandes y complejas que otras. Las que podríamos denominar “complejas” es porque tienen de dos a cinco parcialidades, pero las de Nascata y Hecaguy Cupajita solamente están compuestas por una. La capitanía de mayor prestigio y tamaño era, por lo tanto, la de Gacha, a la cual pertenecía el cacique. En algunas ocasiones, los jefes de capitanías compuestas como Cupajita o Boylaca se autodenominan “caciques” de esos grupos, dando a entender que la diferencia entre este tipo de capitanes y los caciques era mínima en la práctica.

Cada capitanía compuesta reproducía, a su vez, la estructura general del cacicazgo. Estaban formadas por varios grupos (las “parcialidades”), y en cada caso uno de ellos era de mayor jerarquía. El capitán de esa parcialidad actuaba como jefe de toda la capitanía. Por ejemplo, en la de Cupagita encontramos las parcialidades de Cupajita, Guasqueca y Boclaca, cada una con su propio jefe. El de Cupagita, sin embargo, se consideraba el jefe de toda la capitanía y era el único exento del pago de tributos, en su calidad de indio considerado noble o principal. Otros capitanes de parcialidades también estaban exentos de este pago, pero en todos esos casos era en razón de su edad, ya que superaban los 55 años, y no por su condición de jefes de parcialidades. En este caso, estaban clasificados dentro de la categoría de los “reservados”.

Otro dato interesante para tener en cuenta es que algunos de los jefes de parcialidad también ostentaban cargos de origen español como fiscales o alcaldes, pero eso no los eximía del pago de tributos. Por ejemplo, en la capitanía de Guasqueca, llamada también Suanequeca, el capitán era demasiado viejo y tenía un sobrino gobernador que también desempeñaba el oficio de alcalde del pueblo. En otro caso, el jefe de una parcialidad llamada también Guasqueca, pero sujeta a la capitanía de Cupagita, ejercía el oficio de fiscal. Tanto alcaldes como fiscales eran cargos de bajo rango, relacionados con el apoyo a las tareas de la evangelización y por lo general bajo las órdenes del cura doctrinero del lugar. Resulta curioso también que ciertos nombres se repitan: hay tres parcialidades llamadas Guasqueca y dos llamadas Cupajita.

Es posible que el nombre de la capitanía haya sido tomado del nombre de algún jefe actual o del pasado, o que la toponimia se repita, como sucede también con frecuencia.

El resultado del censo que hizo el visitador Ibarra arrojó la cifra de 707 indios “útiles tributarios”, es decir, varones entre los 17 y los 54 años que pagaban tributos. El resto de la población, que incluía los jefes, los ancianos, las mujeres y los niños era de 1782, para un total de 2549 habitantes en el lugar⁹. Eso significa que cada una de las siete capitanías mayores tenía un promedio de 101 tributarios y 364 personas en total. La relación entre los tributarios y el resto de la población era de 1 por cada 3,6, lo que indica unas familias relativamente pequeñas. Dicho de otro modo, la población masculina en edad de trabajar y de pagar tributos representaba el 27,7% del total, y por cada uno de ellos había casi tres personas más (2,6), entre niños, mujeres y ancianos. En seguida, el resultado del conteo realizado por Ibarra, persona por persona, fue cotejado con las listas que manejaba el corregidor de naturales, quien tenía el dato de 678 tributarios y 1753 personas clasificadas como “chusma”, como se denominaba a todos los demás, para un total de 2431 habitantes. Eso significaba una diferencia de 118 habitantes, dentro de los cuales faltaban 29 tributarios. Es muy posible que esta discrepancia fuera deliberada, ya que los corregidores, que eran los encargados de cobrar los tributos a los caciques, solían quedarse con la diferencia. Aunque también hay que tener en cuenta las migraciones, las muertes y otras contingencias muy frecuentes en la época. En todo caso, las autoridades no se preocupaban mucho por la exactitud del conteo de tributarios y se fijaron más en las cifras de los productos que entregaban y los servicios personales que rendían, ya que la cantidad de mantas (950) establecida se entregaba a nombre de todo el cacicazgo, con independencia de la cantidad de tributarios. Aunque en teoría el tributo se pagaba individualmente, aún se mantenía la costumbre de realizar un pago global.

Un hecho interesante sucedió durante el transcurso de la visita, que también arroja muchas luces sobre la forma en que funcionaba el cacicazgo. Como se ha dicho, don Pedro, el cacique principal, era un hombre ya bastante entrado en años y era el sucesor de don Alonso, que había muerto hacia 1573, unos veinte años antes. El 19 de julio fue interrogado y respondió normalmente a

9 AGN, VC 11, f. 131 r.

todo lo que le fue preguntado por el visitador a través del intérprete. El anciano parecía estar bien. Sin embargo, siete días después, el 26 de julio, el abogado defensor nombrado para la visita informó al oidor Ibarra que don Pedro había muerto inesperadamente. Había dejado viuda a una mujer llamada doña Juana, con quien se había casado por el rito católico y tenía varios hijos. Le manifestó su preocupación al visitador, porque decía que los caciques sucesores no solían ocuparse de la viuda y los hijos de su antecesor, lo cual era una “gran inhumanidad y digno de remedio”. Don Pedro había hecho un testamento y había dejado como albaceas a su sucesor y sobrino, don Agustín, junto con otro pariente llamado don Domingo. El visitador intervino entonces y dio la orden de que velaran por su bienestar y se aseguraran de que la voluntad del difunto se cumpliera frente a los hijos y la viuda. También se dio orden para que le hicieran bohíos a doña Juana y algunas labranzas para su sustento¹⁰. De esta manera, la mujer no quedaría desamparada al pasar el cacicazgo a manos del sobrino.

La muerte de don Pedro tuvo también otras consecuencias en el equilibrio de poder. Al parecer, la cohesión del cacicazgo de Chocontá no era muy fuerte, como parece ser la constante en todo el territorio muisca, y uno de los capitanes aprovechó la coyuntura para independizarse y armar un nuevo cacicazgo con por lo menos dos de las capitanías principales y sus parcialidades. Esto sucedió después de concluida la visita, cuando solo habían pasado algunos años. Lo sabemos porque en el expediente fueron archivados como anexos algunos documentos que datan de 1598, es decir, cinco años más tarde, que dan pistas sobre el conflicto que se desató. El primero es una petición de don Agustín, el sucesor de don Pedro, presentada en junio de ese año, en la cual se queja ante la Real Audiencia de que algunos capitanes “mañosos y ladinos” se habían alzado en su contra y le habían quitado parte de sus sujetos. Por supuesto, pedía que esto se remediara lo más pronto posible¹¹. La segunda era la petición del jefe de la facción que pretendía separarse. En ella se presentaba don Domingo, como un segundo cacique de Chocontá, jefe de la parte de Boylaca y Cupajita. Probablemente era el capitán de Boylaca y ahora pretendía formar su propio cacicazgo, elevándose al mismo rango que su antiguo cacique don Agustín¹². Lo que pretendía era que se le otorgara un mandamiento

10 AGN, *VC* 11, f. 250 r.

11 AGN, *VC* 11, f. 361 r.

12 AGN, *VC* 11, f. 362 r.

para que los indios le obedecieran y le dieran tributos, como le correspondía en su condición de nuevo cacique, y que se le entregara una capitanía que estaba en ese momento al mando de don Gonzalo Cupajita, argumentando que don Agustín la tenía usurpada. Lamentablemente, no sabemos en que terminó el asunto, debido a que no aparece cuál fue la decisión que tomó la Real Audiencia. Lo cierto es que este caso demuestra, una vez más, la fragilidad de los lazos políticos que unían a los cacicazgos muisca de finales del siglo xvi. Una situación que con toda seguridad se remonta a tiempos prehispánicos.

Otro motivo de conflicto que se presentó en el momento de la visita fue la negativa de los indios que vivían lejos del asentamiento a reubicarse en el pueblo¹³. Era muy difícil que abandonaran sus antiguos asentamientos y aceptaran congregarse, como lo pretendían las autoridades coloniales. También se supo de la existencia de pequeños grupos familiares que habían emigrado a otros lugares y que fueron reclamados por los caciques y capitanes, pero lo contrario también sucedía, y en Chocontá se encontraron varios residentes que pertenecían a cacicazgos vecinos. Por ejemplo, los caciques y encomenderos de Chocontá y Suesca se presentaron ante el visitador para que los indios que pertenecían a uno y otro sitio fueran enviados de regreso a su lugar de origen¹⁴. También se expidió una orden dirigida a los caciques y capitanes de lugares como Cucunubá, Lenguaque, Ubaté, Turmequé e Icabuco, donde el cacique don Pedro, antes de morir, había contado que vivía mucha gente emigrada de Chocontá. Cuando se hizo la lista, resultaron en promedio unos dos o tres indios emigrados a cada pueblo¹⁵.

Al parecer, un conflicto importante se estaba gestando con el vecino cacicazgo de Suesca. Según se dijo en una petición del defensor de naturales, durante varios años los caciques de ese lugar y Chocontá se habían peleado por la capitanía de Cupajita, cuyo capitán actual era don Fernando. En ese momento estaban poblados como a un cuarto de legua¹⁶, en el camino entre los dos pueblos. Ambos caciques pidieron al visitador que se les reconociera como

13 AGN, *VC* 11, f. 135 r.

14 AGN, *VC* 11, f. 217 r.

15 AGN, *VC* 11, f. 220 r.

16 Una legua equivalía en esta época a la distancia que un ser humano camina en una hora a una velocidad normal promedio. Tradicionalmente se considera que la legua castellana equivale aproximadamente a unos 5,572 km. Por lo tanto, un cuarto de legua sería 1,4 km.

señores de esta capitanía y pidieron indios individuales que decían pertenecer a uno y otro lado. Sin embargo, el visitador determinó que era mejor que la Real Audiencia se pronunciara sobre este asunto y por el momento suspendió la orden de que don Fernando y su gente se poblaran con los demás en Chocontá¹⁷. No sabemos cuál fue el desarrollo posterior de este asunto, pero todo indica que este tipo de migraciones se iban haciendo más frecuentes a medida que avanzaban los años.

AVANCES EN LA CRISTIANIZACIÓN EN EL CASO DE CHOCONTÁ

La visita de Ibarra permite también apreciar los avances que se habían logrado en el proceso de evangelización de estos cacicazgos muiscas del altiplano cundiboyacense, tomando el caso de Chocontá. Sabemos que en 1593 ya existía una modesta construcción que los lugareños llamaban iglesia y recordemos que fue usada para hacer en ella la plática del comienzo de la visita. Sin embargo, era un edificio que había sido construido de manera muy precaria, con aportes del encomendero y de la comunidad. Una de las tareas que todos los visitadores debían realizar era precisamente una inspección detallada, tanto del edificio como de los ornamentos que se usaban para realizar el culto divino y la forma en que los curas doctrineros realizaban esta tarea. El padre que en ese momento se encargaba de la doctrina era el fraile Antonio Ruiz de la orden de Santo Domingo y llevaba tres años de labores en el pueblo, como él mismo lo declaró¹⁸. El visitador, junto con las autoridades indígenas, el encomendero y el cura emprendió la inspección de la iglesia antes de proceder con el resto de las diligencias que tenía programadas.

La inspección mostró que su tamaño era insuficiente para las 2550 personas aproximadas que habitaban el pueblo, aunque era de un material relativamente resistente: tapias y adobes. Por lo tanto, se dio la orden de que en un plazo de cuatro meses, el encomendero se encargara de ampliarla hasta que alcanzara 77 pies de largo (unos 23 m). También se le debía agregar en la parte de atrás una capilla para que se acomodara el altar mayor. Todo debía ser

17 AGN, *VC* 11, f. 279 r.-v.

18 AGN, *VC* 11, f. 214 v.

de tapias y adobes, cubierto de tejas. El cacique debía aportar los trabajadores necesarios, que serían seleccionados por el corregidor¹⁹. El visitador revisó enseguida el inventario de los ornamentos y encontró que eran suficientes para las actividades del culto divino, pero no eran muy abundantes ni fastuosos²⁰. Además del cáliz de plata y otros utensilios, había un misal romano y algunas imágenes. Por ejemplo, dos lienzos de Nuestra Señora puestos en el altar mayor. El uno guarnecido en madera, pintado al óleo y el otro solamente en lienzo. También un cielo hecho de manta con guarnición de madera, puesto encima del altar. Las pinturas que usaban mantas de algodón tejidas con técnicas de origen prehispánico eran frecuentes en muchos lugares de la región por la misma época, como lo han demostrado las investigaciones recientes de historiadores del arte como Laura Vargas²¹. Era un soporte pictórico barato y fácil de conseguir. En el altar de la izquierda se destacaba un crucifijo grande de madera de bulto, que luego se averiguó que pertenecía a una cofradía de la Veracruz que mantenían los indios y que había sido mandado a hacer por ellos. Según el cacique don Pedro, les había costado 180 pesos de oro corriente, que habían recogido entre todos²². Estaba cubierto con un velo negro. A la derecha del altar se encontraron tres imágenes de papel, puestas en la pared. Esta opción era también frecuente en la región, donde circulaban muchas estampas religiosas en papel²³. También tres mantas pintadas en el altar, la pared y el cielo. Había frontales de mangas de manta, andas y mantas para enterrar a los muertos y unas andas en que cargaban el crucifijo durante las procesiones. El padre llevaba varios libros en que anotaba a los que se aplicaban los sacramentos y otros asuntos. El cuidado con que llevaba estos libros fue motivo de elogios por parte del visitador. Sin embargo, se le reprochó el no tener libros de defunciones y se le encargó que lo hiciera. También que debía decir la doctrina cada domingo o por lo menos cada quince días, porque al parecer dejaba pasar demasiado tiempo entre una sesión y otra²⁴.

19 AGN, *VC* 11, ff. 274 r.-275 r.

20 AGN, *VC* 11, f. 215 r.-v.

21 Laura Vargas, "De Nencatacoa a San Lucas: mantas muiscas de algodón como soporte pictórico en el Nuevo Reino de Granada", *Ucoarte. Revista de Teoría e Historia del Arte* 4 (2015).

22 AGN, *VC* 11, f. 142 v.

23 Laura Vargas, "Aspectos generales de la estampa en el Nuevo Reino de Granada (siglo xvi-principios del siglo xix)", *Fronteras de la Historia* 14, n.º 2 (2009).

24 AGN, *VC* 11, f. 132 r.

Las actividades desarrolladas por el doctrinero fueron descritas por el abogado defensor de la visita y por los mismos indios, que incluso se quejaron en varias oportunidades de algunas irregularidades que parecían ser frecuentes en toda la región en aquella época. El defensor, por ejemplo, contó que existía la costumbre de que los niños asistieran a la doctrina durante mucho más tiempo que el necesario para que aprendieran a rezar, incluso hasta que estaban en edad de casarse, ya que los curas aprovechaban para tenerlos como sirvientes durante todos esos años. Por lo tanto, pidió que se diera la orden de que solamente estuvieran el tiempo justo para aprender el catecismo. Los niños de más de doce años deberían ayudar a sus padres en las labranzas, así como aprender a hilar, tejer y pintar. Pero si se mantenían en la doctrina no podrían ser entrenados en estas labores y “ver de sus casas” cuando se casaran. Según el defensor, las niñas corrían peligros adicionales, como el ser “estupradas” por los muchachos o por los viajeros que circulaban por el lugar, cuando iban al campo a buscar leña. También denunció que los doctrineros no enterraban en la iglesia a los indios pobres cristianos, por no tener suficiente dinero para pagar la sepultura y todos los ritos necesarios para el entierro. A los más ricos se les permitía enterrarse cerca del altar mayor, pero los pobres tenían que hacerlo fuera del recinto. Por lo tanto, pidió que les recordara a los curas que la iglesia era para todos los bautizados, sin importar si eran ricos o pobres²⁵.

Por su parte, el cacique don Pedro y los capitanes del pueblo contaron que tenían curas doctrineros desde hacía unos cuarenta años, es decir, más o menos desde 1553²⁶. Recordemos que la conquista se inició en 1537 y las primeras encomiendas se entregaron hacia 1539. De manera que pasó mucho más de una década antes de que algún sacerdote hiciera presencia física más o menos constante en el lugar. Curiosamente, don Pedro manifestó que no sabía ni cómo se llamaba el padre que estaba desde hacía dos años en el lugar, lo que da a entender la poca atención que le prestaba. Solamente sabía que era un fraile de la orden de Santo Domingo. Contó también que hacía unos treinta años, durante la visita del oidor Tomás López en 1560, les mandaron hacer una iglesia del otro lado del río, en el sitio viejo, y la hicieron²⁷. Pero luego, hacia 1570, fueron poblados en otro lugar y construyeron un nuevo templo, de tapia y paja, para el

25 AGN, *VC* 11, ff. 32 r.-33 v.

26 AGN, *VC* 11, f. 142 v.-143 r.

27 Probablemente se refería al río Bogotá, que pasa cerca del actual municipio de Chocontá.

cual en ese momento estaban fabricando tejas. En ese entonces tenían campana y varios ornamentos con los cuales hacían todas las ceremonias de manera más o menos decorosa. Algunos los había costeadado la comunidad y otros habían sido comprados por el encomendero. Luego añadió con orgullo que hacía unos ocho meses, es decir, a finales de 1592, todos los indios habían reunido dinero para comprar un “Santo Crucifijo” que les costó 180 pesos de oro corriente. Esto equivale a unos 828 gramos de oro de 13 quilates, lo cual era una cantidad muy importante, teniendo en cuenta que era el valor de unas 120 mantas de algodón. También habló de la cofradía que tenían, pero aclaró que él, “por ser antiguo”, no había podido comprender bien las oraciones, aunque tenía toda la intención y voluntad de ser un buen cristiano. Según él, todos los capitanes e indios sabían rezar y eran buenos cristianos, salvo los muy viejos, a quienes les costaba trabajo aprender las oraciones. Todos los niños iban a la doctrina y el padre se las rezaba los días de fiesta. La permanencia de estos niños en la catequesis se daba hasta que alcanzaban la edad de pagar “demora”²⁸.

Cuando se le preguntó por los cobros indebidos que hacían los doctrieneros, contó que los padres no pedían nada por confesar y bautizar, pero que los indios de su voluntad les daban algunas gallinas. Alguna vez había visto que un clérigo que decían que era mulato y portugués les cobraba por casar, velar y enterrar 3 pesos corrientes a cada uno. Los demás sacerdotes cobraban 1,5 pesos de oro corriente, o una manta, que era su equivalente. No sabía si algún padre se había quedado con bienes de los indios que hubieran muerto. Al doctrienero actual solían darle los viernes de cada semana: dos cargas de maíz, cuatro pollos

28 La palabra “demora” es sinónimo de tributo. En la documentación de la época en el Nuevo Reino de Granada se usan las dos expresiones como equivalentes. Se ignoran las razones por las cuales esta palabra terminó usándose de este modo, pero al parecer tiene que ver con el uso que se le daba en el contexto de la mita peruana. Según el diccionario de la Real Academia Española de 1732, una “demora” era equivalente a ocho meses, y la expresión empezó a usarse de este modo, porque era el tiempo que debían permanecer los indios mitayos trabajando en las minas de plata. Al comienzo eran seis meses, pero esto se amplió a ocho. Teniendo en cuenta que en el Nuevo Reino de Granada se pagaban los tributos a los encomenderos cada seis meses, en el día de San Juan (24 de junio) y el de Navidad (25 de diciembre), resulta muy probable que la costumbre de llamar “demora” al tributo se deba a la periodicidad semestral que tenía en el siglo XVI. En este caso una demora todavía equivalía a un periodo de seis meses y por extensión se llamó así a los tributos. Véase Real Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua* [...]. *Compuesto por la Real Academia Española*, tomo 3 (Imprenta de la Real Academia Española, por los herederos de Francisco del Hierro, 1732), 68.

o gallinas y veinte huevos. Desde hacía un año los capitanes don Domingo y don Agustín le habían dicho al padre que no estaban obligados a darle tanto como le daban antes, y desde entonces no le daban sino una carga de maíz, dos gallinas y los veinte huevos. También era costumbre que los doctrineros usaran a los niños que iban a la doctrina para ir a buscar hierba para sus caballos en las mañanas y en las tardes. Todos los curas habían tenido dos o tres cabalgaduras. Algunos, como un tal fray Tomás, que en ese momento estaba en Guasca, habían obligado también a los indios mayores a llevarles hierba para sus caballos, junto con huevos, turmas, maíz y otras cosas, pero aclaró que el padre actual no se los pedía. En general, todos habían dejado ir a los muchachos a trabajar con sus padres, cuando estos los necesitaban. Finalmente, don Pedro reiteró que aunque él era “chontal”, es decir, que no sabía hablar español y todavía conservaba algunas costumbres antiguas, todos en el pueblo eran cristianos y vivían conforme a la ley evangélica sin hacer los ritos y ceremonias que acostumbraban antes. Tampoco tenían santuarios porque habían sido sacados y destruidos por muchos jueces que habían estado allá.

Los capitanes e indios principales que se interrogaron a lo largo de la visita reiteraron esta descripción de lo que era la labor de los doctrineros realizada por don Pedro. Solamente agregaron algunos detalles adicionales. Por ejemplo, don Pedro Thenaquebguya, capitán de Gacha y sobrino del cacique, agregó que hacía unos veinte años, en 1573, los indios hacían las ceremonias que se les preguntaron, pero había venido el arzobispo y otros jueces y desde entonces habían abandonado estas costumbres. Hizo énfasis en que ahora eran cristianos y por eso habían contratado la fabricación del Cristo que estaba en la iglesia²⁹. Don Domingo, cacique o capitán de Boylaca, insistió también en la hechura del Cristo y la organización de la cofradía de la Santa Veracruz para demostrar que era cristiano, con estas palabras:

... ahora todos viven como cristianos y como tales han comprado la hechura de un Cristo, como tiene dicho en las preguntas antes de esta, y tienen su cofradía de la Santa Veracruz y compran ornamentos y hacen en esto lo que son obligados, no usando de lo que antiguamente usaban, antes lo aborrecen y aman a Dios nuestro señor, como tales cristianos...³⁰

29 AGN, *VC* 11, ff. 154 v.-158 v.

30 AGN, *VC* 11, f. 177 v.

Al parecer, la cofradía ya se había convertido en una institución importante dentro de la vida del pueblo, aunque las declaraciones citadas no resultan muy convincentes en cuanto al abandono de los antiguos ritos y creencias, teniendo en cuenta lo que estos mismos caciques y capitanes reconocieron en cuanto a no saber la lengua castellana ni saber las oraciones básicas del catecismo todavía. Pero no hay motivo para dudar de que su propósito de aprender la nueva religión era sincero, evidenciado en el énfasis que hicieron en el respeto a los curas doctrineros, el esmero con que cuidaban la iglesia, el esfuerzo por comprar ornamentos lujosos para la realización de los rituales de la mejor manera posible y el establecimiento de instituciones como la cofradía, que a la larga resultaron fundamentales en la evangelización de toda la América española³¹.

Esto se evidencia por algunos detalles, como la petición que hicieron el prioste y los mayordomos indígenas de la Cofradía de la Santa Veracruz, don Andrés y don Alonso. En un memorial, contaron que cuando se había instituido, habían acordado dejar un pedazo de tierra de 2,5 fanegas de sembradura de maíz llamado Muscuta para obtener algunas rentas. Todos los años lo habían cultivado, pero ese año habían cambiado la sementera a otra parte que no era tan buena ni con el tamaño referido, lo que había causado un gran daño a los ingresos de la cofradía. Por lo tanto, pidieron que ordenaran a los capitanes y caciques que volvieran a hacer la sementera en el lugar apropiado³². El visitador acogió la petición, con el fin de que la cofradía fuera en aumento y que los cofrades pudieran pagar fácilmente la limosna al sacerdote que decía las misas. Además, mandó que todo lo que se sembrara y cultivara en estas tierras de comunidad fuera propiedad de la hermandad³³.

LOS CAMBIOS EN LA TRIBUTACIÓN

Los tributos que los indios de la encomienda de Chocontá debían pagar a sus encomenderos habían sido tasados por primera vez por el oidor Francisco Briceño y el arzobispo fray Juan de los Barrios en enero de 1555, es decir, casi

31 María Lucía Sotomayor, "Reconstrucción social y reorganización política en los pueblos de indios, siglo XVIII. El caso de las cofradías" (tesis de maestría en Historia, Universidad Nacional de Colombia, 2002).

32 AGN, *VC* 11, f. 265 r.

33 AGN, *VC* 11, f. 266 r.-v.

cuarenta años antes, cuando el encomendero era Andrés de Molina. Los documentos donde constaba esta diligencia habían sido conservados en los archivos de los escribanos de visita de la Real Audiencia de Santafé y fueron copiados en el expediente de la visita en curso³⁴. Gracias a eso tenemos los datos exactos, ya que las autoridades indígenas locales no tenían una idea clara de lo que se había fijado en esa ocasión y solamente dieron datos aproximados. Al parecer, una cosa era lo que se establecía en los papeles y otra lo que se había venido cobrando en la práctica durante las últimas décadas, fruto de negociaciones entre el encomendero y sus sujetos. Lo cierto es que según la tasa de 1555, se debía pagar colectivamente en cada año lo siguiente:

- 3 pesas de 200 pesos de oro de 7 quilates, es decir 600 pesos (2760 g).
- 150 mantas de algodón, 100 “buenas” y 50 “ruines”, de 2 varas y sesma³⁵.
- Una labranza de turmas de 4 fanegas de sembradura en la tierra que les diera el encomendero³⁶.
- Una labranza de maíz de 8 fanegas de sembradura en el pueblo³⁷.
- Una labranza de trigo de 15 fanegas de sembradura en el pueblo³⁸.
- Una labranza de cebada de 25 fanegas de sembradura en el pueblo³⁹.
- Una labranza de maíz de 10 fanegas de sembradura en la estancia de la ciudad de Santafé⁴⁰. El encomendero debía proporcionar las semillas y

34 AGN, *VC* 11, ff. 13 r.-19 v.

35 Las mantas “buenas” eran las de mejor calidad y pintadas. Las “ruines” eran de menor calidad y sin pintar. También eran conocidas como *chingamanales* o *chingas*. En cuanto a la medida, se debe tener en cuenta que la vara castellana de la época equivale a unos 83,5 cm actuales, y la sesma es la sexta parte (13,9 cm). Por lo tanto, las mantas debían tener una medida siempre aproximada, de 1,81 m por cada lado.

36 Una “fanega de sembradura” es una medida de área variable. Es la cantidad de tierra necesaria para sembrar una fanega de grano o cualquier otro producto, que a su vez es una medida de capacidad. La fanega como medida de capacidad equivalía a un recipiente de unos 55,5 litros actuales. De manera que lo que aquí se quiere decir es que se debe hacer una labranza en un terreno donde se puedan sembrar 4 fanegas (4 recipientes que sumarían un total de 222 litros) de turmas (papas o patatas). Teniendo en cuenta que un litro equivale a 1000 cm³, cada recipiente tendría 55 500 cc, para un total de 222 000 cc o 0,22 m³. Con base en estos datos se puede calcular cuánto grano se esperaba obtener en cada cosecha en condiciones normales promedio, de acuerdo con el rendimiento de la tierra por unidad de medida. Sin embargo, es algo que se deja para futuros investigadores.

37 Sería la cantidad de tierra necesaria para sembrar el maíz que cabe en ocho recipientes de 55,5 litros. Haciendo los cálculos con los datos que se han mencionado serían 0,44 m³.

38 Sería la cantidad de tierra necesaria para sembrar 0,83 m³ de granos de trigo.

39 Sería la cantidad de tierra necesaria para sembrar 1,38 m³ de granos de cebada.

40 Sería la cantidad de tierra necesaria para sembrar 0,55 m³ de granos de maíz.

los indios debían sembrarlas, recoger las cosechas y llevar el producto a la casa de su amo.

- 8 maderos estantes, 80 estantillos y 20 varas para construir una casa.
- 4 indios para que trabajaran de pastores en su tierra.
- 4 para que trabajaran como gañanes. El encomendero se encargaría de arar la tierra con bueyes o mulas. A todos se les daría de comer y vestir con ropa de la tierra.
- 3 venados al mes.
- Cada día se debían dar 8 cargas de leña y 6 de hierba, de vara y tres cuartas de ancho, medidas con la vara de la ciudad (1,46 m)⁴¹.
- Cada día se debían dar ocho indios “ordinarios” para servir a su amo en la ciudad de Santafé y para ir a otras partes. Debían servir “por sus lunas”, es decir, en turnos de una luna (un mes), de forma rotativa.
- La tasa incluía también algunas cosas para el cura doctrinero:
- 4 fanegas de maíz al mes⁴².
- 10 aves a la semana: 5 hembras y 5 machos.
- Los días que no eran de carne darían 12 huevos y pescado.
- Un cantarillo de chicha⁴³ al día.
- Leña para quemar.
- Hierba para su cabalgadura, en caso de que la tuviera.
- En la época de Cuaresma⁴⁴ no debían darle gallinas, sino huevos y pescado. Y esto solamente durante el tiempo en que estuviera presente trabajando en el pueblo.

Este documento resulta particularmente interesante, no solo por los datos que contiene acerca de la primera tasación conocida de este pueblo, sino por la reacción que tuvieron las autoridades indígenas cuando se les dio a

41 Una de las funciones del cabildo de Santafé era conservar la “vara de la ciudad”, que era el patrón con respecto al cual se establecían las medidas de longitud. Asumimos que medía unos 83,5 cm, como la vara de Burgos o vara castellana. Además, la vara se divide en cuatro “cuartas”. Cada cuarta serían 20,8 cm.

42 Es decir, la cantidad de grano que ocupa el volumen de un recipiente de 222 litros o 0,22 m³, debido a que en este caso se refiere a una medida de capacidad.

43 La chicha es una bebida fermentada hecha con maíz.

44 La época de Cuaresma son los 40 días que preceden al Jueves Santo en el calendario ritual católico.

conocer. El 4 de marzo de 1555, cuando se le estaba notificando la tasación al cacique y se le estaba explicando lo de las pesas de oro, sucedió algo muy curioso. Empezó a decir en su lengua “manta, manta, manta” y el trámite se tuvo que interrumpir. Entonces, el intérprete le preguntó qué pasaba y dijo que ellos no tenían oro y preferían dar mantas en su lugar. El licenciado Briceño, tras consultar con el arzobispo y hacer algunas cuentas, accedió a su petición y le ordenó que diera 850 mantas adicionales en lugar de los 600 pesos de oro que se le había dicho al comienzo, de manera que la cantidad final de mantas fuera de 1000. Se estimó que cada manta tenía entonces un valor de 1,41 pesos de 7 quilates, equivalentes a 0,76 de 13 quilates o 0,49 de 20 quilates. Con esto el cacique manifestó que quedaba muy contento. La insistencia en no entregar oro como parte del tributo y cambiarlo por mantas fue algo frecuente en los pueblos indígenas del altiplano por aquel entonces. Casi siempre se llegó al mismo arreglo y se procuró establecer una equivalencia entre oro y mantas que favoreciera a los indígenas, pero también podía suceder lo contrario, de acuerdo con las circunstancias de cada negociación. No siempre esto quedaba formalmente consignado en las tasas, sino que fueron acuerdos particulares entre los caciques y los encomenderos que solamente se daban a conocer durante las visitas o cuando se presentaba algún desacuerdo. Las razones para insistir en esto eran principalmente dos, desde el punto de vista de los indios. En primer lugar, la mercancía dinero que solían usar en tiempos prehispánicos como medida de valor y medio de pago, en las pocas circunstancias en que se hacía este tipo de transacciones eran las mantas del algodón⁴⁵. El oro, como mercancía, era muy poco usado para esta función. Junto con los textiles, que eran los más frecuentes, también se usaban como dinero la sal, el maíz, la coca, las esmeraldas, la alfarería y otros productos. La segunda razón era práctica. Los grupos del altiplano no producían el oro de manera directa, sino que solían obtenerlo por intercambio con grupos de otras tierras, a cambio de mantas, algodón, sal y otros productos. Era menos complicado para ellos ofrecer lo que producían sin necesidad de ir a conseguirlo en los mercados.

45 Un estudio bastante completo sobre la importancia de las mantas en la tributación y como mercancía en la sociedad colonial es el de Claudia Vanegas, “Los textiles indígenas en la época colonial. Tributo, comercio e intercambio de mantas de algodón en los Andes centrales neogranadinos, siglos XVI y XVII”, *Historia y Sociedad* 35 (2018).

Pero en seguida los indios pidieron otra modificación de la tasa. El cacique contó que unos años antes, en 1551, se había hecho otra visita al cacicazgo de Chocontá con el objetivo de realizar un censo de la población tributaria, pero no se había contado como sujeto suyo al “principal” llamado Ruagabaya y a toda su gente, porque en ese entonces estaban sirviendo al cacique de Suesca y había “debate” entre los dos caciques. El oidor Briceño acogió la petición y ordenó que este indio principal y sus sujetos se le devolvieran al cacique de Chocontá y a su encomendero. Con la adición de esta capitanía se reajustaron los tributos, que finalmente quedaron de la siguiente manera, y fueron informados a los indios el 7 de marzo de 1555:

- Se agregaron 100 mantas buenas para un total de 1100.
- Se agregó una labranza de maíz de 6 fanegas de sembradura en su tierra. Esto significó entonces que en total debían hacer una labranza de 14 fanegas de sembradura de este grano⁴⁶.
- Se agregaron otros 4 indios para pastores o gañanes en su tierra.
- Se agregaron 2 indios ordinarios para el servicio.
- Se agregaron 1 estante, 10 estantillos y 20 varas para construir una casa.
- Se agregaron 2 cargas de hierba y 2 de leña.

La siguiente tasación que se encuentra registrada en la visita que venimos analizando fue establecida por la Real Audiencia el 2 de agosto de 1564⁴⁷. En esa ocasión se determinó que debido a la disminución de la población que había sufrido el pueblo de Chocontá desde 1555, los tributos anuales que debían dar a partir de ese momento eran los siguientes:

- Novecientas cincuenta mantas buenas de algodón de dos varas y sesma.
- Una sementera de 14 fanegas de sembradura de maíz y 30 de trigo. Se les darían bueyes, rejas y todo el aderezo necesario. Las harían en su pueblo o en las estancias de la ciudad de Santafé, con tal de que no fueran a más de 2 leguas del pueblo. Poco después se reajustaron un poco las cantidades de tierras cultivadas. La sementera de trigo sería de 40 fanegas de sembradura y la de maíz de 15.

46 Sería la cantidad de tierra necesaria para sembrar 0,77 m³ de granos de maíz.

47 AGN, *VC* 11, f. 21 r.

- En el tiempo que se ocuparan en el trabajo les darían de comer media fanega de maíz para cada 25 indios al día, conforme a una ordenanza que trataba ese tema.
- Doce indios para el servicio de casa.
- Seis pastores.
- Cuatro gañanes “a soldada”, es decir, pagándoles un salario, tomados de los indios pobres, huérfanos, miserables y menos necesarios del repartimiento.

Esta era, por lo tanto, la tasa vigente en el momento de la visita de 1593 que se viene analizando y había sido establecida casi treinta años antes. Pero resultó bastante claro que no se estaba cumpliendo, por diversas razones, y había muchos conflictos en torno a las cifras y las deudas pendientes. En una petición presentada por el defensor se dijo que el encomendero Andrés de Molina había sido obligado a restituir 500 pesos cobrados indebidamente a lo largo de su vida a los indios de su repartimiento y los había dejado anotados en su testamento de 1583, pero hasta el momento no habían recibido ningún pago. También faltaban por entregar 4 pesos que se le debían a los gañanes desde aquel entonces. El visitador Ibarra aceptó la petición y ordenó a los herederos de Molina que pagaran todas las deudas pendientes⁴⁸.

El cacique don Pedro en sus declaraciones amplió un poco este tema y contó el modo en que se venía manejando el tema de los tributos⁴⁹. Aclaró que lo que se estaba pagando de demora eran mantas de algodón “de la marca”⁵⁰, aunque no tenía claro qué era lo que estaba anotado en los documentos de la tasación vigente. Las hilaban y tejían en el pueblo porque lo sabían hacer muy bien, declaró con orgullo. El algodón no lo producían en su tierra y lo tenían que ir a “comprar” o intercambiar a varios lugares como Suta, Tenza, Muzo, Suesca y Machetá. Aseguró que en ese repartimiento no había más frutos ni otras cosas de qué poder pagar mejor su demora. Los “tratos y granjerías” que tenían, es decir, los productos que usaban en sus intercambios para obtener a cambio el algodón de las mantas y otras cosas que necesitaban eran: maíz,

48 AGN, VC 11, f. 23 r.

49 AGN, VC 11, ff. 145 r.-149 r.

50 Las mantas “de la marca” son las que tienen las medidas oficiales establecidas, es decir, 2 varas y sesma (1,81 m) de largo y ancho.

turmas, “cubias”⁵¹, aves y ganado menor. También comerciaban con las mantas que tejían, aunque no producían la materia prima. Luego agregó algo especialmente curioso, que remite a las razones por las cuales habían comprado el Cristo mencionado en el apartado anterior:

... los años pasados cogían muy poco maíz porque se les helaban los más de los años y que después que trujeron a esta iglesia el Cristo que dicho tiene no se han helado los dichos maíces, de donde confían en Dios nuestro señor les dará mucho maíz y otros frutos para su sustento y granjerías...⁵²

El cacique recordaba que la demora que pagaban desde la visita de Villafañe (1564), cuando era encomendero Andrés Vásquez de Molina, era de 480 mantas de algodón de la marca en San Juan y otras tantas en Navidad, para un total de 960 al año. Según él, llevaban unos treinta años dando estas cantidades, pero insistió en que no sabía qué era lo que estaba mandado en la tasa. Pero desde hacía unos seis años (c. 1587), debido a que hubo una gran epidemia de viruelas en la que murieron muchos indios y otros huyeron del pueblo, se habían visto muy “agraviados” por este pago y les costaba mucho trabajo cumplir con lo mandado. Por lo tanto, pedía que se rebajaran los tributos para que pudieran pagarlos sin problemas.

El método que usaban en ese lugar para recaudar la demora, era que los caciques, sus antecesores, ordenaban a los capitanes reunir lo que cada capitania estaba obligada a pagar y lo llevaban todo a su cercado. Luego se la llevaban al encomendero. Si no estaba en ese pueblo, tenían que llevarle todo a su casa en la ciudad de Santafé. Don Pedro contó que él venía haciendo lo mismo que sus antecesores, pero después de que un tal don Domingo era capitán de los indios de Boylaca y Cupajita, había desconocido su autoridad y las demoras que cobraba no se las remitía a él, sino que las daba al corregidor para mandarlas al encomendero. Como norma general, cada capitán debía pagar la demora según la cantidad de indios que tenía. De manera que el “agravio” que recibían

51 Las “cubias” o cubios son tubérculos conocidos en los países andinos también con el nombre de mashua o papa amarga. Su nombre científico es *Tropaeolum tuberosum*. Es un cultivo propio de tierra fría, bastante resistente, nutritivo y fácil de sembrar. Sigue siendo una planta bastante consumida en la actualidad en toda la región. Véase <https://muysca.cubun.org/MU/cubio>.

52 AGN, VC 11, f. 145 v.

cuando se hacían cobros excesivos no era a una persona en particular, sino a toda la comunidad. Todos juntos padecían el agravio. Don Pedro reiteró que se sentían muy agraviados porque al morir Andrés Vásquez de Molina las autoridades habían mandado restituir a los indios cierta cantidad de oro consignada en su testamento por los muchos servicios que le habían hecho en su vida sin pagarles, pero aún no habían recibido ni un peso.

Sobre los cultivos dijo que ignoraba en qué cantidad estaban tasados. Después de que Molina había entrado al lugar como encomendero, hacía más de cuarenta años, durante unos diez u once años había ordenado que todos los indios del repartimiento le fueran a hacer una labranza de maíz y trigo, pero no sabía cuántas fanegas habían sido. Recordó que iban a una estancia cerca de un sitio llamado La Serrezuela, junto a Santafé, y a otra que llamaban del Arzobispo, donde trabajaron durante los once años. La labranza de maíz la hacían con palas “a fuerza de brazos” y la de trigo la araban con bueyes. Ellos “desterronaban” la tierra y cubrían el trigo que se sembraba. En estas estancias permanecían durante un mes y gastaban otros ocho días en ir y venir. Cuando era tiempo de coger el trigo iban a segarlo y trillarlo con palos a fuerza de brazos. En esto se ocupaban durante unos 38 días. Luego, cuando murió el licenciado Briceño, “que Dios haya en gloria”, la Real Audiencia proveyó que no acudieran más a este trabajo por ser muy lejos. Esto se cumplió mientras vivían Molina y doña Catalina de Quintanilla, su esposa. Pero desde hacía cuatro años (1589) venían haciendo dos labranzas de diez fanegas de maíz en el repartimiento. La primera en un sitio llamado Aunaca, en la otra banda del río, y la otra hacia el camino de Tunja en un sitio que llamaban Muscuta. Las hacían con palas a fuerza de brazos. También hicieron otra labranza de trigo junto al pueblo y no sabía de cuántas fanegas, durante todos los años en que vivió Molina y después de muerto a su mujer, con la ayuda de algunos gañanes que tenía. Los indios desterronaban y cubrían el trigo que sembraban y lo segaban y trillaban cada año con palos a fuerza de brazos. También le beneficiaban cada año otra labranza de trigo en el sitio que llamaban Chingasie, de la misma forma. Nunca les pagaron nada, porque les decían que estaban obligados a hacerlo, y esto le causaba mucho perjuicio a los que no tenían mujeres, porque no podían cultivar sus propias labranzas. Desde que era encomendero Gabriel de Limpias, hacía tres años, le habían hecho dos labranzas de maíz. La una el año anterior y la otra estaba sembrada en ese momento. Las habían hecho cerca del pueblo en Muesqueta y los indios que trabajaban en ella le habían contado

que en cada labranza sembraban cada año quince “medias” de maíz. Además, le habían hecho en su estancia, a media legua del pueblo, una labranza de trigo, arando con bueyes y con la ayuda de sus gañanes y también habían segado lo que tenía. Por el trabajo de segar les habían dado cuatro vacas.

Don Pedro habló también de los tributos que le daban a él como cacique, lo cual es un dato bastante interesante⁵³. Antes de esta visita no se había preguntado por este asunto a los caciques de la región de manera sistemática y lo que se tiene son datos sueltos e imprecisos. Esta es una de las pocas veces en que un jefe, que incluso seguía siendo el mismo que estaba en el momento de la conquista, nos brinda información al respecto. El cacique empezó contando que estaba casado con doña Juana y que tanto él como los capitanes tenían indias “viejas y mozas” que les servían para hacer chicha, bollos y guisar de comer “por estar obligado cada uno a dar de comer y beber a su gente”. De otra manera, sería imposible cumplir con las obligaciones que su oficio exigía. De este modo, declaró tener unas seis o siete indias en su cercado. Unas vivían allí y dormían en la cocina. Otras iban a trabajar cada día y regresaban a sus casas. Ninguna era pariente suya y aclaró que no “trataba carnalmente” con ellas. Los capitanes tampoco lo hacían, porque de lo contrario los castigaba. La insistencia del cacique en este punto tenía que ver con la sospecha que siempre tuvieron las autoridades coloniales sobre la persistencia de la costumbre prehispánica de la poligamia, encubierta ahora bajo la excusa de la necesidad de tener mujeres para el servicio doméstico y ocuparse de otras tareas como tejer o fabricar chicha, para que los jefes indígenas pudieran seguir siendo vistos como anfitriones generosos y hospitalarios.

Don Pedro declaró en seguida que se acordaba de que “en tiempos de su infidelidad”, había visto a los capitanes e indios pagar tributos a sus caciques antepasados⁵⁴. La costumbre era que los pagos se hacían en los momentos en que les hacían las labranzas. Cada capitán solía dar seis o siete mantas buenas de algodón y un “tejuelo” de oro de 9 o 10 pesos. Los capitanes tributaban “conforme a su posible, unos más y otros menos”, por el rango que tenían.

53 AGN, VC 11, ff. 144 r.-145 v.

54 Recordemos que don Pedro era un hombre bastante viejo, que murió pocos días después de rendir esta declaración en 1593. Si en el momento de la visita tenía unos setenta años, en 1537, cuando llegaron los europeos, debía ser un adolescente de unos catorce años. Su infancia había transcurrido entonces en lo que llamó “los tiempos de su infidelidad”, cuando el sistema político prehispánico todavía funcionaba sin interferencias extranjeras.

En cuanto a la gente del común, cada indio adulto, individualmente, daba una manta buena, cuando tenía la posibilidad de hacerlo. De lo contrario apenas daba una manta “chinga”. Esa era la costumbre y lo que se usaba antes de que vinieran los españoles. Fuera de contribuir con estos bienes a sus caciques, las gentes estaban obligadas a hacerles sus labranzas, construir y mantener en buen estado los bohíos y cercados y muchas otras cosas que les mandaban. Eso era lo que pagaban los capitanes e indios a su antecesor, el cacique don Alonso, que era quien gobernaba cuando llegaron los españoles. En los años siguientes siguieron dándole lo mismo. Pero desde la muerte de don Alonso, unos veinte años antes, las cosas habían cambiado. Ahora le pagaban muy poco tributo, en comparación con lo que recibían sus antecesores. Cada capitán le daba ahora solamente una manta ordinaria cada año o medio peso de oro corriente. Lo más grave era que ninguno de sus sujetos le había pagado tributo hasta el momento. Únicamente le hacían una o dos labranzas de maíz cada año, pero no sabía cuántas fanegas eran. Ese mismo año no le habían hecho la labranza “tan cumplida” como en otras ocasiones y se quejó de que ya no lo respetaban como antes lo hacían, “[...] lo cual entiende este testigo, es porque tienen que acudir a pagar demoras y otros servicios”. Además, jamás le habían hecho casa ni cercado durante los veinte años que llevaba como cacique, porque el que tenía en ese momento, donde vivía actualmente, era el de don Alonso. Por último, reiteró que nunca había cometido abusos con sus indios ni les había pedido nada más de lo debido, salvo cuando iba a Santafé y pedía a los capitanes que costearan los gastos del viaje.

El capitán de Gacha, don Pedro Thenaquebguya, sobrino del cacique, añadió algunos detalles a esta información⁵⁵. Dijo tener también algunas indias que les servían haciendo chicha y cocinando bollos, porque estaba obligado a hacerlo. Ellas también hilaban algodón y trabajaban en las labranzas. Había oído decir que “en tiempos de su infidelidad” y hasta que murió don Alonso, cada capitán pagaba de tributo seis o siete mantas y un tejuelo de oro bajo de 9 o 10 pesos y cada indio del común medio peso. Otros daban una manta buena y otros una “chinga”, de acuerdo con sus posibilidades. Pero todos daban algo. Lo pagaban en reconocimiento de que eran sus caciques, por el tiempo en que hacían sus labranzas de maíz, que así mismo se las hacían cada año.

55 AGN, *VC* 11, ff. 159 r.-162 v.

Pero desde que había empezado don Pedro a ser cacique le venían dando muy poco tributo, porque los capitanes solamente le daban una manta de algodón buena cada año. En general, pocos indios le pagaban tributo. Algunos le daban una manta chinga o medio peso.

Sobre los tributos que daban al encomendero, dijo más o menos lo mismo que el cacique. Iban a comprar algodón a Muzo, Machetá, los teguas y otras partes. Lo intercambiaban por oro y mantas chingas. Su parcialidad pagaba 475 mantas en San Juan y otras tantas en Navidad⁵⁶. Como desde hacía unos seis años, por las viruelas y los que habían huido, no podían pagar las mantas, habían tenido que cobrarles a algunas indias que tenían “posible” para cubrir lo que faltaba. Esto se consideraba algo que causaba mucho descontento, ya que no era costumbre que las mujeres dieran tributos. En seguida reiteró que desde hacía veinte años don Domingo y los cupajitas no habían dado la demora al cacique, sino directamente el encomendero y luego al corregidor. Con este comportamiento se expresaba su deseo de independizarse del cacique don Pedro.

Cuando don Domingo, el capitán de Boylaca mencionado, fue interrogado, contó que también había oído a sus antepasados decir que en tiempos de su infidelidad, los capitanes daban a los caciques quince o veinte mantas comunes y otros diez o doce y un tejuelo de oro bajo de 6 u 8 pesos⁵⁷. Los “particulares” daban de una a tres mantas chingas. Los que no tenían oro ni mantas, le daban maíz, turmas o leña, de manera que todos contribuían. El pago se hacía cada un año, en el momento en que le hacían sus labranzas. Eso era lo que le tributaban a don Alonso, antecesor de don Pedro, hasta que murió, veinte años atrás. Ahora cada capitán le daba solamente una manta buena a don Pedro. Los particulares le contribuían muy poco y los que daban algo era una manta chinga o dos tomines, pero eran muy pocos y además le hacían sus labranzas cada año. Comentó sobre esta situación “que ahora no les respetan los indios tanto como de antes ni les pagan sus tributos como solían”. Al encomendero, su parcialidad daba 475 mantas en San Juan y otras tantas en Navidad. Los indios y capitanes de su parcialidad y los de Cupajita llevaban la demora al cercado para juntarla y enviarla al encomendero, tal como lo hacía

56 El cacique había dicho 480.

57 AGN, *VC* 11, ff. 178 v.-180 v.

también don Pedro. Desde que había corregidores se la venían dando a ellos. Por la falta de indios le había tocado cubrir el faltante con sus propios bienes.

Sobre los tributos se presentaron muchas quejas durante y después de la visita. Por ejemplo, se insistió por parte de los caciques en conmutar las mantas por oro. Por ejemplo, en el expediente aparecen unos documentos que datan de julio de 1598, cinco años después de la visita de Ibarra, en los cuales don Domingo y don Agustín, como caciques de Chocontá, lo piden en nombre de todos⁵⁸. Ya en ese momento, don Domingo aparece como cacique de la parte que comprende las capitanías de Boylaca y Cupajita, mientras que don Agustín se presenta a nombre del resto de las capitanías, pero insiste en denominarse “cacique principal”. En ese momento dicen que se les había tasado a razón de dos mantas y media de algodón de la marca a cada indio. Pero en el pueblo no se cogía algodón y les tocaba irlo a comprar muy caro hasta lugares muy lejanos. Sería más fácil pagar en oro, por los ganados y las aves que tenían y podían vender. Pidieron entonces que se les cambiara la tasa a razón de 1 peso y 6 tomines de oro corriente por cada manta, y que el requinto⁵⁹ se cobrara de ahí. En cuanto a las gallinas, pidieron que fueran rebajadas a una. Doña María Maldonado, vecina de Santafé, como tutora de su hijo don Francisco de Noboa, el nuevo encomendero de Chocontá, estuvo de acuerdo. Dijo que los indios tenían muchas granjerías por estar en “camino pasajero” entre las ciudades de Santafé y Tunja y realizaban muchos “tratos y contratos”, es decir, tenían un comercio muy activo. Solamente discrepó en el tema de las gallinas, asegurando que tenían muchas y las vendían a los viajeros, obteniendo buenas ganancias con este negocio. Finalmente, el oidor Miguel de Ibarra expidió un auto en Santafé el 5 de diciembre de 1598 en el que ordenaba seguir pagando lo que decía la tasa fijada en la visita de 1593, pero con la posibilidad de que dieran oro en lugar de algunos productos. La tasa señalaba que debían pagar dos mantas y media de algodón de la marca o cinco de lana de la marca. Se pagaría entonces a un valor de 1 peso y ducado⁶⁰ de 13 quilates por cada manta de algodón o la mitad, que eran 7 tomines, por las de lana⁶¹.

58 AGN, VC 11, f. 329 r.

59 El requinto fue un tributo adicional que se creó en la década de 1590 por Felipe II e iba directamente a la Corona. Consistía en la quinta parte de lo que se pagaba a los encomenderos.

60 Por aquel entonces los ducados ya no se acuñaban y servían solamente como moneda de cuenta. Se les asignaba un valor de 375 maravedís.

61 AGN, VC 11, f. 332 r.

LAS “CAPITANÍAS”: ZIBYN Y UTAS A FINALES DEL SIGLO XVI

Dejemos de lado la visita de Chocontá de 1593 para considerar a partir de otros expedientes las transformaciones que se dieron en las estructuras locales de autoridad tradicional más simples, es decir, los grupos de parentesco que los españoles denominaron capitanías. Las indagaciones realizadas hasta el momento han arrojado claridad sobre la estructura de las entidades políticas más grandes que operaban en los grupos indígenas del altiplano en el momento de la llegada de los españoles y durante las primeras décadas del periodo colonial. Podemos decir que sabemos a grandes rasgos cómo funcionaban los cacicazgos simples y compuestos y cuáles fueron los cambios que se dieron durante la segunda mitad del siglo XVI. Sin embargo, no sucede lo mismo con lo que tiene que ver con la organización interna de estos cacicazgos, ya que aún no es clara la estructura original de las subdivisiones que los españoles denominaron “capitanías” o “parcialidades”, ni la forma en que fueron transformadas con el establecimiento de la dominación colonial y la introducción de nuevas instituciones, en particular, el sistema de la encomienda. Trataremos de hacer algunas reflexiones basadas en la nueva información que se ha ido encontrando, con el fin de hacer un balance e ir esclareciendo este asunto. Se trata de un balance provisional que deberá irse corrigiendo y ampliando a medida que se vayan encontrando nuevos datos que permitan solucionar los interrogantes que aún se mantienen.

Lo primero que se debe hacer es un resumen de las principales propuestas que los especialistas han planteado para resolver este tema, tratando de sacar en claro cuál es el estado de la cuestión en la actualidad. Empecemos por señalar que hay un consenso en que los cacicazgos de la región estaban divididos en dos niveles internos de organización, a los cuales los españoles llamaron de diversas maneras, pero la denominación que predominó fue la de “capitanías” o “parcialidades”. Dentro de ellas se distinguen dos tipos. Unas aparentemente más grandes o de mayor jerarquía, llamadas “capitanías mayores” o “principales” y otras más pequeñas o de menor jerarquía llamadas “capitanías menores”. En los diccionarios del siglo XVII y otros manuscritos de contenido lingüístico se han encontrado entradas que dan a entender que el primer tipo de capitania era llamado *zibyn* y el segundo *uta*, por lo menos en una de las variantes

dialectales de la lengua muisca⁶². Sin embargo, la naturaleza y composición de estos grupos ha sido un enigma desde siempre por diversas razones y hasta el momento no se ha logrado un consenso. Por ejemplo, no se sabe si todos los cacicazgos estaban compuestos por capitanías mayores, que a su vez se subdividían en utas, formando un esquema inclusivo o piramidal, o si esto es un modelo ideal que en realidad no existió en ninguna parte. Algunos cacicazgos carecían de subdivisiones, otros solamente tenían capitanías mayores, en algunos casos tenían utas, en otros no, etc.

Veamos algunas propuestas de explicación para este fenómeno. Juan y Judith Villamarín, en un trabajo publicado en 1975, argumentaron que las utas eran la base de la organización social entre los muiscas prehispánicos⁶³. Consideraron que eran unidades territoriales y matrilineales. Según ellos, existía la exogamia a nivel de las utas, pero era indiferente a nivel de la capitanía (*zibyn*) y de la comunidad. El matrimonio preferencial era entre primos cruzados y la residencia virilocal. Al morir el padre, la costumbre señalaba que los indios debían retornar al grupo de la madre, al cual pertenecían. Además, los caciques y las personas de alto rango gozaban del privilegio de poder tener varias esposas. Los autores aceptaban la idea de los cronistas sobre la existencia de dos jefes principales y sus investigaciones se concentraron en lo que denominaron “el zipazgo”. Consideraron que esta entidad política no estaba muy controlada centralmente y que los caciques sometidos al zipa gozaban de cierta autonomía e independencia. Tampoco había centralización religiosa o económica⁶⁴. En este trabajo la *uta* fue definida como la unidad de organización mínima de la “sociedad muisca”, equiparable al hogar familiar. Significaba un lugar, un territorio, al mismo tiempo que un grupo de parentesco matrilineal. Pero los autores no estaban seguros si en las utas se heredaban las tierras y el cargo de jefe por vía matrilineal. La unión de varias utas formaba una capitanía.

62 Estas palabras se encuentran escritas de muy diversas maneras en las fuentes manuscritas. Puede ser *sibin*, *zybyn*, *sybin*, etc. Igualmente, es frecuente encontrar *uta* o *ucta*. En este trabajo he optado por unificar la escritura como *zibyn* y *uta* para evitar confusiones. Sobre la lengua muysca o “muyscubun” véase González, “Algunas”; *Aproximación*; “El estudio”; “Los sacerdotes”; *Trayectoria*; y Lugo, *Gramática*.

63 Juan Villamarín y Judith Villamarín, “Kinship and Inheritance Among the Sabana de Bogotá Chibcha at the Time of Spanish Conquest”, *Ethnology* 14, n.º 2 (1975). Este trabajo fue traducido unos años después: “Parentesco y herencia entre los chibchas de la sabana de Bogotá al tiempo de la conquista española”, *Universitas Humanistica* 16 (1981).

64 Villamarín y Villamarín, “Parentesco”, 94 y 98.

A medida que avanzaba la conquista española, se supone que algunas utas se volvieron capitanías. Sin embargo, ante esta propuesta hay que señalar que los documentos que comprueban que las utas eran unidades territoriales son demasiado tardíos, es decir, de la primera mitad del siglo xvii, y tienen que ver con pleitos sobre linderos de los resguardos. En este momento ya habían pasado cerca de cien años desde la llegada de los primeros europeos y seguramente ya se había impuesto la concepción española sobre la propiedad de la tierra. Además, los muiscas ya habían sido organizados en asentamientos urbanos bajo el modelo de los pueblos españoles, proceso que tuvo su máximo apogeo entre 1600 y 1620, aproximadamente⁶⁵.

Otro autor cuyas ideas considero importantes es Eduardo Londoño. En 1983 elaboró un trabajo sobre la “conquista” de la laguna de Cucaita por el “zaque”⁶⁶ de Tunja, unos años antes de la llegada de los conquistadores españoles, con base en el estudio detallado de un pleito de 1580 y otros documentos adicionales⁶⁷. Su trabajo fue un gran aporte en su momento, aunque le dio demasiada credibilidad al cronista tardío Lucas Fernández de Piedrahita, que escribió su obra hacia 1688, y eso generó muchas confusiones, en particular al tratar de explicar por qué el cacique de Tunja a veces era llamado “Ramiriquí Tunja”. No creyó que Ramiriquí fuera el cacique de Tunja y por lo tanto el zaque, sino un hermano suyo, sujeto al zaque. Recientemente, este tema ha quedado aclarado, al descubrirse que no se trataba de dos dinastías paralelas o un ejemplo del “dualismo andino”, como aseguraron otros investigadores⁶⁸, sino del traslado que hicieron los españoles después de 1539, reubicando al cacique y a la sede del cacicazgo en el lugar que luego tomó el nombre del jefe que gobernaba en ese momento: Ramiriquí⁶⁹. Londoño compartía la idea de un modelo piramidal, en el cual los cacicazgos se subdividían en capitanías mayores (*zibyn*) y estas a su vez en menores (*utas*). Su análisis se centró en la tenencia de la tierra y argumentó que la unidad territorial era la *zibyn* y no la *uta*.

65 Reina, *Traza*.

66 Londoño, “La conquista”. Se pone “zaque”, entre comillas, ya que este título fue una invención del cronista Lucas Fernández de Piedrahita, como se señaló en los capítulos iniciales de este trabajo.

67 El proceso está en AGN, *Resguardos de Boyacá* 2, ff. 357-412.

68 Roberto Lleras, “Las estructuras de pensamiento dual en el ámbito de las sociedades indígenas de los Andes Orientales”, *Boletín Museo del Oro* 40.

69 Gamboa, *El cacicazgo*, 166.

En un trabajo posterior, elaborado en 1985 como tesis de grado en antropología, dirigido por María Elvira Escobar, incorporó las ideas anteriores y las aplicó para definir la estructura del “zacazgo de Tunja” a la llegada de los españoles⁷⁰. Su tesis consistió en demostrar que las entidades políticas muisicas eran cacicazgos (de acuerdo con la definición de Robert Carneiro) y no Estados, como otros autores y los cronistas españoles argumentaron. Para su trabajo usó documentos entre 1550 y 1636, un poco más tempranos que los usados por otros autores, pero aún demasiado tardíos para intentar reconstruir la organización política anterior al contacto con los europeos. Londoño usó el enfoque neoevolucionista, de moda en su momento, que concebía el desarrollo de las sociedades humanas como un proceso de complejización que pasaba por cuatro estadios fundamentales: bandas, tribus, cacicazgos y Estados. La evolución social era un movimiento hacia un mayor tamaño, una mayor densidad, un incremento en el número de grupos, una mayor especialización interna y nuevas formas de integración social. Curiosamente, Londoño usó también la categoría de *gens*, tomada del trabajo del antropólogo evolucionista Lewis Morgan y de Federico Engels para caracterizar y definir la naturaleza de las capitanías. En cuanto al tipo de relaciones de parentesco, argumentó que eran familias “sindiásmicas”, es decir, una organización polígama donde no existía la exclusividad sexual o la fidelidad conyugal, y un sistema de terminología de tipo *crow* con matrimonio preferencial de primos cruzados. Recordemos que Morgan puso este nombre a los sistemas de terminología de parentesco que clasifican a los parientes por generaciones, en la línea materna, mientras que en la línea paterna solamente los distinguen por el sexo⁷¹. Pero hoy en día estas propuestas sobre los sistemas de terminología de parentesco han sido bastante discutidas en este y otros contextos⁷².

Carl Langebaek publicó en 1987 un trabajo donde, a grandes rasgos, comparte el modelo de Londoño, aunque utiliza un enfoque menos evolucionista, pero muy influido por los trabajos de etnohistoria andina inspirados

70 Londoño, “Los cacicazgos”.

71 Morgan, *La sociedad*.

72 Sobre los debates en torno a los sistemas de parentesco en diversas culturas se puede consultar Robin Fox, *Sistemas de parentesco y matrimonio* (Alianza, 2006).

en autores como John Murra, María Rostworowski y Udo Oberem⁷³. Para Langebaek, los muiscas eran cacicazgos redistributivos y practicaban un sistema de explotación de varios pisos térmicos, a menor escala que en el Perú, denominado “microverticalidad”. Esto significa que la principal función de los jefes étnicos era la de redistribuir en las comunidades los excedentes de la producción, que recibían en forma de tributos, ya fuera en trabajo o en especie. Los jefes eran considerados, desde esta perspectiva, especialistas en el ejercicio del poder y la dirección de los asuntos comunitarios, con una clara función económica de distribución de excedentes en sociedades donde no existía el mecanismo del mercado. También podían cumplir funciones como especialistas religiosos. Desde esta perspectiva, propia del enfoque sustantivista de Karl Polanyi, se tiende a minimizar las ventajas que las élites obtienen al apoderarse del producto del trabajo de los demás. Por otro lado, la microverticalidad consiste en un modelo similar al del Perú, en el cual las comunidades procuran tener acceso a la mayor variedad de nichos ecológicos, pero con la condición de no estar a más de un día de camino.

El antropólogo Roberto Lleras, en la década de 1990, retomó las ideas de Londoño y las teorías sobre estructuras de pensamiento dual que estaban de moda entre los etnohistoriadores andinos, como resultado de la influencia del estructuralismo francés de Claude Lévi-Strauss y sus teorías sobre el “pensamiento salvaje” basado en pares de oposición⁷⁴. Autores como Nathan Wachtel, que se basó en los textos del cronista mestizo de comienzos del siglo xvii, Guamán Poma de Ayala, para aplicar el método de análisis de Lévi-Strauss, gozaban de mucha acogida por aquel entonces entre los especialistas⁷⁵. Siguiendo estas corrientes, Lleras propuso que entre los muiscas prehispánicos había existido un pensamiento dualista que se expresaba en sus creencias, su iconografía y su organización sociopolítica, entre otros elementos de su cultura. Este pensamiento se define como el propio de aquellas culturas que conciben el mundo

73 Langebaek, *Mercados*; John Murra, “El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas”, en *Visita de la Provincia de León de Huanuco, 1582, por Íñigo Ortiz de Zúñiga* (Universidad Nacional Hermilio Valdizán, 1972), 2: 427-476; *La organización*; María Rostworowski, *Historia del Tabuantinsuyo* (IEP, 1992); y Udo Oberem, *Don Sancho Hacho, un cacique mayor del siglo xvi* (Abya-Yala, 1993).

74 Lévi-Strauss, *Antropología y el pensamiento salvaje* (1962; Fondo de Cultura Económica, 1997).

75 Nathan Wachtel, *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española* (Alianza, 1976).

como un fenómeno dual, compuesto de elementos que se oponen: día/noche, masculino/femenino, movimiento/quietud, vida/muerte. El dualismo se expresaría de un modo muy claro en fenómenos como el arte. Pero además de eso se manifiesta también en la organización social, de modo que las *utas* y las *zibyn* serían las dos mitades de los mismos grupos. En sus propias palabras:

... es más coherente la interpretación dual, según la cual cada pueblo estaría conformado por dos mitades asimétricas —*uta* y *sybyn* [sic] con sus respectivos capitanes— pudiendo existir casos de cuatripartición (dos *utas*, dos *sybyn*) en algunos pueblos.⁷⁶

Lleras en seguida procede a extender este tipo de organización hacia el resto de los niveles de la organización sociopolítica, tomando como ejemplo el caso de la supuesta existencia de dos dinastías gobernantes paralelas en el cacicazgo de Tunja (“Ramiriquí-Tunja”), como lo había planteado Londoño:

Londoño reconoce la estructura dual y la existencia de dos caciques y dos dinastías en el zacazgo como ocurrió en otros cacicazgos. De nuevo la dualidad sería asimétrica; Tunja cumplía el papel principal y Ramiriquí sería la “segunda persona”. No estamos en capacidad de aseverarlo, pero es tentador sugerir que tal estructura se repitiera al sur en el zipazgo, entre el Bogotá y el Guatavita, a quien Rodríguez Freile (1636) cita como señor de la provincia y gozaba de gran autoridad religiosa.⁷⁷

Como vemos, Lleras no se contenta con plantear la existencia de una dualidad entre Ramiriquí y Tunja, sino que la extiende a Bogotá y Guatavita, y también supone su existencia en el caso de Duitama y Sogamoso, donde se ha dicho que supuestamente se alternaban dos dinastías en el gobierno de estos lugares y se acusa a los españoles de no haberse fijado en este hecho tan notorio. Lleras concluyó que los grupos muisca que se dividían en dos secciones principales, a su vez se subdividían en otras dos para producir una estructura en cuatro partes, cuyas unidades más pequeñas eran las *zibyn* y las *utas*:

76 Lleras, “Las estructuras”, 10.

77 Lleras, “Las estructuras”, 10.

Los opuestos complementarios asimétricos en los cuales uno es principal y otro secundario: alternativamente se presenta la cuatripartición por la subdivisión en pares binarios de cada parte inicial. Las aldeas muisca con sus *utas* y sus *sybyn* desarrollan esta forma.⁷⁸

En resumen, en la propuesta de Lleras, *uta* y *zibyn* serían los nombres de cada una de las dos partes en que se dividirían las mitades en que a su vez estaría dividido cada cacicazgo. Pero no serían mitades iguales, sino asimétricas. Una de ellas gozaría de mayor prestigio y poder que la otra. La una sería la de “arriba” y la otra la de “abajo”, como se ha postulado para los ayllus andinos del Perú, donde se denominaban *hanan* y *hurin*. Pero hasta el momento no se ha encontrado ninguna evidencia documental o arqueológica que sustente estas teorías sin ninguna ambigüedad.

El antropólogo François Correa ha hecho otra propuesta de interpretación, mucho más interesante desde las teorías de las relaciones de parentesco, usando el concepto de “grupos locales” o “unidades locales de filiación”⁷⁹. Las *utas* o capitanías menores podrían corresponder a este tipo de grupos. Son conjuntos de parientes por línea materna que viven juntos y tienen un ciclo de vida. Las hermanas se van al grupo de sus maridos, los hijos crecen allá, pero luego ellas y sus hijos regresan a vivir con sus hermanos. El grupo local estaría compuesto por los hermanos, sus esposas, sus sobrinos y sus esposas e hijos, más las hermanas viudas. Esto significa que estaban conformados por varios grupos domésticos. La relación fundamental sería la del hermano de la madre y sus sobrinos. Tal vez solamente los herederos de la autoridad política permanecían en su unidad local y no iban a la del padre para criarse allí.

De esta forma y de acuerdo con Correa, la organización política prehispánica de los grupos indígenas del altiplano cundiboyacense conocidos como muisca, tendría los siguientes niveles, desde el más simple, hasta el más complejo:

- A. Grupos o unidades domésticas: una “casa”, grupo o unidad doméstica era una familia nuclear que habitaba una vivienda. Normalmente, estaría compuesta por el marido, la esposa y sus hijos pequeños.

78 Lleras, “Las estructuras”, 10.

79 Correa, “Análisis”, y *El sol*.

- B. Grupos de filiación local: varios grupos domésticos emparentados cuyas cabezas estaban emparentadas por vía matrilineal, a los cuales se agregaban sus sobrinos. Probablemente, estas serían las utas.
- C. “Partes” (parcialidades o capitanías mayores): varios grupos de filiación local, emparentados por lazos de filiación matrilineal y consanguinidad.
- D. Cacicazgo: conjunto de partes o capitanías emparentadas. El cacicazgo sería una unidad exógama.

La propuesta de Correa parece bastante lógica y coherente. Sin embargo, este tipo de organización solamente se daba en los cacicazgos más grandes y complejos, no en todos, como se deduce de la información de archivo y se apreciará más adelante.

Una propuesta similar es la que han elaborado la arqueóloga Hope Henderson y el lingüista Nicholas Ostler⁸⁰. Para ellos, el concepto central es el de “casa” (*gue* en lengua muisca), la unidad doméstica que se considera la base de toda la organización sociopolítica. El jefe de la casa, la cabeza de la familia, podría ser el tío materno de mayor edad, el *guecha*, el “hombre de la casa”. Los autores llaman la atención sobre el hecho de que en los diccionarios de la lengua muisca que han sobrevivido, la palabra *uta* tenía por lo menos estos tres significados: 1) capitán menor, 2) un grupo bajo la sujeción de este capitán y 3) el patio frente a la casa. Se podría asegurar, entonces, que una o varias casas formaban una *uta*. La residencia era vista como una entidad animada, un símbolo de autoridad sobre los procesos de la vida general. Como se puede ver, la propuesta coincide más o menos con lo planteado por Correa y trata de utilizar también evidencias de tipo arqueológico sobre la forma, la distribución y el tamaño de las viviendas encontradas en varios sitios y fechadas en los periodos Muisca Temprano y Tardío. Varias casas o “unidades domésticas” formarían un “grupo local de filiación”, de acuerdo con la terminología de Correa. La casa más grande sería la del jefe. Cuando las casas eran más o menos iguales no había mucha diferenciación. Cuando eran más grandes y se constituían en cercados era porque había mayores niveles de jerarquización social.

Hasta aquí se puede señalar que los resultados que arrojan las investigaciones realizadas hasta el momento apuntan a darle la razón a un modelo más

80 Henderson y Ostler, “Muisca”.

parecido a los de Correa, Henderson y Ostler, que a los de Lleras, Langebaek y Londoño. Pero hay que insistir en que no todos los cacicazgos muiscas estaban subdivididos en capitanías mayores y menores. Se daban muchas alternativas y de hecho la mayoría eran cacicazgos simples, solamente divididos en capitanías “mayores”. Además, no está del todo comprobado que las palabras *uta* y *zibyn* se usaran en todos los pueblos del altiplano cundiboyacense. Como se ha reiterado a lo largo de toda la obra, son tomadas de la lengua que se hablaba en el valle del río Bogotá, donde estaba el cacicazgo del mismo nombre, y se han extrapolado equivocadamente a toda la región.

Pasemos precisamente ahora a considerar el tema desde la lingüística histórica. El análisis detallado de algunos textos con información sobre la lengua muysca que se elaboraron a comienzos del siglo XVII y que sobrevivieron hasta nuestros días puede arrojar algunas luces sobre las características de las utas y las zibyn. Sin embargo, hay que tratar estos textos con cuidado, por varias razones. En primer lugar, son demasiado tardíos y puede resultar problemático usarlos para tratar de reconstruir estructuras prehispánicas. En segundo lugar, los manuscritos reflejan lo que los españoles (en su mayoría sacerdotes con formación en gramática latina) pudieron entender. Y en tercer lugar, son pocos los manuscritos originales que han sobrevivido. La mayoría son copias que se hicieron a finales del siglo XVIII a partir de trabajos escritos durante el siglo anterior, hoy en día desaparecidos.

La única obra de carácter lingüístico que llegó a publicarse en su época fue un arte y gramática orientada a la enseñanza de la lengua para el uso de los curas doctrineros, escrita por el dominico fray Bernardo de Lugo, editada en Madrid en 1619, de la cual sobreviven muy pocos ejemplares, pero se han hecho algunas ediciones facsímiles y modernas⁸¹. Llama la atención que en este trabajo no aparece la palabra *uta*, pero sí aparece *tyba*, de dos maneras: con el significado de “capitán” y con el significado de “viejo”. Su pronunciación, según las propuestas de María Stella González y el grupo Muyscubun sería /tiβa/⁸². Específicamente, cuando el autor explica qué preguntas se deben hacer en el marco del sacramento de la confesión, poniéndolas en castellano y en muysca,

81 Lugo, *Gramática*.

82 González, *Aproximación*. El grupo Muyscubun mantiene una página web muy útil alojada en esta dirección (consultada el 31 de mayo de 2024), <https://muysca.cubun.org/Portada>.

traduce de la siguiente forma la quinta pregunta correspondiente al cuarto mandamiento (“Honrarás a tu padre y a tu madre”):

5. ¿Has tenido respeto a los sacerdotes, a *los viejos*, a los caciques y *capitanes*?⁸³

Su equivalente en muysca es:

5. *Vm bxhipqua vmtybà tybarà guè, apquas chyqy, fue, achiè, zhyumzhaguà*?⁸⁴

La frase es interesante en varios sentidos. Claramente, se nota que el equivalente a capitán, usado en un sentido general, sin especificar si es un capitán de zibyn o de uta, es la palabra tyba. Por otro lado, la expresión tybara significa claramente “viejo”. Pero podemos ir aún más lejos. En esta frase, el sacerdote pregunta si los indios le han tenido respeto a quienes ejercen oficios de autoridad dentro de la comunidad. El único personaje externo sería el cura, llamado aquí *chyqy sue* (literalmente “sacerdote blanco” o “español”). Luego se mencionan tres autoridades: el cacique, el capitán y los viejos. Fácilmente, se puede asumir que estos “viejos” son cabezas de familias extensas que ejercían algún tipo de autoridad, menos institucionalizada que la de los capitanes, basada sobre todo en su calidad de cabezas de familia, o de ser los mayores de cada grupo familiar. Estos podrían ser los utas.

La sospecha de que los utas eran cabezas de familia pero no necesariamente hombres de edad avanzada, la proporciona el diccionario o “vocabulario” muysca que se encuentra en la Biblioteca Nacional, conocido también como Manuscrito 158, y que transcribió hace algunos años María Stela González⁸⁵. Debemos anotar que el análisis de estas fuentes lingüísticas se ha facilitado gracias al esfuerzo que ha hecho el Grupo Muyscubun, bajo la dirección del antropólogo y lingüista Diego Gómez, que han montado una página en Internet con el fin de poner a disposición de los interesados las fuentes sobre la lengua muysca e ir elaborando un diccionario, junto con otras valiosas

83 Lugo, *Gramática*, 174.

84 Lugo, *Gramática*, 185.

85 “Diccionario y gramática chibcha”, manuscrito anónimo de la Biblioteca Nacional de Colombia, transcripción y compilación por María Stella González de Pérez (Instituto Caro y Cuervo, 1987).

herramientas. En el diccionario citado se encuentra en varios contextos la palabra *zibyn*, con el significado de capitania, que debe ser pronunciada /tʃiβin/, según González y los miembros del Grupo Muyscubun. Veamos por ejemplo las siguientes entradas:

Capitanía: *Zibyn*.

Capitán: *Zibyntyba*.

Capitanía menor: *Uta*.

Capitán menor: *Uta* [o] *tybargue*.⁸⁶

En el diccionario se establece entonces con toda claridad la existencia de dos tipos de capitánías. La una llamada *zibyn* y la otra *uta*, que es “menor” y gobernada por un “capitán menor” que puede ser llamado de dos maneras: *uta*, como la capitania o *tybargue*. La partícula *tyba* significa “capitán”, jefe de rango menor al cacique, pero también hemos visto que es “viejo” o jefe de familia. Así se comprueba al considerar la siguiente entrada:

Viejo: *Tybara* [o] *tybacha*.⁸⁷

Este diccionario y la *Gramática* de Lugo coinciden en este punto. La expresión *tybara gue*, que aparece en la entrada anterior como alternativa para “capitán menor”, puede ser entonces traducida como “es un viejo” o “es un jefe de familia”. Significado que estaría ratificando la idea de que los *utas* eran cabezas de algún tipo de organización familiar o grupo unido por lazos de parentesco, de menor categoría o con responsabilidades menores y menos institucionalizadas que los capitanes mayores o *zibyntybas*.

La palabra *tyba* tenía además otros significados. Se encuentra como sinónimo de “platero”, es decir, de los artesanos especialistas en el trabajo de metales preciosos como el oro, la plata y el cobre⁸⁸. También está relacionada con el color amarillo, como se puede ver en la siguiente entrada:

86 “Diccionario”, f. 36 v.

87 “Diccionario”, f. 123 r.

88 “Diccionario”, f. 96 r.

Amarilla cosa: *Atyban mague, tybco, tybaguaze*.⁸⁹

Es posible que esto tenga algo que ver con el color del oro, un metal amarillo que trabajaban los llamados “plateros”. Pero esta es una simple especulación.

La palabra uta parece tener además una relación con los lugares de vivienda, con las casas, y más específicamente con los espacios frente a ellas que formaban pequeños patios o plazas despejadas. Así se evidencia en una entrada como esta:

Patio: *Ucta*. Hay también, *ucti* adverbio de movimiento, y así dicen: *uctac ana* [o] *uctic ana*, fue al patio; *uctac uac aiane* [o] *ucti uac aiane*, salió al patio. También se llama el patio, **uta**; anda por el patio, *utac asyne* [o] *uctac asyne* [o] *uctis asyne*.⁹⁰

También en el siguiente caso:

Plaza que está delante de la casa: **ucta** [o] **uta**.⁹¹

Otra fuente que data de la misma época es el llamado “Vocabulario mosco de 1612”, que es bastante similar al Manuscrito 158, y puede ser incluso una copia de este hecha por otro amanuense⁹². En él se encuentran entradas similares, que corroboran las observaciones anteriores, aunque con algunas pequeñas diferencias ortográficas. Por ejemplo, en la letra C se puede apreciar lo siguiente:

Capitán: *Zybyntiba*

Capitanía de este: *Zybyn*

Capitán menor: *Tybanague, vta*, su parcialidad se llama también *vta*.⁹³

89 “Diccionario”, f. 13 v.

90 “Diccionario”, f. 96 r.

91 “Diccionario”, f. 98 v.

92 Miguel Ángel Quesada, “El vocabulario mosco de 1612”, *Estudios de Lingüística Chibcha* 10 (1991). Véase también: “Manuscrito 2922. Gramática breve de la lengua mosca” [c. 1612], original en la Biblioteca Real de Madrid. Consultado en el sitio web “Colección Mutis. Instituto Colombiano de Antropología e Historia”.

93 Quesada, “El vocabulario”, 48.

Las observaciones que se han hecho al Manuscrito 158 se aplican aquí también. Se aprecian los dos tipos de capitanías con su jerarquización, los nombres que reciben y algunas explicaciones adicionales. Solamente cambia la ortografía de *zibyn* a *zybyn*, con lo que se indica que la vocal representada por “y” debe ponerse en ambas sílabas y la pronunciación sería /tʃiβin/ y no /tʃiβin/. La diferencia entre *tybanague* y *tybarague* es fácilmente explicable como un error paleográfico, ya que la “n” y la “r” suelen confundirse en estos manuscritos, pero como no se ha podido consultar el manuscrito original, solamente se trata de una suposición. Sin embargo, esto no afecta el significado de “capitán menor” que se le atribuye y su relación con “viejo”, aunque en este diccionario de 1612 no existe una entrada para viejo. En cuando a *uta*, también se encuentra una entrada que señala su significado como “plaza”, pero sin dar más indicaciones⁹⁴.

Otro elemento curioso de este manuscrito es que no existe una entrada particular para *cacique*, pero esta palabra aparece en algunos contextos donde se puede deducir que es *psipqua*, como en la siguiente frase con su traducción:

Un indio que tiene por criado el cacique: *Muysca ata psipquas, apaba quy*.⁹⁵

De esta manera, la revisión lingüística confirma la existencia de los dos tipos de capitanías y sus respectivos jefes en las primeras décadas del siglo XVII. Todo parece indicar que los utas eran los hombres mayores de ciertos grupos familiares, que gozaban de respeto y obediencia por su condición de primogenitura o edad en el marco de las relaciones de parentesco más cercanas. Pero no tenían el mismo rango de los capitanes mayores. Tal vez eran simples jefes de familia. No es clara la relación con el color amarillo o dorado y puede ser simplemente una coincidencia o algún significado especial de este color, pero las fuentes no permiten hacer ninguna conjetura razonable sobre este aspecto. Lo que no queda claro es si estas utas existían en todo el territorio ocupado por las sociedades llamadas muiscas, o solamente eran propias de las regiones donde se hablaba la lengua o la variante dialectal que se usó para la elaboración de las gramáticas, diccionarios, catecismos y otros documentos que han sobrevivido. Es altamente probable que esta variante dialectal sea la que se

94 Quesada, “El vocabulario”, 82.

95 Quesada, “El vocabulario”, 49.

hablaba exclusivamente en los alrededores del antiguo pueblo de Bogotá y de la capital del Nuevo Reino de Granada. Otras fuentes de archivo independientes de estas han mostrado que la palabra *uta* se usaba por lo menos en la zona de Sogamoso y Duitama, en la provincia de Tunja, al norte, pero no hay manera de comprobar si se trataba de un uso local, de origen prehispánico, o fue una costumbre que se impuso después de la conquista. Incluso, pudieron ser los mismos funcionarios españoles encargados de elaborar los censos donde aparecen las *utas*, quienes introdujeron la costumbre, al llamar a pequeños grupos familiares a cargo del hombre de más edad, con la palabra que se usaba en el sur del territorio, pero sin que esto quiera decir que era el término local. En toda América hay múltiples ejemplos de este fenómeno, como el caso de la misma palabra *cacique*, que si bien es de origen indígena, solamente era usada en algunos grupos de las islas del Caribe y luego los españoles extendieron su uso al resto de regiones de América, donde con el paso del tiempo suplantó a los nombres originales de los jefes étnicos y empezó a ser usada de forma corriente por los mismos indígenas.

En cuanto a las evidencias documentales sobre la composición interna de los cacicazgos muisca, son bastante escasas e indirectas, sobre todo durante el siglo xvi. Primero veremos lo poco que hay en los cronistas y luego lo que se puede deducir de las fuentes documentales. Lo más importante para señalar es que hasta el momento no se ha encontrado ningún cronista del siglo xvi o de la primera mitad del xvii que mencione las palabras *uta* o *zibyn*. No hay ninguna crónica o relación que lo haga. La única mención a una de estas dos palabras se encuentra en la crónica tardía de Lucas Fernández de Piedrahita (1688), como ya lo había advertido Eduardo Londoño, pero es una referencia muy aislada en la cual asegura el obispo que este era el nombre que recibían los “capitanes más principales del cacique de Pasca”⁹⁶. Esto, por supuesto, no tiene ningún sentido, ni coincide con todo lo que se ha discutido hasta el momento. La cita textual del cronista es:

96 Eduardo Londoño, “Los muisca en las crónicas y los archivos”, *Revista Colombiana de Antropología*, 31 (1994).

... y aquel señor, que se llamaba Pasca, con los capitanes más principales de su Estado (que llaman *utas*) entraron en la casa donde se hallaba preso el capitán Lázaro Fonte...⁹⁷

Veamos ahora lo que indican las fuentes de archivo. Aquí también, en el estado actual de la investigación, se debe señalar que no se ha encontrado nunca la palabra *zibyn* o algo similar en todos los documentos revisados que van desde 1537 hasta 1650. Son cientos de expedientes con miles de folios, en los cuales jamás ha aparecido esta palabra. En cambio, la palabra *tyba* es bastante común y aparece como sinónimo de capitán desde momentos muy tempranos y también como compuesto en topónimos y antropónimos que se relacionan con capitanes indígenas. Por último, la palabra *uta*, hasta el momento, ha aparecido en múltiples ocasiones, pero es muy importante señalar que solamente lo ha hecho en documentos fechados a partir de 1592, varias décadas después de la conquista, con un significado que coincide más o menos con las propuestas de Correa, Henderson y Ostler, es decir, como un pequeño grupo unido por lazos de parentesco, compuesto por una o varias unidades familiares, y gobernado por un jefe o cabeza de familia, que tiene menor jerarquía que el capitán principal, pero no necesariamente sujetos a estos capitanes, ya que hay *utas* directamente sujetas al cacique (o a la capitanía del cacique). Además, solamente en ciertos cacicazgos se da esta situación, tanto en la provincia de Tunja como en la de Santafé.

Veamos primero algunas apariciones de la palabra *tyba* como sinónimo de capitán, siendo indiferente el nivel de jerarquía de este jefe, subordinado a los caciques. Hay menciones directas e indirectas. Una de las más antiguas se ha encontrado en el cacicazgo de Chía, en el título de encomienda que dio el capitán Gonzalo Suárez Rendón a Juan Muñoz de Collantes el 4 de febrero de 1542. Ahí se menciona que el cacique se llamaba Comba y había un “capitán principal” llamado Chisgant**iba**. El 14 de noviembre de 1543, durante la visita que hizo Pedro de Colmenares al repartimiento, se encontraron varios capitanes llamados Menefuat**iba**, Chiscat**ibo** y Siscat**iba**. Este último gobernaba unas cien casas. Un tal Fucat**iba** (que también dice llamarse Fuca en otras partes del documento), mandaba sobre ochenta casas y otro capitán llamado Ingat**ibo** mandaba sobre unas setenta. Sin embargo, había otros capitanes cuyos

97 Piedrahita, *Historia*, 202.

nombres no tenían esta partícula como: Bojaca, Fataque, Tiquiza, Fongota, Singanico, Nenquita, Cana, Chitapira o Guanicata⁹⁸.

Como es lógico, la forma en que se escribía la palabra *tyba* varía mucho en la documentación, ya que los escribanos españoles no tenían una regla clara al respecto y anotaban lo que les parecía escuchar. La vocal cerrada central no redondeada /i/ que es la que los gramáticos del siglo xvii representaron con la “y” o con la “y” era difícil de entender para un hablante de castellano, que tiende a asimilarla con la /e/ o con la /i/, como lo señala González⁹⁹. También la “b” y la “v” suelen usarse como equivalentes probables del sonido /β/ o /w/. De este modo, se pueden encontrar variantes como *teba*, *teva*, *tiba*, *tyba*, *tyva*, *tiva*, etc.

En Icabuco, el mismo año de 1543, durante la toma de posesión de la encomienda entregada a Gonzalo Suárez por Alonso Luis de Lugo, se presentaron varios indios capitanes junto con el cacique Icabuco, cuyos nombres incluían la partícula *tyba*, y también se mencionaron nombres de lugares que incluían esta partícula, que probablemente tomaron el nombre de antiguos capitanes difuntos que ya no los gobernaban, como parece que era costumbre en la época. Los capitanes fueron: Quecalamen señor de **Tibana**, Conda capitán de Chiribit**iba** y Unetoque capitán de Ochonob**atiba** que los cristianos llamaban “el zipa chiquito”¹⁰⁰. Este documento es muy importante, ya que en diligencias realizadas unos años después, hacia 1558, el capitán Ochonoba, que además era pregonero del cacique de Icabuco, aclaró el significado preciso del término, ya que había una confusión y algunos creían que *tyba* quería decir “zipa chiquito”, lo cual era realmente un apodo que le habían puesto los españoles durante los primeros años de la conquista. Durante un interrogatorio dijo lo siguiente:

...que el cacique cuando lo llama le dice *Ochonobatiba* y *el tiba quiere decir capitán*, no zipa chiquito.¹⁰¹

Por otro lado, en ningún documento de los que se han revisado hasta el momento se ha encontrado la palabra *uta* antes de 1592. Esto no quiere decir

98 AGI, *Justicia* 1.096, n. 6. s. f.

99 González, *Aproximación*, 58-61.

100 AGI, *Justicia* 488, f. 14 v.

101 AGI, *Justicia* 488, pieza 6, f. 10 v. Énfasis añadido.

que no existieran, sino que esta palabra no fue registrada por los escribanos en los censos u otros documentos donde hubieran podido hacerlo. Algunos indicios pueden sugerir su presencia, aunque de un modo bastante dudoso e indirecto. Sobre todo, se puede especular que así como la partícula *tyba* que se agrega al nombre de las personas indica que es un capitán, la partícula *uta* que se encuentra antes de 1592 en algunos casos podría indicar que aquel que la tiene ejercía esta función. Pero aún no se tienen las bases suficientes para asegurarlo de manera categórica. Veamos algunos ejemplos.

En 1558 se interpuso una demanda en Onzaga por malos tratamientos en la cual fueron presentados como testigos los siguientes capitanes del lugar: Fusacuta, Huechica, Teyque, Chiquiacuta, Siachica, Tacxa y Abca, quien incluso dijo haber sido “esclavo” de un cacique muerto¹⁰². Luego, en una visita realizada al mismo lugar dos años más tarde por el oidor Tomás López, se registró la declaración de un capitán llamado Susanguta¹⁰³. Varias décadas más tarde, en 1571 fue mencionado en un proceso en el pueblo de Susa un capitán llamado Ebsuta que parecía ser de un rango menor¹⁰⁴. En unas diligencias realizadas en Tunja sobre los indios concertados en 1577 por el alcalde Gaspar Arias, se presentó un cacique de Cochavita que dijo llamarse Fuyacuta¹⁰⁵. Otro ejemplo es en Tausa y Tasgata, donde se mencionó en el marco de un proceso por el homicidio del cacique de Tausa a un capitán de este lugar llamado Riamiarguta, al cual le habían dado tormento de garrote 1580¹⁰⁶. Luego, en 1582, se mencionaron de nuevo en el pueblo de Onzaga dos capitanes de nombre Cucuta y Picuta, durante la visita practicada por el oidor Juan Prieto de Orellana¹⁰⁷.

También se pueden mencionar topónimos que contienen la partícula *uta*, que podemos sospechar que fueron llamados así por el nombre de capitanes o utas que mandaban sobre la gente del lugar. Sitios como Suta, Tutativa, Tuta, Tutasa podrían también pensarse así. En 1581, por ejemplo, don Felipe Ramiriquí, cacique de Tunja, habló de unas tierras llamadas

102 AGN, *Caciques e indios* 24, 479 r.

103 AGN, *Visitas de Boyacá* 19, ff. 536 r.-544 v.

104 AGN, *Encomiendas* 26, ff. 727 r.-758 v.

105 Archivo Histórico Regional de Boyacá, *Archivo Histórico de Tunja*, legajo 10, ff. 397-448.

106 AGN, *Caciques e indios* 57, f. 818 v.

107 AGI, *Escribanía de Cámara* 824 A, pieza 6.

Gachaguta, situadas en el valle de la Laguna, junto al pueblo de Sora, en el marco de un pleito con los indios de Cucaita. También mencionó un cerro llamado Abacuta¹⁰⁸. En 1605, durante un litigio entre los indios de Guasca con Juan Rodríguez Freile, se mencionó otro cerro que servía de mojón a los resguardos, llamado Fauta¹⁰⁹. Y en 1585 se le dio a Catalina de Partearroyo un pedazo de tierra cerca de Tunja en un cerro llamado Rosuguta por parte del cabildo de la ciudad¹¹⁰.

Pero, como se ha dicho, las menciones directas y claras de la palabra uta se han encontrado a partir de 1592 y son hasta el momento las más antiguas de que se dispone en el estado actual de las investigaciones. La última década del siglo xvi, una fecha bastante tardía, y aún no se tiene claro por qué sucede esto. Lo más probable es que el fenómeno se explique porque fue cuando se empezaron a hacer los primeros censos de población detallados, en los cuales las autoridades españolas prestaron atención a la composición interna de los cacicazgos y dividieron las comunidades siguiendo sus propias formas de organización. Antes de esto los oidores y los escribanos encargados no eran tan sensibles a estas características, o simplemente no eran pertinentes para los objetivos de la investigación que realizaban. Aquí se presenta una paradoja bastante conocida por los especialistas que trabajan sobre pueblos indígenas de las Américas durante este periodo. La información de que disponemos para estudiar los hechos más tempranos, después del contacto, es escasa y tiene pocos datos detallados, ya que los europeos no estaban todavía familiarizados con las sociedades indígenas que pretendían conquistar y describir. Pero a medida que el tiempo avanza, el conocimiento de estas sociedades también aumenta y los documentos se hacen más ricos en información. Lo malo es que al mismo tiempo estas sociedades van cambiando y ya no reflejan su situación prehispánica en estado “puro”, sino que se encuentran cada vez más transformadas e intervenidas. De manera que a veces es muy difícil saber si los fenómenos e instituciones que se están describiendo con lujo de detalles a finales del siglo xvi o comienzos del siglo xvii corresponden a sistemas de relaciones y creencias que han sobrevivido hasta ese momento o son fruto del proceso de conquista y contacto. Mi experiencia personal me ha

108 AGN, *Resguardos de Boyacá* 2, ff. 357 r.-412 v.

109 AGN, *Tierras de Cundinamarca* 11, ff. 404-464.

110 AHRB, *Libro del Cabildo de Tunja*, 7: 7 209-212.

mostrado que lo segundo es lo más probable y por eso cualquier conclusión debe ser tomada con mucha reserva.

En todo caso, entre los documentos más antiguos que se han hallado hasta el momento donde se aprecia con claridad la estructura organizativa de las pequeñas utas, se encuentra en la visita realizada por Miguel de Ibarra en la fecha mencionada. A manera de ejemplo, podemos analizar la inspección realizada al repartimiento de Fusagasugá, del cual era cacique don Alonso. En este pueblo había una capitanía grande llamada Sibate, y al ser interrogado su capitán (don Jerónimo Satiba), explicó que estaba dividida en dos “partes”, la del cacique, que también se conocía con el nombre de Runyoque y la de Sibate, con unos:

...cuarenta indios varones que tributan, en que entran *los capitanes chicos de las utas, que son las parcialidades* y que con las indias y muchachos serán todos cuatro veintes [80] chicos y grandes...¹¹¹

El valor de este fragmento no es solamente que se trate de la mención documental de la palabra uta más antigua hallada hasta el momento, sino que contiene su propia definición, como una “capitanía chica”, gobernada por jefes del mismo nombre que pagaban tributos porque no se les consideraba de un rango noble. En varias partes de ese mismo documento se dice que los indios llamaban utas a estas capitanías. Por ejemplo, cuando se le pidió al corregidor Pedro Díaz Raserón que mostrara los listados de población que tenía, se dijo que había unos 240 indios útiles que pagaban demora y que la lista estaba organizada “por *utas* que llaman entre ellos capitanías”¹¹².

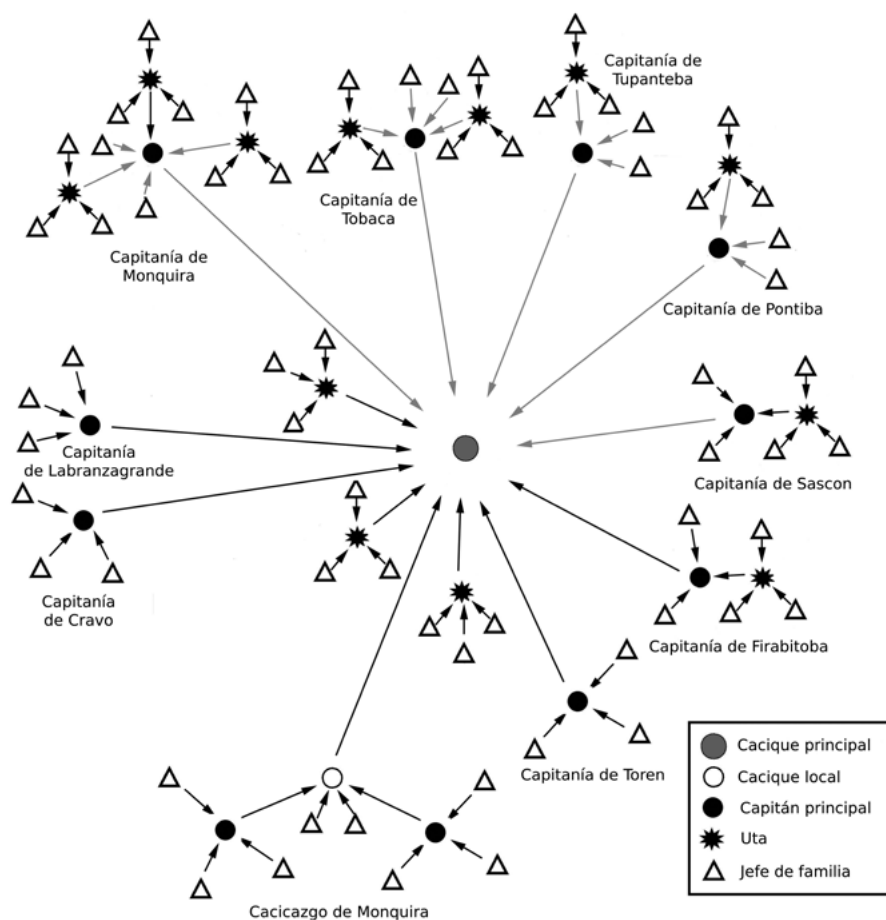
Las siguientes apariciones de utas que se han encontrado hasta el momento ya son mucho más tardías y datan de documentos fechados durante la segunda mitad de la década de 1630, pero hay que aclarar que la documentación entre 1600 y 1635 es bastante escasa, ya que no hubo visitas de la tierra y es necesario acudir a otro tipo de expedientes, donde la búsqueda es más complicada. Es seguro que una búsqueda más intensiva arroje resultados positivos en el futuro. De todas formas, se tienen datos para los siguientes

111 AGN, *Caciques e indios* 20, ff. 383 r. y v. Énfasis añadido. Nótese, a manera de paréntesis, el uso de la numeración con base en veinte, que es muy propia de la lengua muysca y que demuestra que el intérprete estaba haciendo una traducción literal de las palabras de los testigos.

112 AGN, *Caciques e indios* 20, f. 435 v. Énfasis añadido.

lugares: Sogamoso, Monguí, Fontibón, Techo, Bogotá, Guangata, Tibaguya, Sopó, Usaquén, Tunjaque y Zipaquirá, entre otros. Voy a analizar algunos de estos casos con el fin de ilustrar la estructura de capitanías mayores y menores que se puede ver en estos lugares después de casi cien años de la llegada de los primeros europeos y el establecimiento del sistema de la encomienda.

Figura 9. Estructura del cacicazgo de Sogamoso en 1636



Fuente: AGN, VB 8, ff. 216-725. Elaboración del autor.

Empecemos por el caso de Sogamoso. Durante la visita de Juan de Valcárcel en 1636 se encontraron varias capitanías divididas en utas, cuyos jefes no estaban exentos del pago de tributos por ser considerados de menor rango o simples jefes de familia¹¹³. La estructura del cacicazgo se ha representado esquemáticamente en la figura 9.

Sogamoso por aquel entonces tenía un cacique mayor o principal, llamado don Juan Iracanzas, de 32 años. Había nacido entonces a comienzos del siglo XVII y era cacique desde 1628, aproximadamente. Su antecesor se llamaba don Luis. En su declaración demostró que sabía leer y escribir. También contó que además de los capitanes e indios que tenía en su propio pueblo, gobernaba el cacicazgo de Mongui y tenía dos capitanes de los Llanos Orientales que le obedecían y daban tributos (Cravo y Labranzagrande). Pero en seguida se quejó de que en este tema se sentía muy agraviado porque los indios ya no le daban lo que solían tributar a sus antepasados. La Real Audiencia y específicamente el presidente Sancho Girón le habían dado un documento en que estaba especificado cuánto le debían dar sus sujetos, pero no se cumplía. A este tributo lo denominó *tamsa* o *tampsa*, lo que coincide con lo que dicen los diccionarios de la lengua muysca del momento. Esta *tamsa* era algo que se debía “en reconocimiento de su señorío”, pero nunca le habían dado lo que decía la orden del presidente, sino mucho menos, o incluso algunos ya no le daban nada. En teoría, estaban obligados a cazar curíes y venados para él, hacerle su cercado y labranzas, pero lo hacían muy mal. Por lo tanto, no podía cumplir con las obligaciones que tenía con sus sujetos “para ser más obedecido y respetado”¹¹⁴. El mandamiento citado por el cacique había sido expedido en 1631 y contaba que al cacique don Luis solían darle cada año 6 tomines de oro bajo (13 quilates) por cada indio tributario, y la mitad se pagaba cada seis meses. También le hacían su cercado y todas sus labranzas. Este cacique tenía un mandamiento del presidente Antonio González, expedido hacia 1590, pero se había perdido. Los presidentes posteriores de la Real Audiencia lo habían ratificado. En 1631 el presidente en ejercicio, Sancho Girón, decidió aceptar la petición de don Juan Iracanzas y reiteró la orden de pagarle al cacique lo debido y darle los indios necesarios para hacer sus labranzas y servirle en diversas actividades.

113 AGN, VB 8, ff. 216-725.

114 AGN, VB 8, ff. 336 r. y 348 r.

Un dato importante es que en este año, para lograr que su petición fuera atendida por el presidente, argumentó que lo que estaba pidiendo no era para su beneficio personal, sino de todos los indios del cacicazgo. Según el jefe:

... esta tampza y tributo no sólo se convierte en pro del cacique, sino en el de los mismos indios, porque con ello les da de comer y beber y acude a otras cosas que el cacique tiene obligación de hacer en útil de los indios.¹¹⁵

De vuelta a la visita de Valcárcel, en 1636 se aprecia que don Juan pertenecía a una capitanía, gobernada por un hombre diferente, y tenía tres utas que estaban “sujetas” directamente. Las capitanías principales o mayores¹¹⁶, es decir, aquellas que estaban subdivididas en parcialidades más pequeñas (utas) eran siete: la capitanía del cacique, con tres utas directamente sujetos, Monquirá con tres utas, Tobaca con dos utas, Tupantebe con una uta, Pontiba con una uta, Sascon con una uta y Firavitoba con una uta. Como se puede ver, estas capitanías mayores, en su mínima expresión, estaban compuestas por la uta del capitán y otra uta subordinada, pero de ahí en adelante podían agregar más utas y formar estructuras de dos niveles, como el caso de Monquirá. Había otras capitanías sin subdivisiones, con una estructura igual a la de las utas, pero que por alguna razón no eran llamadas así. Probablemente eran de mayor rango y sus jefes eran hereditarios. Son las capitanías de Toren, Cravo y Labranzagrande. Finalmente, Sogamoso tenía un cacicazgo completo bajo su mando, llamado Mongui. Este cacicazgo sujeto estaba compuesto por el cacique, con algunas familias bajo su mando directo, junto con dos capitanías, llamadas Pirpa y Tutasa. Todo el cacicazgo de Sogamoso contaba por aquel entonces con una población de 1473 personas, de acuerdo con el censo realizado, dentro de las cuales había 294 hombres tributarios.

Los datos que tenemos sobre Fontibón y Techo, al sur del territorio en la sabana de Bogotá, provienen de la visita realizada en julio de 1639 por el oidor Gabriel de Carvajal¹¹⁷. El pueblo de Fontibón era una encomienda en manos

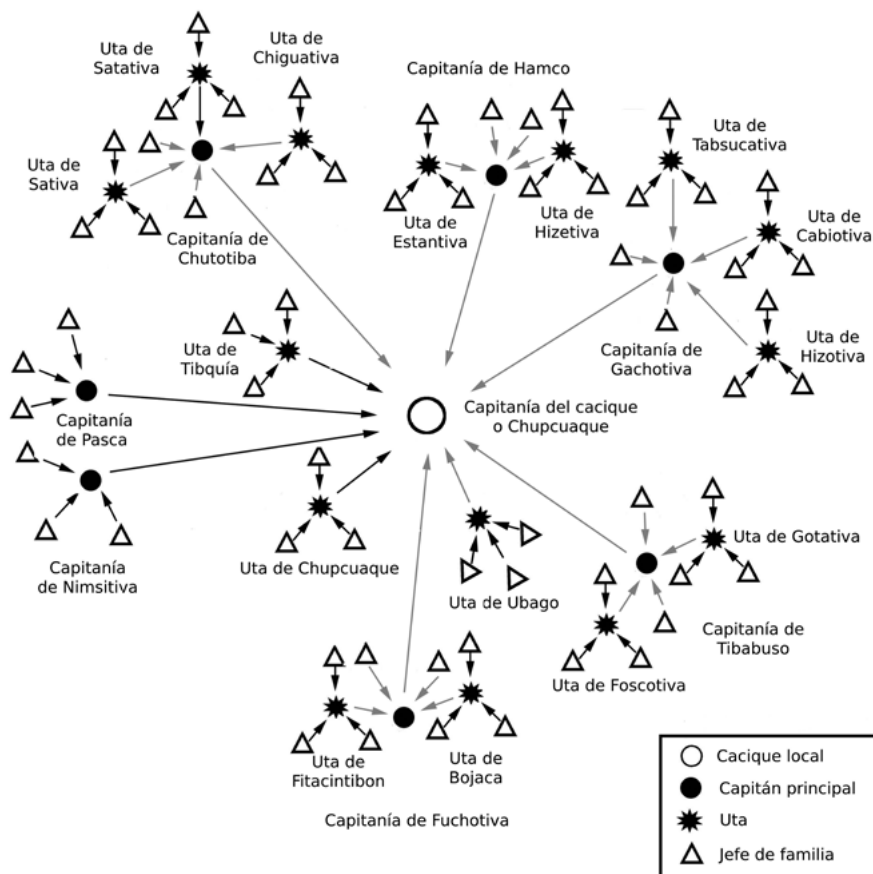
115 AGN, *VB* 8, f. 703 r.

116 Estas capitanías podrían llamarse *zibyn*, en la terminología que venimos manejando, pero es importante aclarar que el término no fue usado en estos documentos.

117 AGN, *VC* 12, ff. 905-978.

de la Corona y el cacique era don Juan, que a su vez era el jefe de la “parcialidad” o capitanía de Cupquaue. La estructura de Fontibón se puede representar de manera esquemática con la imagen que se muestra en la figura 10.

Figura 10. Estructura del cacicazgo de Fontibón en 1639



Fuente: AGN, VC 12, ff. 905-978. Elaboración del autor.

Como se puede ver, todas las parcialidades o capitanías mayores tenían varias utas sujetas. Fuera de la capitanía del cacique, compuesta por las utas de Chupquaue, Ubago y Tibquia, había otras cinco estructuras similares, para un total de seis capitanías mayores: Chutotiva, con las utas de Sativa, Satativa y Chiguativa; Gachotiva, con las utas de Tabsucativa, Cabiotiva y Hizotiva;

Hamco con las utas de Estantiva y Hizetiva; Tibabuso con las utas de Gotativa y Foscotiva; y Fuchotiva con las utas de Fitacintibón y Bojaca. Adicionalmente, estaban sujetas al cacique principal las capitanías de Pasca y Nimstiva. Las capitanías que estaban subdivididas en utas tenían entre dos y tres, cada una de ellas, a su vez, con cuatro o cinco familias nucleares. El pueblo tenía en total, un cacique, ocho capitanes, 193 tributarios, cuatro cantores y músicos, 36 reservados por viejos e impedidos, seis ausentes y 842 indios de “chusma” (mujeres y menores de edad), para un total de 1092.

El caso de la encomienda de Techo, perteneciente a Juan de Orejuela, vecino de Santafé, presenta una situación bastante curiosa. Al parecer, es una capitanía pequeña o “menor” que probablemente había pertenecido al antiguo cacique de Bogotá, pero en algún momento se separó de ese cacicazgo y se le entregó a un encomendero como una entidad independiente. De modo que el jefe o uta de este grupo terminó en la práctica cumpliendo las funciones de un cacique, pero siguió siendo considerado por los indios un jefe de bajo rango. En la visita se mencionó que esta capitanía se conocía con el nombre antiguo de Tichotiba o Techotiva, cuyo capitán, llamado don Francisco, se había ido hacía muchos años y ya no gobernaba porque era muy poca gente. El visitador Carvajal decidió entonces que los gobernara “por uta” un hombre llamado don Juan Techotiva, quien ya lo venía haciendo en la práctica. La palabra uta se usa de manera recurrente en esta ocasión dando a entender que es un título, como cuando se refieren al jefe como “don Juan Techotiva Chumín, uta de estos indios”¹¹⁸.

El mismo año y durante la misma visita de Gabriel de Carvajal se hizo el conteo de los indios del cacicazgo de Bogotá, encomendado en aquel momento a don Antonio Maldonado¹¹⁹. Recordemos que Bogotá había sido considerado uno de los jefes más poderosos y con mayor cantidad de sujetos en toda la región en el momento de la conquista. Sin embargo, cien años después las cosas habían cambiado drásticamente. El cacicazgo había sido desmembrado desde mediados del siglo xvi para poder entregar caciques e indios suficientes a los conquistadores que reclamaron tener derecho a una renta suficiente, acorde con sus “méritos y servicios”. Bogotá quedó reducido entonces a una estructura política pequeña, en comparación con lo que era, y se le entregó en

118 AGN, *VC* 12, ff. 941 v.

119 AGN, *VC* 8, ff. 156-331.

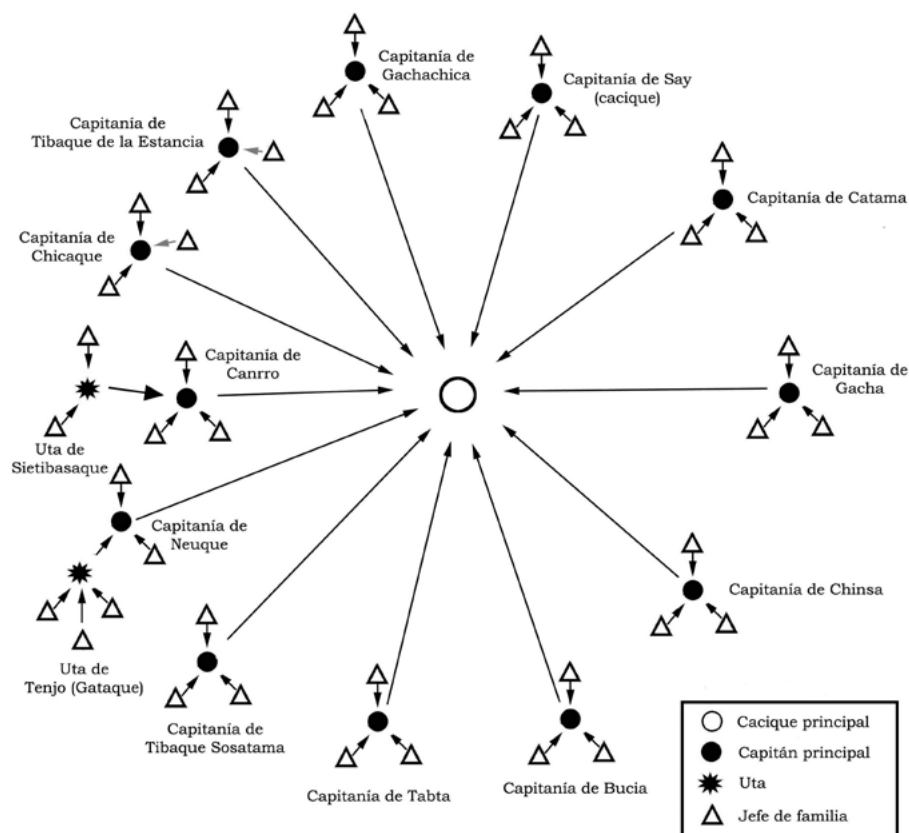
1547 el cacique principal con algunos de sus capitanes al conquistador Antón de Olaya, después de un largo pleito que adelantó durante varios años ante la Corona. El cacicazgo tenía originalmente, es decir, en el momento del contacto en 1537, varios cacicazgos y capitanías de diversos tamaños, que sumaban unos treinta grupos con una población tributaria de cerca de 3000 hombres¹²⁰. Pero un siglo después esto se había reducido a unas doce capitanías pequeñas con unos trescientos tributarios.

Los capitanes declararon que en ese momento el cacique era don Victorino Saque, un joven de diecisiete años que era sobrino de don Diego, el cacique anterior, hijo de su hermana mayor doña Juana Sacuaya. Sin embargo, como aún no era mayor de edad había un gobernador de la capitanía de Say, don Juan Chiquitiba, quien ejercía las funciones del jefe mientras alcanzaba la edad requerida. Desgraciadamente, no especificaron cuál era esta edad, pero quizá don Victorino ya se estaba acercando a ella y podría ser la misma en que todos empezaban a tributar, es decir, dieciocho años. Don Juan, capitán de Gacha “grande” dijo ser ladino, pero de todos modos declaró por medio del intérprete designado, Francisco Macías, porque solo tenía algunos conocimientos básicos de la lengua española. Dijo que en ese momento tenían un doctrinero que era un fraile de Santo Domingo que sabía la lengua. Sobre la tamsa, dijo no saber qué era lo que se daba en la antigüedad, y que ahora no le daban nada al cacique, porque era un muchacho y no sabía gobernar ni entendía a la gente. Lo mismo dijo don Diego, el capitán de la parte de Sosatama o Sosatima. Por su parte, don Juan Chequitiba, que actuaba como gobernador, dijo tener unos 36 años y ser gobernador desde hacía unos siete años, es decir más o menos desde 1632. Contó que Bogotá había pasado mucho tiempo sin cacique y tuvieron que acudir a varios gobernadores. El jefe legítimo era don Victorino, pero no sabía mandar porque era “muy mozo”. Tampoco había visto, hasta el momento, que le dieran tamza¹²¹. En la figura 11 se puede ver la estructura esquematizada de este cacicazgo.

120 AGI, *Justicia* 1.115, R. 2, N. 2. Este caso se ha analizado de manera detallada en Gamboa, *El cacicazgo*.

121 AGN, *VC* 8, f. 225 r.

Figura 11. Estructura del cacicazgo de Bogotá en 1639



Fuente: AGN, VC 8, ff. 156-331. Elaboración del autor.

Llama la atención que la estructura de Bogotá fuera tan simple, comparada con los otros casos que hemos mencionado. Solamente una de las doce capitánías tenía una uta. Era la capitánía de Canaro y el uta era Sietibasaque. Esta probablemente era la capitánía de origen del cacique, aunque recordemos que la costumbre prehispánica indicaba que el cacique de Chía debía ser nombrado cacique de Bogotá cuando este moría. El documento no es claro y no se puede establecer si esta norma se seguía respetando por aquel entonces, teniendo en cuenta el tiempo que había pasado. El cacicazgo de Bogotá constaba entonces de la capitánía de Canaro, con la uta de Sietibasaque: Gacha, Chinsa, Bucia, Tabta, Tibaque de Sosatama, Nebque, Chicaque, Tibaque de

la Estancia, Say, Catama y Gacha chica. Sobre esta última se aclaró que a ella estaban agregados unos indios que llamaron los “criados del cacique viejo de Bogotá”. No se dieron más detalles sobre este asunto, y se podría asumir que se referían a sirvientes personales que tenían estos jefes desde tiempos prehispánicos, posiblemente prisioneros de guerra o los “esclavos” de que hablan algunas fuentes, pero que después de la conquista fueron asimilados a otras formas de servidumbre más aceptables para los europeos y se creó una capitania para ellos. En resumen, hacia 1639 el pueblo tenía un cacique principal, un gobernador y doce capitanes principales. La población se estimó en 292 indios “útiles tributarios”, diecisiete “reservados” del pago de tributo por su edad o por incapacidad, quince ausentes, 940 mujeres y niños y 1277 almas en total.

Otros cacicazgos más pequeños de la región que se podrían mencionar y que tenían una estructura similar en 1639 fueron: el pueblo de Guangata, donde solamente una de sus capitanías tenía una uta, llamada Bacaytantiva, cuyo uta era don Andrés Largo¹²²; el pueblo de Tibaguya, encomendado en don Francisco Osorio de Paz, donde solo una “parte” (o capitania) llamada Gasentiva tenía una uta, la de don Marcos, quien pagaba tributos; el pequeño cacicazgo de Sopó, donde solamente la parte del cacique llamada Canchona tenía una uta llamada Suta¹²³; y Usaquén donde había varias utas, así como en Tunjaque y Suaque, entre otros¹²⁴.

Finalmente, se han encontrado datos que provienen del pueblo de Zipaquirá durante los años de 1658-1664, en el marco de un pleito por el cacicazgo¹²⁵. La mención se encuentra en el título dado al cacique don Francisco por el presidente de la Real Audiencia de Santafé. Se contaba que cuando murió el cacique anterior, don Francisco, fue aclamado por “todos los *capitanes utas* e indios principales” (énfasis añadido). A pesar de ser “cholo”¹²⁶, lo habían llevado al cercado y lo habían sentado en la silla de los caciques para entregarle su posesión y manifestarle su obediencia. Pero una facción del pueblo no estaba de acuerdo con esto y se dirigió a la Audiencia para quejarse. Durante el

122 AGN, *VC* 2, ff. 556 v.

123 AGN, *VC* 1, ff. 405-534.

124 AGN, *VC* 5, ff. 1-172.

125 AGN, *CI* 77, ff. 382-392.

126 No es frecuente encontrar la palabra *cholo* en los documentos del Nuevo Reino de Granada de esta época. Sin embargo, por el contexto, parece significar “mestizo”, mezcla de indio con europeo.

pleito, cuya conclusión se desconoce, se tomó declaración a varios capitanes y a un uta llamado Luis Choquirá.

Al cerrar esta sección y con la información recolectada hasta el momento podemos concluir entonces lo siguiente: 1) está comprobado más allá de toda duda que hubo dos clases de capitanías en los cacicazgos de la región analizada; 2) estas capitanías tenían una diferencia de rangos; 3) no todos los pueblos tenían estos dos tipos de capitanías. Esto dependía de factores como la cantidad de gente o las circunstancias de la historia local; 4) antes del año de 1592 no hay ninguna mención sobre las capitanías llamadas utas en los documentos de archivo, pero después de esta fecha se hacen frecuentes; 5) no se ha encontrado hasta el momento ninguna mención de la palabra zibyn o alguna otra variante en las fuentes documentales manuscritas; 6) en las crónicas no se menciona ni la una ni la otra palabra, salvo el caso dudoso de la crónica demasiado tardía de Lucas Fernández de Piedrahita; 7) los datos encontrados indican que el uso de la palabra uta no era exclusivo del sur del territorio muisca porque hay datos abundantes sobre la provincia de Tunja; 8) aún no es claro si el uso de esta palabra era originario de una región muy restringida, es decir, la sabana de Bogotá, y después fue extendido por los españoles hacia el norte del territorio, o era una palabra que se usaba en ambas partes; y 9) los jefes llamados utas no tenían rango noble porque pagaban tributos como todos los demás y parecen ser asimilables a jefes cabeza de familia.

4. LA HISPANIZACIÓN: LENGUA, RELIGIÓN Y ESCRITURA A FINALES DEL SIGLO XVI Y COMIENZOS DEL XVII

LOS MÉTODOS MISIONALES Y EL PROCESO DE EVANGELIZACIÓN

Es bien sabido que la justificación de la conquista de América fue la incorporación de los habitantes nativos del continente a la cristiandad¹. Recordemos y reconozcamos el gran aporte que hicieron los teólogos dominicos del siglo XVI, encabezados por Francisco de Vitoria, con sus ideas basadas en el derecho natural de Santo Tomás acerca de la guerra justa y el derecho de gentes. También las actuaciones de ilustres frailes militantes de la causa indígena como fray Antonio de Montesinos y Bartolomé de Las Casas. Fue así como la Corona castellana consiguió que se le reconociera el derecho a ocupar y gobernar este territorio. Pero eso implicaba entonces un gran esfuerzo para llevar a cabo la tarea de la evangelización, con muy pocos recursos, en tierras desconocidas, muy extensas y con millones de habitantes. El interés de la monarquía castellana en las Indias se concentró en la población, en la adquisición de nuevos vasallos. No fueron las tierras en sí mismas, aunque sí importaron los recursos que ellas contenían. Es un error pensar que la colonización española de América tuvo como interés el apropiarse de las tierras de los nativos. Esto es válido en el caso de la colonización inglesa del norte del continente. Pero en

1 Brading, Orbe y Anthony Pagden, *La caída del hombre natural: El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa* (Alianza, 1988).

la América española, la situación fue bastante diferente. Lo que se necesitaba eran trabajadores para dominarlos y que aportaran sus excedentes comercializables a la naciente economía mercantil capitalista. La riqueza de estas tierras, por lo tanto, consistía en la cantidad de gentes que tenía para ser empleadas en la explotación de los recursos minerales, principalmente plata y oro.

Tradicionalmente, se ha acusado a la Corona castellana y a los españoles que llegaron a América de ser unos criminales que destruyeron todo a su paso o de ser negligentes e indiferentes con las vidas humanas que cobró todo el proceso de conquista. Es innegable que las guerras, tanto los enfrentamientos de los europeos y los africanos con los nativos americanos, como las guerras que podemos llamar “civiles”, es decir, entre nativos americanos, cobraron muchas vidas y causaron una situación bastante dramática en muchas regiones. Pero lo que más impactó a la población nativa fueron realmente las enfermedades que se expandieron a lo largo y ancho del continente, atacando a una población que llevaba miles de años aislada del resto del mundo y no había desarrollado defensas para algunos virus que causaban poco daño a los europeos y africanos. Las epidemias de gripa, viruelas o sarampión, entre otras, causaron catástrofes demográficas muy agudas y despoblaron grandes áreas del continente.

La Corona española fue consciente de todo este escenario tan complejo. Igualmente lo fueron los conquistadores particulares que condujeron las expediciones que exploraron y sometieron al dominio castellano muchos pueblos. También los frailes misioneros se dieron cuenta del proceso que se había desencadenado y todos estos actores, a su modo, trataron de contrarrestarlo. La Corona expidió leyes de protección frente a los indígenas, que fueron muy avanzadas en su concepción humanista para la época en que se expidieron. Igualmente, los conquistadores, convertidos luego en encomenderos, trataron de proteger a los grupos que les tocaron como vasallos para evitar su extinción, al mismo tiempo que los explotaban. No podían permitir que la fuente de sus ingresos desapareciera. Y los curas misioneros de las diferentes órdenes religiosas también procuraron proteger a sus feligreses y parroquianos, porque de ellos dependía el éxito de su labor y sus ingresos. Lo que quiero resaltar es que podemos ver todo esto como un esfuerzo humanista por proteger a una población vulnerable frente a un proceso avasallador, pero no hay que olvidar que estos objetivos altruistas tenían evidentemente la intención de proteger la fuente de ingresos y de poder que la monarquía castellana, los encomenderos y los frailes habían encontrado en América: su población.

Una vez consolidado el dominio castellano en las provincias centrales del Nuevo Reino de Granada, entre 1537 y 1550, los indígenas fueron repartidos en encomiendas y los antiguos jefes fueron reemplazados por los encomenderos. Recordemos y hagamos énfasis en que las encomiendas no eran posesiones territoriales ni daban derecho de jurisdicción sobre los nativos, que eran considerados vasallos libres de la Corona española. Esto es importante porque todavía se presentan muchas confusiones al respecto, que llevan a que, por ejemplo, se considere a la encomienda como un feudo medieval. El encomendero no era el propietario de las tierras que ocupaban los nativos. Tampoco tenía derecho a impartir justicia, que era reservada a los tribunales de la Corona. Solamente tenía derecho a pedir un tributo, que por lo general se fijaba tras un procedimiento legal de tasación y muchas negociaciones, para que los nativos no terminaran pagando al encomendero más de lo que daban a sus antiguos jefes. El tributo podía ser en productos o en servicios y esto era realmente lo importante, la verdadera fuente de toda la riqueza. Los conquistadores encomenderos recibieron tierras y minas, de todas maneras, pero fuera de los territorios ya ocupados por los nativos, y su negocio consistía en llevar a sus vasallos a trabajar en sus tierras y en sus minas, como parte de los servicios a los que estaban obligados. A cambio de esto, debían ser evangelizados. Se consideraba incluso que el trabajar para los españoles era un precio muy bajo, comparado con el enorme beneficio que recibirían al ser evangelizados y conocer la verdadera fe que los llevaría a la salvación eterna.

Los encomenderos no podían encargarse personalmente de la evangelización. Muchos de ellos eran analfabetas y no tenían los conocimientos ni la preparación necesarios para esta tarea. De ahí la necesidad de llevar curas misioneros, sobre todo que pertenecieran a órdenes religiosas especializadas en la conversión de pueblos gentiles. De este modo llegaron al Nuevo Reino de Granada durante la segunda mitad del siglo XVI los dominicos, los franciscanos, los agustinos y finalmente los jesuitas. Los dominicos llegaron con los primeros conquistadores a finales de la década de 1530. Ellos y los franciscanos fueron quienes se encargaron de la evangelización en las primeras encomiendas y doctrinas que se establecieron en los alrededores de Tunja y Santafé. La labor de los frailes misioneros se realizaba al comienzo en condiciones muy precarias. Entre 1537 y 1570 hubo una primera fase en que la implantación de las costumbres, la lengua y la religión españolas fue casi nula. Las comunidades indígenas trabajaban para sus encomenderos, quienes se preocupaban muy

poco por su instrucción cristiana y había muy pocos frailes que tenían que cubrir un territorio muy amplio. No había iglesias en los valles donde habitaban los indios ni habían sido congregados en pueblos. Durante aquellos años, los aposentos, es decir, las casas de los encomenderos, fueron los lugares donde se empezó a impartir la instrucción cristiana, con los indios del servicio y los pocos niños que lograban llevar con mucha resistencia de sus padres.

La evangelización se intensificó en una segunda etapa que podemos considerar que arrancó a mediados de la década de 1570, unos cuarenta años después de la llegada de los primeros conquistadores y la implantación de la encomienda. Aún es difícil precisar cuáles fueron las razones que llevaron a que los grupos indígenas iniciaran un proceso de hispanización acelerado en estos años, que se manifestó en la adopción de las costumbres, el vestido, la lengua (con un marcado bilingüismo) y, sobre todo, el inicio de la conversión, primero a través de bautismos en masa y luego ya con el aprendizaje de la doctrina. A finales del siglo XVI, cuando empezaron a organizarse los primeros pueblos y se les dieron tierras de resguardo a los indígenas, se construyeron también las primeras iglesias “decentes”, en materiales más sólidos y duraderos, y se intensificó la enseñanza de la doctrina, con frailes más capacitados, mejor pagados, con menos feligreses y un mayor compromiso con su labor.

El proceso de evangelización ha sido muy estudiado por diferentes especialistas en toda América y se ha hecho énfasis en el problema que planteaba para los misioneros el tener que enfrentarse a una población cuyas creencias eran muy variadas, sobre todo politeístas, llevándoles una nueva religión fuertemente monoteísta. Además, la barrera de la lengua representó el otro gran obstáculo por vencer y se plantearon muchas soluciones para estos problemas. El investigador chileno Eduardo Valenzuela ha llamado la atención sobre un hecho que me parece muy importante: la evangelización de América no puede compararse con lo sucedido en la península ibérica frente a los musulmanes y judíos². Es casi un lugar común entre los historiadores considerar que la conquista de América fue una prolongación de la reconquista española frente a los musulmanes que ocuparon la península. Sin embargo, Valenzuela señala que la situación que encontraron los españoles en América se parecía más a la que vivieron los primeros evangelizadores cristianos en el marco del Imperio

2 Eduardo Valenzuela, “Kerigma: preguntas teóricas en torno a la primera evangelización de América (Antillas, 1510 - Nueva España, 1524)”, *Historia Crítica* 58 (2015).

romano, durante los primeros siglos de nuestra era. Eran unos pocos, en medio de pueblos que consideraban bárbaros y paganos, con muchos dioses. Había que convencerlos de que ese mundo poblado de seres sobrenaturales, muy ligado a los cultos de la naturaleza, estaba regido por un solo dios. Fue un cambio total de la concepción del mundo. En cambio, frente a judíos y musulmanes, que eran religiones altamente organizadas, con sus libros sagrados y que compartían en últimas un mismo origen, la tarea de los cristianos no fue tan difícil. Empezando porque todas eran monoteístas. De este modo, los misioneros que llegaron a América tuvieron que retomar los métodos misionales de los primeros padres de la Iglesia católica, en tiempos del declive del Imperio romano y de las invasiones bárbaras.

Los métodos usados por los misioneros de los primeros siglos del cristianismo han sido ampliamente estudiados y se considera que la evangelización se realizaba en tres fases claramente establecidas. La primera, llamada *kerigma* o anunciación, era la prédica de las nuevas ideas al grupo de paganos. Se trataba de anunciar unas nuevas verdades y convencer mediante la retórica a la población de que sus antiguos dioses no existían y el mundo estaba regido por un solo dios verdadero. El conocimiento de la lengua de los paganos era fundamental, así como de sus costumbres y creencias, pero con el fin de cambiarlas. Una vez lograda la conversión, se pasaba a la segunda fase, la “catequesis”. Aquí se trataba de que los neófitos, que ya habían sido convertidos, aprendieran los dogmas y los detalles más importantes de la nueva religión, como sus mandamientos, oraciones, etc. Aquí los catecismos eran fundamentales. Mientras el *kerigma*, la primera fase, era variable, y se basaba en sermones donde se le daba mucha libertad al predicador, en esta segunda fase el mensaje que se debía transmitir mediante el catecismo debía ser muy uniforme y estaba muy controlado. Había un solo catecismo aprobado y este era el que debía traducirse a las lenguas de los paganos, con mucho cuidado para no tergiversar el mensaje o cometer errores graves de doctrina. Finalmente, una vez lograda la catequesis, se pasaba a la tercera fase, que era la “cura de almas”. Es decir, mantener una labor constante por parte de los sacerdotes para asegurarse de que toda la vida de los cristianos estaba acorde con lo que la Iglesia establecía, haciendo presencia en sus vidas a través de los sacramentos y rituales en todas las ocasiones especiales.

Los misioneros europeos que llegaron al Nuevo Mundo desarrollaron un gran trabajo kerigmático y catequético con los nativos americanos, y aquí viene el problema de las lenguas indígenas. Para poder anunciar el Evangelio

y enseñar los principios fundamentales de la nueva religión, era necesario hacerlo en las lenguas nativas, y por lo tanto estudiarlas y producir textos como sermonarios, vocabularios, artes, gramáticas, catecismos, etc. Los textos tenían una intención pedagógica, pero dirigida hacia los mismos misioneros. Eran manuales para aprender la lengua de sus feligreses y hacían parte de la formación de los curas. Eran textos de enseñanza de la lengua. Aquí tenemos las artes de la lengua, las gramáticas y los vocabularios (diccionarios), entre otros. Luego estaban los textos que ya servían para la catequización, como los catecismos, los sermonarios y los confesionarios. Eran una ayuda para que los sacerdotes pudieran comunicarse con sus feligreses y hacer mejor su tarea.

Como es bien sabido, la Corona española dudó y cambió de política varias veces, con respecto a si era prudente o no que los sacerdotes evangelizaran en las lenguas americanas³. Durante las primeras décadas del contacto, se pensó que lo mejor era hacerlo en español y obligar a los indígenas a aprender la lengua de los colonos. Pero a finales del siglo xvi triunfó la opinión de que era mejor que los curas doctrineros aprendieran las lenguas de sus feligreses, para lograr una mejor comunicación y evitar problemas en asuntos delicados como la aplicación del sacramento de la confesión. Es en esta época que se hicieron los trabajos más importantes de lingüística misionera, con fines, tanto kerigmáticos o anunciatorios, como catequéticos. También se hicieron estudios lingüísticos, gramáticas, vocabularios y artes. Pero a medida que avanzaba el bilingüismo y los indígenas aprendían castellano, esto fue haciéndose menos necesario. El último giro en estas políticas se dio a finales del siglo xviii cuando la Corona española prohibió definitivamente el uso de las lenguas indígenas, con el fin de consolidar al español como la lengua oficial de toda la nación y sus dominios.

En el Nuevo Reino de Granada, durante el periodo en que se permitió y fomentó el uso de las lenguas indígenas, es decir, desde mediados del siglo xvi hasta mediados del siglo xvii, se exigió que los curas doctrineros hablaran la lengua de los indios para poder aspirar a una doctrina. Esto implicó tener maestros de las lenguas indígenas, crear programas de enseñanza, elaborar textos y hacer exámenes. En todo esto los frailes de Santo Domingo tuvieron una amplia participación a finales del siglo xvi. En los conventos se crearon

3 Triana y Antorveza, *Las lenguas*, y González, *Trayectoria*.

cátedras desde la década de 1580 y se tradujo el Catecismo Limense hacia 1606, para producir un texto uniforme que pudieran usar todos los doctrineros del altiplano que trabajaban con los muisca. Pero aquí vino la dificultad. Los frailes eran conscientes de que había una enorme diversidad lingüística y que comunidades de pueblos muy cercanos hablaban lenguas que podían ser mutuamente ininteligibles. Sin embargo, todas pertenecían aparentemente a una sola familia. Por lo tanto, se pensó que era más práctico aplicar la misma política que ya se venía implementando en México y Perú, tomando una lengua, la más hablada, para que sirviera de vehículo de comunicación general, o “lengua general”. Así, era más fácil que los frailes y los indios se comunicaran, usando una lengua común, con independencia de su lengua materna. Es lo que sucede hoy en día con el inglés, que sirve de lengua común a personas de todos los continentes, sin importar su origen.

Los frailes del Nuevo Reino consideraron que la mejor candidata para esta función era la lengua muysca, hablada en los alrededores de la capital del reino, Santafé de Bogotá. Entonces tomaron esta lengua y posiblemente la variante dialectal que se hablaba en el pueblo de Fontibón, y con base en ella elaboraron todo el material misionero y didáctico posible. Como ya se dijo, se tradujo el Catecismo de Lima, aprobado en el segundo concilio realizado en esa ciudad y se aplicó en el Nuevo Reino. Varios misioneros lingüistas jesuitas, y en especial, dominicos, participaron en esta labor. Hoy en día nos han quedado muy pocas muestras de aquellos trabajos. Algunos han sobrevivido en forma de manuscritos que circularon probablemente entre los doctrineros y gracias a que a finales del siglo XVIII, en el marco de la Expedición Botánica dirigida por José Celestino Mutis, estos textos fueron recogidos, copiados y enviados a España. Hoy en día reposan en la Biblioteca Nacional de Colombia, en diversos archivos españoles y en colecciones privadas.

Los esfuerzos realizados por los misioneros por evangelizar en la lengua de los nativos en el Nuevo Reino de Granada resultaron siendo un gran fracaso⁴. Los frailes no lograron que la lengua muisca de los alrededores de Bogotá fuera aceptada por los indios de los pueblos vecinos, y a medida que se alejaban del lugar la situación era más difícil. Estamos hablando de dos pequeñas provincias, con unos 200 000 habitantes por aquel entonces y dos ciudades

4 Cobo, “El colonialismo”.

españolas. La región es bastante homogénea en términos geográficos, y para un observador externo sus habitantes nativos podían parecer muy similares, pero en realidad, como se viene diciendo desde el comienzo, la diversidad, por lo menos en términos lingüísticos era grande. La lengua en la que se basaron los textos lingüísticos y catequéticos como los de Lugo fue una variante probablemente usada en algunos valles del sur del territorio, pero en el norte la situación cambiaba mucho y no era útil aprenderla para los doctrineros. Además, el proceso de hispanización y el bilingüismo ya estaba muy avanzado a comienzos del siglo xvii cuando estos textos se produjeron. Por lo tanto, resulta bastante paradójico que cuando ya se tenían unas herramientas para evangelizar en lengua nativa, estas resultaron inútiles. Era más práctico hacer todo en español. Además, aunque los frailes pusieran todo su empeño y lograsen dominar la lengua en cuestión, la “lengua general del reino”, esto era un error. No era una lengua que se hablara en todo el Nuevo Reino de Granada y muchos descubrieron al llegar al pueblo donde iban a trabajar, que el conocimiento que tenían era inútil porque allá no les entendían. Por esta razón, la lengua castellana fue la que en la práctica se convirtió en la lengua general. Los mismos indios empezaron a usarla como herramienta de comunicación con otros grupos que hablaban lenguas incomprensibles para ellos.

EL ESTUDIO DE LA LENGUA MUYSCA Y LA EVANGELIZACIÓN

El caso del uso de la lengua muysca en el proceso de evangelización ha sido poco estudiado en el contexto de la historiografía americana. Lo que me propongo en la siguiente sección es hacer un breve análisis sobre el asunto. Se intentará explicar la forma en que se intensificaron los esfuerzos para la evangelización de esta región a finales del siglo xvi. Esto se manifestó a través de una serie de reformas políticas y económicas, pero sobre todo implicó hacer un esfuerzo mucho más grande por estudiar la lengua de los indígenas, con el fin de formar sacerdotes doctrineros que tuvieran la capacidad de enseñar la religión católica a los que aún no habían aprendido el castellano.

No contamos con la fortuna que tienen países como México y Perú, donde se ha conservado un corpus inmenso de textos escritos en sus lenguas nativas, incluso elaborados por los mismos indígenas alfabetizados. Las investigaciones

contemporáneas sobre este corpus lingüístico apenas han empezado a mostrar la riqueza de los documentos y cuáles son sus posibilidades frente a trabajos históricos y etnohistóricos basados en fuentes de archivo más tradicionales. Me concentraré solamente en dos aspectos puntuales de los muchos que podrían tratarse. El primero son las líneas de investigación que se pueden abrir para comprender la forma en que se desarrolló la enseñanza del catolicismo a los indígenas de la región. El segundo son los argumentos adicionales que aportan estos estudios a una hipótesis que se ha venido desarrollando desde hace unos años, que señala que los grupos que habitaron la zona montañosa central de la actual Colombia y que se conocen en la literatura especializada como muisca, no formaban una sola etnia ni una sola unidad cultural o política, sino que eran un conjunto de sociedades diversas que fueron reunidas arbitrariamente por los europeos bajo la misma denominación. Una idea que ha sido tratada en esta obra desde diversos ángulos.

Para suplir la demanda de sacerdotes que se generó después de que los grupos indígenas de la región fueron repartidos en encomienda, en el Nuevo Reino de Granada se establecieron las ordenes de San Francisco, Santo Domingo y San Agustín durante el siglo XVI, como ya se ha señalado. Al comenzar el siglo XVII también llegó la Compañía de Jesús. La evangelización no dio muchos frutos, por lo menos hasta la década de 1570, pero a partir de entonces la Corona se empeñó en implementar una política más agresiva en este sentido. Se buscó organizar mejor la sociedad neogranadina, congregando los indios en pueblos, dándoles tierras suficientes en propiedad comunal e intensificando el proceso de cristianización con una mayor presencia de curas doctrineros y la construcción masiva de iglesias en todos los nuevos asentamientos urbanos, costeadas en partes iguales con recursos de los indios, el encomendero y la Corona. Este proyecto dio sus frutos a comienzos del siglo XVII cuando se establecieron la mayoría de los pueblos de indios de la región, bajo este modelo.

La política de cristianización y “reducción en pueblos” fue acompañada también de un esfuerzo por estudiar la lengua muisca y gracias a esto se produjeron muchos de los documentos que hoy en día han permitido reconstruirla parcialmente. Por aquel entonces se favorecía la predicación en las lenguas vernáculos, con el argumento de que así se lograría una mejor transmisión del mensaje religioso a los indígenas que aún no hablaban castellano. De hecho, en la década de 1570 se llegó a ordenar sacerdotes mestizos por el arzobispo

fray Luis Zapata de Cárdenas, de la Orden de San Francisco, con el argumento de que eran personas que dominaban muy bien la lengua de sus ancestros y se movían con solvencia en ambos mundos. Por lo tanto, eran idóneos para la tarea de la evangelización⁵. Siguiendo con esta política, desde 1582 se creó una cátedra en Santafé, la capital de la provincia, regentada por el primer sacerdote lingüista del que tenemos noticia, don Gonzalo Bermúdez, para que los curas doctrineros la aprendieran y pudieran realizar su labor de una forma más adecuada. Existe la creencia de que estas clases fueron impartidas en la iglesia del barrio de Santa Bárbara, que aún se conserva. Hace unos años, cuando el templo fue restaurado, se puso una placa de mármol con el fragmento de una oración católica en lengua muysca, como homenaje a este sacerdote que fue uno de los primeros párrocos del lugar.

En 1606 se organizó una importante junta donde participaron sacerdotes y frailes de varias órdenes que venían realizando estos estudios y se acordó traducir al muysca el catecismo aprobado por el Concilio de Lima (1582-1583), como ya se ha dicho, para que todos los doctrineros usaran el mismo texto y no se dieran desviaciones. Una vez aprobado se hicieron muchas copias manuscritas que circularon por todos los pueblos. Hoy en día han sobrevivido dos o tres de estos manuscritos del siglo XVII que se encuentran en archivos colombianos y españoles, probablemente elaborados por el jesuita José Dadey hacia 1620, uno de los participantes en la junta de 1606. Igualmente, se compusieron gramáticas o “artes” de la lengua muysca, con el fin de que sirvieran de libro de texto para la enseñanza, y por lo menos una de ellas llegó a imprimirse en esta misma época: la *Gramática en la lengua general del Nuevo Reino, llamada mosca* (figura 12). Su autor fue el dominico fray Bernardo de Lugo en 1616 y se publicó en una imprenta de Madrid en 1619. Todavía se conservan menos de diez ejemplares de esta obra en bibliotecas de todo el mundo, pero en años recientes se han hecho ediciones facsímiles y modernas⁶.

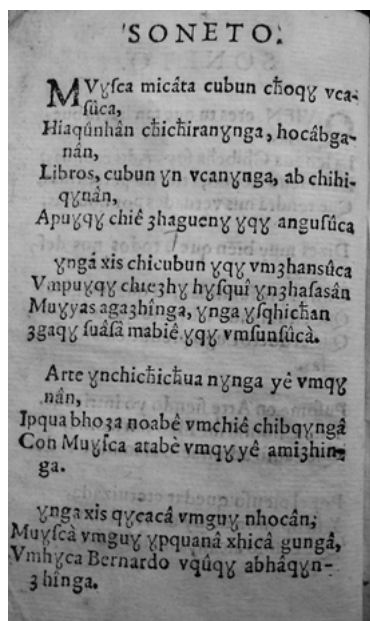
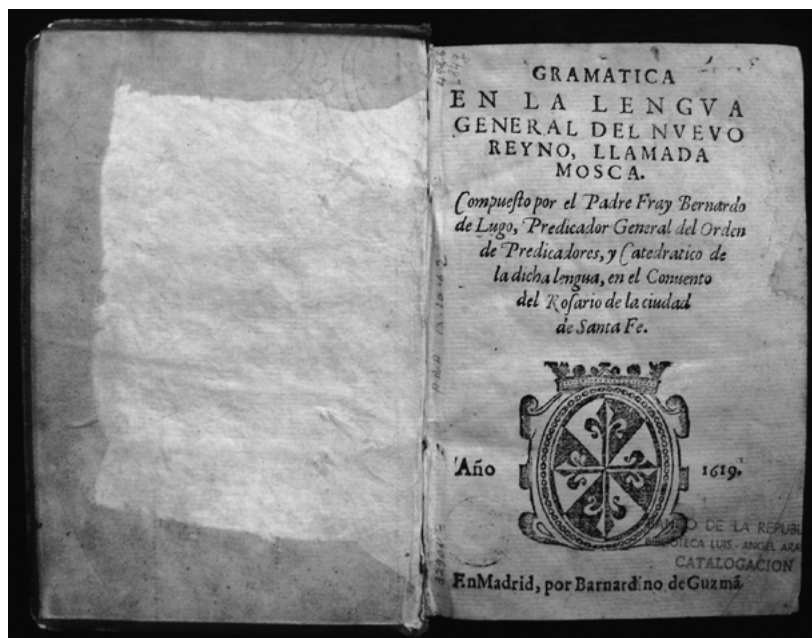
El libro de Lugo contiene una sección preliminar, con los trámites necesarios de publicación y dos curiosos sonetos laudatorios redactados en lengua muisca que fueron traducidos hace unos años por Nicholas Ostler⁷. En seguida,

5 Cobo, *Mestizos*.

6 Lugo, *Gramática*.

7 Nicholas Ostler, “Fray Bernardo de Lugo: Two Sonnets in Muisca”, *Amerindia: revue d’ethnolinguistique amérindienne* 19-20 (1995).

Figura 12. Portada y algunas páginas de la Gramática de fray Bernardo de Lugo (1619)



Fuente: fotografía del autor del ejemplar guardado en la Biblioteca Luis Ángel Arango (Bogotá).

se presenta la gramática y arte de la lengua muisca, que como solía hacerse por aquel entonces, está organizada siguiendo el modelo del latín. Esto tiene que ver con el hecho de que hasta hace muy poco, este era el paradigma para los gramáticos, que acomodaban todas las lenguas a esta estructura. Además, como era un texto destinado a los sacerdotes doctrineros que necesitaban aprender la lengua, el hecho de que estuviera en latín les facilitaba la comprensión de sus estructuras, al asimilarlas con algo que debía ser muy conocido para ellos. La siguiente parte, la constituye un confesionario, en lengua muysca y castellana, que debía ser muy útil. Estaba organizado siguiendo el orden de los diez mandamientos, con preguntas en español traducidas al muysca, y las posibles respuestas, de acuerdo con cada uno de los pecados sobre los que se quería indagar. Al final, el texto termina con una pequeña oración.

De esta obra nos quedan muy pocos ejemplares originales. Hay uno en la Biblioteca Luis Ángel Arango (Bogotá), otro en el fondo antiguo del Archivo Histórico de la Universidad del Rosario (Bogotá), otro en la Biblioteca del Instituto Caro y Cuervo (Bogotá) y probablemente algunos en manos de coleccionistas privados. También se sabe que existe un ejemplar en Chile y otro en Londres. Pero en total no pasarán de una decena. La Universidad del Rosario ha sacado varias ediciones facsímiles que reproducen fielmente el texto que está en su Archivo Histórico, pero sin un estudio preliminar adecuado. El Instituto Colombiano de Antropología e Historia elaboró una edición modernizada bajo mi dirección, con un completo estudio del texto en el año 2010 y más recientemente el grupo de trabajo dirigido por el antropólogo Diego Gómez ha creado una página web llamada “Muyscubun” donde se han puesto las imágenes del texto y una transcripción comentada de este. De modo que los estudios sobre esta obra y sobre la lengua muisca han venido avanzando con mucha rapidez. Incluso, uno de los últimos trabajos de la lingüista María Stella González de Pérez viene acompañado de un disco compacto donde se le puede escuchar leyendo uno de los sonetos de Lugo, con base en la reconstrucción de la fonética que ella ha venido realizando⁸.

Sabemos que este libro hacía parte de muchas bibliotecas particulares y estaba en poder de varios curas doctrineros durante el siglo XVII. Es un trabajo muy interesante, que ha sido usado por los especialistas contemporáneos para

8 González, *Aproximación*.

tratar de comprender esta lengua, junto con los otros textos impresos y manuscritos que sobrevivieron y he mencionado más atrás. Fue un gran esfuerzo intelectual, ya que plantea problemas como el de representar sonidos que no existían en la lengua castellana ni en el latín, lo cual fue resuelto inventando caracteres o tomando letras del alfabeto latino y modificándolas para darles un nuevo valor fonético. Por solo citar un ejemplo, es el caso de una vocal que según el fraile se pronunciaba “los dientes abiertos sin cerrar los labios, y que la lengua no tope el paladar”, para la cual se usó un símbolo parecido a la *y* griega, pero con su cola girada en dirección opuesta. Esa vocal ha sido identificada hoy en día por María Stella González como la vocal cerrada, central, no redondeada [i], que es muy común en las lenguas indígenas americanas.

El libro de Lugo también ha sido una fuente etnohistórica invaluable, ya que proporciona muchos datos, de forma directa o indirecta, sobre los grupos muisca de finales del siglo *xvi* y comienzos del *xvii*, en un momento de transición acelerada hacia la adopción de las costumbres españolas. Por aquel entonces ya vivían en pueblos y tenían sus tierras de resguardo. El sistema de la encomienda estaba desapareciendo y poco a poco iban estableciéndose las haciendas y estancias donde los indios ya trabajaban como jornaleros asalariados. La cristianización estaba muy avanzada y muy pocos estaban todavía sin bautizar o recordaban sus creencias antiguas. Pero en el texto se nota una gran preocupación por la “cura de almas”, por reafirmar los valores cristianos en estas gentes, sobre todo en temas sexuales, en asuntos relativos al modelo de familia nuclear que se quería implantar, en combate con la familia matrilineal tradicional y extensa, y en temas como las supersticiones y los restos que quedaban de idolatría. El texto también evidencia que ya había una adopción de palabras españolas que entraban a ser usadas como parte del léxico de la lengua muisca, sobre todo con conceptos, animales o herramientas que no existían antes de la llegada de los europeos. Sería demasiado largo y tedioso hacer una relación y un comentario de todas las posibilidades que tiene este texto para los estudiosos contemporáneos y simplemente quiero señalar que es un trabajo en curso que ha dado muy buenos resultados en las décadas recientes.

Hasta hace poco se creía que esta era la única obra que había sido llevada a la imprenta, pero en recientes investigaciones se hallaron dos folletos impresos en Sevilla hacia 1603, encuadrados por equivocación junto a un catecismo de la lengua quechua en la Biblioteca Bodleiana de la Universidad de Oxford, Inglaterra. Se titulan *Arte de la lengua mosca de los Indios del nuevo*

reyno de Granada, en las Indias occidentales y Doctrina christiana en lengua mosca de los Indios del nuevo reyno de Granada de las Indias occidentales. Tienen un total de veintitrés páginas. Estos textos han sido transcritos, analizados y puestos a disposición de los interesados por Diego Gómez en la página web del grupo Muyscubun, bajo su dirección⁹. Hasta el momento serían la fuente lingüística más temprana conocida, aunque data de los primeros años del siglo XVI. El único inconveniente, como se ha señalado en varias ocasiones, es que en ese momento la mayor parte de la población indígena ya era bilingüe y hablaba bien el castellano. Por lo tanto, cada vez fue menos necesario el aprendizaje de la lengua y el uso de estos textos. Además, desde el comienzo los mismos sacerdotes se dieron cuenta de que si se alejaban de Bogotá, sus conocimientos del muysca se volvían inútiles, debido a la gran diversidad que se podía hallar en todo el altiplano, incluso en lugares que quedaban a poca distancia entre ellos¹⁰.

El intento de usar esta lengua fue un fracaso, pero nos dejó valiosos documentos con los cuales hoy en día se ha podido estudiar y reconstruir en gran medida. Esto resulta lo más importante. En Colombia todavía sobreviven algunos manuscritos en archivos como los de la Biblioteca Nacional (Bogotá), también dos o tres ejemplares impresos de la *Gramática* de Lugo. En la Biblioteca del Palacio Real (Madrid) se conservaron importantes documentos que están allá porque fueron encargados a mediados del siglo XVIII por el rey Carlos III a las autoridades del Virreinato de la Nueva Granada, cuando Catalina de Rusia le solicitó enviar información sobre las lenguas que se hablaban en su imperio para componer el diccionario de todas las lenguas del mundo que se había proyectado. Los virreyes de la Nueva Granada encargaron de esta tarea al sabio naturalista José Celestino Mutis, quien ya venía coleccionando algunos manuscritos sobre lenguas indígenas, que ya por aquel entonces eran una antigüedad y una rareza. Los textos fueron copiados y enviados a Madrid, donde reposan hoy en día. Tienen algunos problemas porque los copistas cometieron bastantes errores, pero en algunos casos es la única copia que se conserva porque los que se quedaron en la Nueva Granada finalmente desaparecieron.

9 Diego Gómez, “Los folletos muyscas de la Biblioteca Bodleiana (1603): los textos más tempranos de la lengua general del Nuevo Reino de Granada”, *Revista Internacional de Lingüística Iberoamericana* 36, n.º 2 (2020).

10 Cobo, “El colonialismo”.

Los estudios de los gramáticos coloniales y los lingüistas contemporáneos han logrado grandes avances. El más importante, para los objetivos de este trabajo, es que se han descubierto variantes dialectales de lo que antes se creía una única lengua, se ha reconstruido su gramática, así como su sistema fonológico e incluso se han podido traducir fragmentos que están en los documentos y no tenían su equivalente en castellano. En la primera línea se deben destacar los trabajos de investigadores como María Stella González de Pérez o Diego Gómez en años más recientes¹¹. También los aportes de Nicholas Ostler y Facundo Saravia¹². González ha logrado reconstruir el sistema fonológico y Gómez ha establecido la diversidad de lenguas y ha demostrado el parentesco del muysca con lenguas que aún se hablan en zonas cercanas del altiplano central, como el piedemonte llanero con el caso de la lengua uwa o tuneba. En cuanto a Ostler y Saravia, han logrado reconstruir la gramática e incluso ya pueden hacer traducciones. El avance de estas investigaciones les ha permitido a los especialistas establecer elementos como la forma en que los fonemas que no existen en castellano fueron representados por los sacerdotes gramáticos del siglo XVII y cuál es su posible equivalente en el alfabeto fonético internacional. Véase la tabla 3, a manera de ejemplo.

Tabla 3. Comparación de la grafía de dos fonemas de la lengua muysca ausentes en español

	Gramática breve de 1612 (MS 2922)	Diccionario (c. 1620)	Gramática de Lugo (1619)	Fonema según González	Escritura propuesta por Saravia
Dos	Boza	boza, bozha	bozha	Consonante africana retrofleja sorda /tʂ/	bozha
Persona	muysca	muysca	muysca	Vocal media central no redondeada /i/	Muysca

Fuentes: Anónimo, "Manuscrito 2922"; "Diccionario"; González, *Aproximación*; Saravia, "Sermón del bautismo". Elaboración del autor.

11 Los trabajos de González y Gómez han sido citados en múltiples ocasiones en el desarrollo de esta obra. Se recomienda al lector remitirse a la bibliografía al final de este texto.

12 Ostler y Saravia, "The Chibcha".

Aquí se muestran dos de los fonemas que no existen en castellano que han sido descubiertos. En el primer caso, se trata de la consonante africada retrofleja sorda que aparece escrita en palabras como *bozha* (“dos”) con *z*, *zh* o con *ʒh*. La columna final muestra que Saravia ha propuesto mantener la grafía *zh* en los trabajos que ha elaborado. El otro fonema importante es la vocal media central no redondeada que aparece en palabras como *muysca* (hombre o ser humano), y que es muy frecuente en las lenguas amerindias. Fue representada con una *y* o una *ʏ*, y Saravia ha propuesto mantener la grafía *y*. Esto parece algo poco trascendental, pero todos aquellos que se han enfrentado a este tipo de estudios de lingüística histórica comprenderán que significa un gran avance, dada la escasez de fuentes y las dificultades inherentes a todos los textos manuscritos de esta naturaleza.

La otra línea del análisis que quiero resaltar es la del estudio del proceso de cristianización de los pueblos indígenas a comienzos del siglo xvii, que es un terreno donde me muevo con más solvencia. Estas fuentes han sido un gran descubrimiento para el autor de estas líneas e igualmente los trabajos de los lingüistas. Facundo Saravia, por ejemplo, logró traducir dos textos que estaban en un catecismo elaborado hacia 1620 y resultaron siendo dos sermones muy curiosos que el lector podrá consultar en el anexo 2 de este trabajo¹³. El primero sobre el sacramento del bautismo y el segundo sobre la doctrina del pecado original. Veamos, por ejemplo, el sermón que desarrolla el tema del bautismo. Por supuesto, no voy a copiarlo en la lengua original, sino la versión en español que tradujo Saravia, para que podamos captar el tono del discurso y la manera como un cura doctrinero de la época dictaba sus clases de catecismo, es decir, la famosa “doctrina” que los encomenderos estaban obligados a patrocinar a cambio de los tributos. El texto es muy corto y probablemente se decía en pocos minutos. Lo voy a reproducir completo debido a su brevedad. Es fácil imaginarse al cura en algún pueblo de indios dentro de la pequeña iglesia de tapias del lugar, modestamente adornada y con sus paredes pintadas con escenas de la historia sagrada dirigiéndose a su audiencia, donde predominaban niños y ancianos, explicando en lengua muysca de modo muy sencillo uno de los aspectos más importantes de la teología católica¹⁴. Incluso se puede pensar

13 Saravia, “Sermón del Génesis” y “Sermón del Bautismo”.

14 Un estudio muy completo de las iglesias construidas en el altiplano cundiboyacense en la primera década del siglo xvii es la tesis doctoral de Angélica Chica, “Aspectos

que usaba las imágenes pintadas o esculpidas para apoyarse, mientras los catecúmenos escuchaban y trataban de entenderlo en silencio.

De este modo, con palabras suaves, se dirigía a los nativos:

Hola, escuchen esto. Miren lo que los sacerdotes hacemos y decimos aquí dentro de la iglesia. Y además piensen bien acerca de ello. Nosotros les enseñamos la ley de Dios. La primera de las muchas cosas que hacemos para sanar sus almas y para que vayan al Cielo es el sacramento del Bautismo. ¿Qué dice el sacramento del bautismo? En él, los sacerdotes al echarles agua encima a los niños dicen estas palabras, “yo te baño, te bautizo en el nombre, etc.”¹⁵

Una vez informados de los gestos rituales que se hacían en este sacramento, se pasaba a explicar su importancia e implicaciones para quienes no lo tuvieran. Recordemos que muchos indígenas se bautizaban de manera voluntaria o involuntaria, y con eso ya consideraban que eran “cristianos”. Cuando en las visitas de la tierra se preguntaba a los jefes indígenas si todos en el pueblo eran cristianos, muchas veces lo que se interpretaba era si ya habían sido bautizados. Solía suceder que la mayoría de la población había pasado por el ritual del bautismo, lo cual se sabía porque tenían un nombre de origen español, pero no tenían ningún conocimiento sobre el contenido de la religión. El sermón continuaba entonces con la siguiente explicación:

Entre todos los sacramentos, este es el primero. Es el más importante. Miren que no lo han de despreciar. Sin este sacramento ustedes no irán al cielo. No subirán a ningún Cielo. Nuestro señor Jesucristo les dijo así a los Apóstoles. Él dijo: “Miren, ustedes irán delante, a todas las personas les enseñarán la doctrina cristiana y los harán cristianos”. Él dijo: “Las personas que hayan creído en Dios, hayan sido cristianas y cumplido con la ley de Dios irán al Cielo después de morir, si no hubieran creído, sus almas se habrían dañado y hubieran sido echadas al Infierno”. Entre todos los otros sacramentos, este es el principal. El Cielo se

histórico-tecnológicos de las iglesias de los pueblos de indios del siglo xvii en el Altiplano Cundiboyacense como herramienta para su valoración y conservación” (tesis doctoral en Arte y Arquitectura, Universidad Nacional de Colombia, 2015).

15 Saravia, “Sermón del Bautismo”. La traducción corresponde a un fragmento del manuscrito 158, ff. 144 r.-v. Todos los fragmentos citados son tomados del trabajo de Saravia.

abrió para que entremos porque Cristo murió. Allí, los que son buenos cristianos se salvarán de la muerte junto a Dios. Los que no hayan sido bautizados no entrarán a la iglesia. No se les dará ningún sacramento. Y nunca irán al Cielo.

El sermón menciona a los apóstoles como personas que enseñan la doctrina cristiana, haciendo una comparación evidente con los frailes misioneros que cumplían con esta labor. Quienes no acogieran estas enseñanzas serían castigados en un lugar llamado Infierno, que seguramente había sido ya enseñado a los catecúmenos o era mostrado en las pinturas que estaban en el pequeño templo. Los que se bautizaran y vivieran de acuerdo con las leyes de Dios serían recompensados en un lugar llamado cielo, donde gozarían de cosas muy buenas por toda la eternidad, después de la muerte. Esa era la importancia del bautismo. Además, en el texto se aprecia que no se le permitía a los no bautizados el ingreso al recinto del templo. Era una forma de premiar a los que se fueran cristianizando al permitirles participar de los rituales que unían a toda la comunidad.

El siguiente sermón traducido por Saravia es el que intenta explicar la doctrina del pecado original, que es una de las bases de la teología cristiana. La idea de que Cristo se sacrificó por los seres humanos por el infinito amor que les profesa, para que puedan gozar de la salvación, sufriendo la tortura y la muerte, se explicaba de la siguiente manera por los sacerdotes que seguían esta especie de manual:

Mirad, escuchad con mucha atención lo que os voy a decir. Antes de que Nuestro Señor Dios se hiciese hombre, antes de que él fuese crucificado, antes de morir por nosotros, ni siquiera una sola alma había subido al Cielo [...]. A pesar de haber sido grandes santos, el santo Abraham y el santo David no fueron al cielo. Ellos fueron condenados al Infierno. Ustedes se preguntarán inquietos por qué fue que no subieron al Cielo. Ahora, escuchen muy bien lo que les digo.¹⁶

16 Saravia, "Sermón del Génesis". La traducción corresponde a un fragmento del manuscrito 158, ff. 362-363. Todos los fragmentos citados son tomados del trabajo de Saravia.

En realidad, sí podía resultar extraño para los indígenas que todas las personas que habían vivido antes de Cristo estuvieran condenados al Infierno, y en esto consistía precisamente la dificultad de este tema. Aún hoy en día la mayoría de los católicos ignoran estas sutilezas doctrinales, y con más razón debían ser difíciles de entender para un niño o un adolescente indígena. En seguida, el sacerdote se remontaba al mito de la creación, al Paraíso y a la caída del hombre por la tentación del demonio para que sus discípulos lo entendieran, haciendo una sencilla narración:

Antiguamente, no había cielo, ni tierra, ni agua, ni viento, ni personas. Dios lo consintió y diciendo una palabra creó el cielo y la tierra. En ese entonces, no había ni siquiera una sola persona, entonces además del cielo y la tierra él hizo a un hombre. Su nombre era Adán, y también hizo a su esposa, la mujer. Dios creó y cobijó al uno y al otro. El demonio engañó a estas personas y debido a eso ellos cometieron un gran pecado. Por ese pecado que Adán cometió, Nuestro Señor Dios lo aborreció, deseó no verlo más, lo echó del Paraíso y lo ahuyentó. Y como todos nosotros somos hijos de Adán, ese pecado pasó a nosotros.

Aquí estaba el meollo del asunto. El pecado cometido por el primer hombre manchó a toda la humanidad. Se debe señalar que, curiosamente, en este relato no se menciona el papel que supuestamente tuvo Eva y se culpa por igual a ambos personajes de la desobediencia ante su Dios. En seguida el relato llegaba a su parte fundamental, explicada de este modo:

Debido a ese pecado llamado Original, antes de hacerse hombre Nuestro Señor Dios, ni siquiera una sola alma había subido al Cielo. Aún los grandes santos iban al Infierno. Debido a que no existía la persona que pudiese pagar ese Pecado Original, aunque todas las personas se hubieran juntado, no hubieran podido pagar ese pecado.

Según esto, todo parece perdido, la humanidad pecó de manera tan grave que todo es inútil. Sin embargo, el cura en seguida ofrecía la salvación. A pesar de todo, había una esperanza si se creía en Cristo y esto era precisamente el valor del mensaje que quería transmitirles de este modo:

Porque el hijo de Dios es muy misericordioso, él se alzó y dijo:

—“Yo me haré hombre, pagaré sus pecados, cumpliré penitencia en su lugar. Haciéndome hombre, podré sufrir grandes tormentos, podré recibir cinco mil y tantos azotes, podré ser crucificado, podré morir. Haciendo esto, los cristianos que sean buenas personas, si no cometen el pecado mortal, irán al Cielo”.

El texto termina con un fragmento en que se reproduce una conversación entre una persona común, un devoto cristiano y el mismo Dios. Este final, además de su contenido doctrinal, muestra una forma del discurso que narra eventos a través de la reproducción de diálogos, algo que era una forma de hablar muy común entre los indígenas de la región y ha sido atestiguado en otros documentos. El devoto le dice entonces:

—Pues Señor Dios mío, ¿no eres vos el mismo Dios?

—Yo soy Dios.

—¿No es vuestra esencia una sola con la de Dios y el Espíritu Santo?

—Así es.

—¿No sois vos una de las Tres Personas?

—Verdaderamente yo soy una de las personas.

—Siendo así que no existe el Dios que pueda ser azotado ni Dios que pueda morir, ¿cómo es que en lugar de las personas cumpliréis penitencia, seréis azotado, castigado, crucificado y muerto?

—Para que se descubra lo muy misericordioso que soy, —dijo Jesucristo.

Espero que este texto impacte a los lectores tanto como a mí. Es en verdad una pieza de narrativa indígena, a pesar de su contenido católico, ya que seguramente fue elaborado, si no en su totalidad, por lo menos en parte, por los informantes indígenas que asesoraban a los sacerdotes doctrineros durante los primeros años del siglo xvii. Desgraciadamente, la lengua o las lenguas muyscas terminaron por extinguirse en menos de un siglo y se cree que ya a comienzos del siglo xviii no quedaban hablantes. La lengua general que terminó adoptándose para la evangelización y para el uso cotidiano, por los mismos indios, fue el español, que poco a poco desplazó a las lenguas nativas. Los esfuerzos de los sacerdotes gramáticos por estudiar el muysca nos han dejado textos muy importantes, que constituyen un corpus que todavía tiene mucho que enseñarnos. Sin embargo, estos trabajos fueron uno de los factores que

contribuyeron a crear la falsa sensación de que había una unidad lingüística y cultural en el altiplano central de Colombia. En la actualidad hemos avanzado en la comprensión de todos estos procesos y podemos asegurar que esta unidad cultural, paradójicamente, no fue una realidad prehispánica, sino un resultado más de la conquista española.

Figura 13. Detalle de la pintura del pueblo de indios de Bojacá (c. 1700)



Fuente: "Pintura del pueblo de indios de Bojacá, Nuevo Reino de Granada (c. 1700)". Archivo del Convento de Monjas de la Enseñanza (Bogotá), s.f.

Figura 14. Reconstrucción hipotética de una iglesia en los pueblos de las provincias de Tunja y Santafé (c. 1600)



Fuente: Chica, "Aspectos". Anexos.

Figura 15. Iglesia actual del pueblo de Cucaita, construida en el siglo XVII



Fuente: fotografía del autor (2015).

Figura 16. Interior de la iglesia de Turmequé con pintura mural, siglo XVII



Fuente: fotografía del autor (2015).

LOS OFICIOS MANUALES Y LA ALFABETIZACIÓN

El conocimiento que tenemos sobre la enseñanza formal de los saberes más importantes que se consideraba que los indígenas debían aprender de los europeos, es decir, la religión, la lengua y la escritura, así como ciertos oficios manuales, es bastante escaso. Esto se debe a múltiples factores que no se pueden analizar con detalle en esta sección. Solamente mencionaré los que creo que son los más relevantes. Por ejemplo, se carece de la riqueza de fuentes que caracteriza a otras regiones de la América española, que fueron más importantes dentro del conjunto de la monarquía castellana de los siglos XVI y XVII, y a esto se suma el hecho de que el interés de los investigadores se ha orientado principalmente hacia los asuntos relacionados con la historia reciente del país. Hay que reconocer que algo se ha avanzado en temas como el impacto demográfico del contacto con los europeos, la organización de las formas de producción iniciales que vincularon América con Europa, los sistemas de tenencia de la tierra y otros elementos cercanos a la historia económica y social. Pero, desgraciadamente, hay muchas áreas en las que el avance ha sido muy precario y están en mora de desarrollarse. El objetivo de estas páginas es precisamente el de presentar algunas reflexiones preliminares sobre uno de estos aspectos poco conocidos, que resulta fundamental para entender los procesos culturales de incorporación de las sociedades nativas americanas a la monarquía castellana y a la llamada cultura occidental durante los siglos XVI y XVII. Me refiero concretamente a la forma en que se intentó organizar institucionalmente la enseñanza dirigida hacia los indígenas de los saberes más elementales, las creencias religiosas y las formas de vida castellanas.

De antemano, se debe señalar que en el territorio del Nuevo Reino de Granada no se crearon grandes escuelas o colegios destinados a la población nativa. Hubo algunos proyectos para fundar escuelas de primeras letras, liderados por la Real Audiencia de Santafé o por algunas de las órdenes religiosas que se establecieron en su jurisdicción, pero no se tiene noticia de que alguno de estos proyectos haya llegado a ser exitoso. Si alguna escuela de estas llegó a dar frutos, es algo que por el momento se ignora y debe ser objeto de futuras investigaciones. Lo que se tiene claro hasta el momento es que las autoridades indígenas o caciques, capitanes e indios principales, como se les conoció en aquel entonces, tuvieron que contratar maestros particulares y aprender por

su cuenta a leer y escribir. Igualmente, aquellos indios que quisieron aprender un oficio manual que les sirviera para ganarse la vida, tuvieron que emplearse como aprendices de maestros y oficiales por su propia iniciativa. Solamente hubo un esfuerzo más o menos coherente por parte de las instituciones de gobierno, es decir, la Corona y la Iglesia, para impartir una enseñanza formal en materia de doctrina cristiana, y fue en este campo donde hubo más avances. Este asunto ha sido tratado en las páginas anteriores. Me detendré ahora en el aprendizaje de los oficios manuales, ya que ha sido el campo menos estudiado de los tres, para pasar en seguida al tema de los indígenas letrados.

La característica importante que tenían estos grupos, para el tema que nos ocupa, es que no tenían un sistema de escritura ni de enseñanza formal dirigido a toda la población. Es decir, no tenían tampoco unas escuelas o algo parecido, para que toda la población aprendiera los saberes que consideraban necesario transmitir de generación en generación. Al parecer, esto se hacía de manera informal, desde los mayores hacia los más jóvenes, en el transcurrir de la vida cotidiana. Solamente se ha documentado la existencia de una formación más especializada en el caso de la preparación que tenían los futuros jefes y sacerdotes tradicionales¹⁷. Los cronistas cuentan que los herederos de los cacicazgos (los sobrinos mayores por línea materna) y los que iban a ser sacerdotes tradicionales o *chygys*, eran encerrados en un bohío especial denominado *cuca*, donde eran alejados de todo el mundo durante varios años. Solamente tenían contacto con un sacerdote que actuaba como maestro y les enseñaba lo que tenían que saber sobre su pueblo. Probablemente les hacían aprender mitos y rituales de todo tipo, al tiempo que recibían consejos para que estuvieran preparados para las responsabilidades que tendrían que asumir llegado el momento. Esto iba acompañado de una dieta muy estricta y la prohibición específica de no tener trato con mujeres durante todos esos años. Al terminar el tiempo del *coime*, como se le llamaba a esta preparación, el iniciado salía de su encierro y era bañado y purificado. Pero es necesario insistir en que esto era solamente en estos dos casos especiales. El resto de la población no era objeto de este tipo de preparaciones y aprendía todo lo necesario durante la infancia, en la vida cotidiana, mediante el contacto con sus mayores.

17 Véase para este tema la crónica de fray Pedro Aguado, *Recopilación*.

Con la fundación de las ciudades españolas en la región y el establecimiento de una población cada vez más creciente de blancos y mestizos, empezó a crecer también la demanda de todo lo necesario para un estilo de vida europeo. Se necesitaba ropa, construir casas e iglesias, utensilios de todo tipo para la vida cotidiana, armas, herramientas, etc. Por lo tanto, las labores de los oficiales, maestros y aprendices de artesano se hicieron cada vez más necesarias y la demanda creció. En Santafé y Tunja se establecieron pequeños talleres familiares de carpintería, sastrería, elaboración de sombreros, platería, pintura y otra gran variedad de actividades, que reflejan el crecimiento de las ciudades y los gustos de la época¹⁸. En muchas actividades, los colonizadores aprovecharon los conocimientos indígenas prehispánicos, como es el caso de la construcción, los tejidos o la alfarería. Pero también introdujeron saberes y técnicas nuevas que se combinaron con las tradicionales, sobre todo en el caso de objetos o actividades que no tenían un antecedente prehispánico. Como los oficiales que llegaron a estos territorios no eran suficientes para cubrir la demanda, se hizo necesario empezar a enseñar estos oficios, y fue ahí donde los indígenas empezaron a participar con entusiasmo. La ciudad se volvió un lugar de oportunidades para hombres y mujeres que se iban de sus comunidades campesinas y emigraban, ya fuera voluntaria o forzosamente, para suplir la demanda de artesanos que crecía cada día.

Un elemento muy importante de este tema es que el aprendizaje de un oficio fue considerado durante la segunda mitad del siglo XVI como una vía adecuada para ofrecerle una alternativa a los niños huérfanos, ilegítimos o provenientes de familias muy pobres, para ganarse la vida, haciendo algo útil por la sociedad en el contexto urbano. También fue usado como instrumento para cristianizar a los niños indígenas y en general como otra más de las formas de transmisión de la cultura europea en América. Por esta razón, las autoridades recibieron instrucciones desde España para fomentar el aprendizaje de oficios artesanales y procurar que todos estos niños provenientes de los sectores más bajos de la población fueran contratados como aprendices de oficiales y maestros. En las provincias de Tunja y Santafé, hacia finales del siglo XVI, se ha observado una gran participación de indígenas urbanos en estos oficios.

18 Un buen trabajo sobre la historia de estas ciudades y los artesanos que en ella empezaron a desarrollar sus labores, incluyendo la importancia del sector indígena es el de Julián Vargas, *Historia de Bogotá*. 3 t. (Fundación Misión Colombia, 1988).

Esto se ha deducido de los documentos que han llegado hasta nuestros días, pero no quiere decir que en otras épocas posteriores no se haya presentado el mismo fenómeno. Lo que sucede es que a partir de 1580 se hizo obligatorio firmar un contrato ante escribano, lo cual hizo que en estas décadas se multiplicara la información disponible¹⁹. Por alguna razón, todavía desconocida, la costumbre de hacer contratos por escrito se perdió en las primeras décadas del siglo XVII, así que es menos lo que se conoce del siglo XVII que del siglo anterior.

El contrato laboral se llamaba concierto o asiento de aprendizaje. Algunos de ellos han sido objeto de recientes investigaciones, como la de la historiadora Diana Rodríguez, centrada en el caso de la ciudad de Santafé y los oficios de sastres, zapateros y sombrereros²⁰. Los muchachos que se empleaban como aprendices iban casi siempre representados por sus padres o tutores legales. Si no había quien los representara, lo hacía de oficio alguna de las autoridades locales, como los alcaldes, los defensores de indios o los gobernadores. En el documento se comprometían a servir a su maestro durante varios años, ayudándole en su oficio y sirviéndole en otras tareas de su hogar. El maestro se comprometía a tratarlo bien, darle de comer, enseñarle todo lo necesario para que aprendiera bien el oficio, y al final del periodo contratado le daba por lo general algunas herramientas y otras cosas que le permitieran ejercer su oficio. El aprendiz era considerado una especie de sirviente, al cual se le pagaba por sus servicios con la enseñanza del oficio respectivo. El tiempo de duración y otros detalles variaban de acuerdo a cada oficio, pero esta era más o menos la situación general.

De acuerdo con los trabajos de Rodríguez, no existieron en el siglo XVI gremios organizados en las ciudades del Nuevo Reino de Granada, ni siquiera en Santafé. Eran simples talleres domésticos, donde los artífices hacían su trabajo con gran ayuda de su familia y de los sirvientes y aprendices que tenían. La organización de estos talleres era muy simple y las tareas se dividían por sexos y edades, de acuerdo con cada oficio. En la documentación se encuentra con frecuencia que se refieren a estos artesanos como maestros, oficiales o

19 Véanse los fondos *Notaría Primera* y *Segunda* del Archivo Histórico Regional de Boyacá (Tunja), así como los fondos de las notarías que funcionaban en Santafé que hoy se encuentran en el AGN.

20 Diana Rodríguez, “El Trabajo artesanal en Santafé durante la primera mitad del siglo XVII. Sastres, zapateros y sombrereros” (tesis de maestría en Historia, Universidad de los Andes, 2015).

aprendices, dando a entender que existía una jerarquización entre ellos, aunque esto no estaba formalizado ni reglamentado, como en los lugares donde los gremios eran corporaciones establecidas y bien organizadas. Este es un tema que aún debe estudiarse mucho antes de sacar conclusiones, pero por lo menos esta es la impresión que queda con una revisión preliminar de la documentación disponible y los trabajos que se han hecho en los últimos años. Ignoramos casi absolutamente cuáles eran los métodos de enseñanza, si es que los había. Da la impresión de que cada oficial y maestro enseñaba a sus aprendices como bien le parecía, pero es de esperarse que el énfasis fuera en cosas muy prácticas, con muy poca teoría o ejercicios de reforzamiento, ya que el interés del contratante era poder usar la mano de obra de sus sirvientes-aprendices.

Con respecto a la forma en que los indígenas de la región aprendieron a leer y escribir durante la segunda mitad del siglo XVI, la información de que disponemos es también muy escasa y fragmentaria. Este es un tema que no se ha investigado en Colombia y estamos en mora de hacerlo. Por lo tanto, lo que se dirá a continuación consiste solamente en algunas ideas generales, fruto de las investigaciones que he venido realizando e información suelta que aparece en algunos trabajos contemporáneos de otros investigadores. Sabemos que algunas órdenes religiosas y los obispos de la jurisdicción hicieron planes para fundar escuelas destinadas, principalmente, a los hijos de los caciques. La Real Audiencia también lo intentó hacia 1560, pero por razones que desconocemos esto fue un fracaso y ninguna de estas escuelas sobrevivió durante mucho tiempo. Tal vez influyeron factores como la falta de interés por parte de los indígenas, la falta de recursos y la no existencia de una tradición letrada prehispánica, en contraste con lo que sucedió en México por aquel entonces.

Otro factor importante es la ambivalencia con la que la Corona y las autoridades coloniales valoraron la educación formal de los indígenas. Es decir, por un lado, se reconocía la necesidad de que aprendieran la doctrina cristiana y las costumbres europeas, incluyendo algunos rudimentos de lectura y escritura necesarios para desenvolverse en una cultura cada vez más letrada. Los indígenas podrían así leer algunas cosas, hacer trámites burocráticos, firmar, escribir cartas o llevar algunas cuentas. Pero, por otro lado, también se veía en esto un gran peligro. A partir de cierto punto resultaba perjudicial que los indios fueran demasiado instruidos. Por esa razón, era mejor que no accedieran a los estudios superiores y que no se les enseñara latín, gramática o teología. Se temía que podrían usar esos conocimientos para causar problemas y en última

instancia planear una rebelión. Querían evitar que se repitieran casos como el del cacique Enriquillo en las Antillas, que había recibido una educación que le permitió conocer los debates que se daban por aquel entonces en cuanto a la legitimidad de la conquista de América y lideró una rebelión contra los españoles en la década de 1530²¹. También fue notable que a los indígenas se les negó el acceso al sacerdocio, e incluso se armaron amargas polémicas en el Nuevo Reino de Granada cuando el arzobispo Zapata de Cárdenas en la década de 1570 empezó a ordenar curas mestizos, los cuales consideraba mucho más adecuados para evangelizar a los indígenas por el conocimiento que tenían de sus costumbres²².

Los indios o mestizos que llegaron a aprender a leer y escribir lo hicieron por cuenta propia, contratando maestros particulares, tal como también lo hacían los blancos de la élite. Se debe insistir en que este es un tema que aún está por investigarse y es posible que hayan existido algunas escuelas de las que por ahora no conocemos mucho, sobre todo en Tunja y Santafé. Lo cierto es que fueron muy pocos los indígenas que sabemos a ciencia cierta que lograron un nivel adecuado en el conocimiento de las letras castellanas. Pero estos pocos fueron casos muy notables e interesantes, que comentaré a continuación, ya que conocemos algunos datos sobre sus trayectorias individuales. Me voy a detener entonces en cuatro casos que he escogido y voy a explicar por qué han sido seleccionados. El primer criterio es su pertenencia a los grupos dominantes de la sociedad, a la llamada nobleza indígena. Todos ellos eran “indios principales”, como se les conocía en la época. En segundo lugar, fueron personas que aprendieron a leer y escribir. Eran entonces también “indios letrados” (entre comillas) que adquirieron estos conocimientos por su propia iniciativa, en escuelas que las comunidades religiosas destinaron a tal fin, o con maestros privados. Y, en tercer lugar, los tres utilizaron sus conocimientos para llevar a cabo gestiones ante los tribunales reales, que eran las máximas instancias de gobierno en los reinos de las Indias Occidentales. Sus peticiones llegaron incluso a cruzar el océano y fueron conocidas por el Consejo de Indias y por los mismísimos reyes de la época, don Carlos V y don Felipe II. Este último, especialmente, fue un soberano que se destacó por atender en persona muchas

21 Esteban Mira-Caballeros, *Indios y mestizos americanos en la España del siglo XVI* (Iberoamericana; Vervuert, 2000).

22 Cobo, *Mestizos*.

de las peticiones de sus vasallos y llegó a tener una audiencia con uno de los personajes seleccionados, el cacique de Turmequé, don Diego de Torre.

Se abordará el estudio dividiéndolo en tres momentos, que corresponden también, más o menos, a los temas o aspectos que quiero desarrollar. En primer lugar, voy a detenerme en los primeros años de la conquista, más o menos entre 1536 y 1550. Es el momento de los primeros contactos y de la guerra de sometimiento. En medio de este proceso destacaré al primer personaje, don Gonzalo de Huesca. El segundo momento cubre una segunda etapa, que es la consolidación de la sociedad colonial a través del régimen de la encomienda. Es decir, es el fin de la guerra de sometimiento y la organización de las relaciones de sometimiento de los pueblos indígenas a la Corona castellana, usando como principal forma de extracción de excedentes la tributación debida a los encomenderos. Es un periodo que va más o menos desde 1550 hasta finales de la década de 1570. Durante estos años destaco las figuras de los caciques mestizos de los pueblos de Tibasosa y Turmequé, don Alonso de Silva y don Diego de Torre, respectivamente. Luego pasaré al tercer momento que va desde la década de 1580 hasta comienzos del siglo XVII y he llamado el periodo de hispanización. Es un momento en que los pueblos indígenas, o mejor, sus autoridades y sectores dirigentes, adoptan o empiezan a incorporar con mucha fuerza y entusiasmo las costumbres españolas. Eso se nota en la lengua, en la religión, en su vestuario y en sus hábitos en general. De esta tercera etapa destacaré la figura del cacique don Francisco de Ubaque, que contrasta fuertemente con su tío, el cacique anterior del mismo pueblo de la provincia de Santafé, que se aferraba a sus costumbres tradicionales, en las décadas anteriores.

El primer indígena, miembro de las comunidades que habitaron en los alrededores de lo que actualmente es la ciudad de Bogotá, que aprendió a leer y escribir, del que tengamos noticia, incluso el primero en todo el territorio de la actual Colombia, fue un muchacho que tenía unos doce años cuando llegaron los conquistadores de Gonzalo Jiménez de Quesada a su tierra de Guatavita, hacia 1537. Sabemos que era sobrino del cacique y que durante los primeros meses de la llegada de los europeos, este cacique se lo entregó al jefe de los conquistadores como señal de buena voluntad y de que quería establecer una alianza con los recién llegados²³. Fue un buen trato para ambas partes.

23 AGI, *Escribanía de Cámara* 1.006 A.

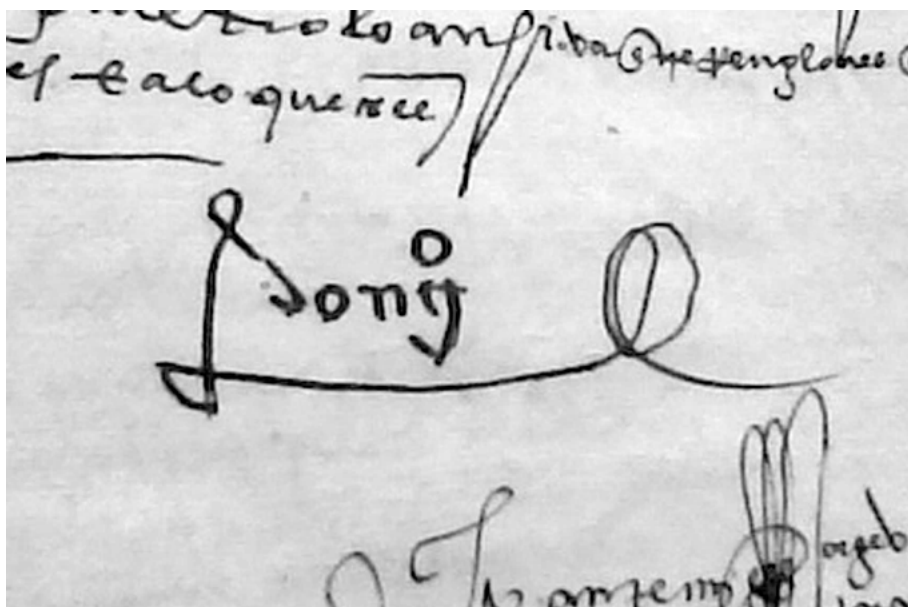
Los españoles consiguieron de este modo un valioso auxiliar, que aprendió rápidamente la lengua castellana y les sirvió de intérprete, de guía por el territorio y de intermediario en muchas ocasiones. El cacique de Guatavita y su gente lograron también de este modo aliarse con los extranjeros, comunicarse con ellos y proseguir con la guerra que tenían con grupos vecinos con la ayuda de ellos.

El muchacho fue bautizado por alguno de los frailes que acompañaban la hueste de conquistadores y se le puso Gonzalo. En los documentos consultados se le dio un trato respetuoso que indica su nobleza, ya que se le llamó “don Gonzalo”. Es evidente que Quesada debió ser su padrino y también le puso al muchacho su propio nombre. Hasta el momento no he logrado establecer cuál era el nombre original de don Gonzalo, en su propia lengua. Tampoco he podido establecer por qué tomó el apellido “de Huesca”. Huesca es una ciudad del reino de Aragón en la península ibérica, pero no se aprecia ninguna relación de él con este lugar. Es más probable que sea una deformación de la palabra Suesca, un pueblo indígena, probablemente sujeto al cacicazgo de Guatavita, a unos 20 km al norte de ese sitio. Tal vez el muchacho había nacido allá, pero todo está dentro del terreno de las conjeturas. El licenciado Quesada tuvo algunas tierras en Suesca, donde se dice que pasó los últimos años de su vida, y un texto hoy desaparecido que escribió sobre la conquista del Nuevo Reino de Granada se dice que se titulaba “Los ratos de Suesca” o “Los tres ratos de Suesca”.

Lo importante es que el indio don Gonzalo de Huesca (o Suesca), estuvo presente y fue testigo de los hechos más importantes de la conquista del altiplano cundiboyacense, acompañando a los conquistadores para todas partes. Durante dos o tres años fue paje de Quesada y le sirvió fielmente. En la guerra contra el cacicazgo de Bogotá fue testigo de todos los acontecimientos. Vio la forma en que el cacique viejo fue atacado en su cercado y logró huir para morir escondido en los montes sin que lo supieran los conquistadores, que se enteraron después porque un nuevo cacique asumió el poder en ese cacicazgo. Don Gonzalo participó en las conversaciones con este nuevo cacique, llamado Sagipa, enemigo tradicional de su propio pueblo, pero se hizo amigo de él, según su propio testimonio, durante el tiempo en que trató la paz con los españoles e hicieron una alianza para atacar a otros grupos como los panches de la vertiente del río Magdalena. Luego, Sagipa terminó siendo asesinado por los españoles que lo acusaron de traición y lo torturaron para que confesara dónde estaba el tesoro con el que se había enterrado a su tío, el cacique viejo.

Sabemos todo esto porque don Gonzalo tuvo la oportunidad de viajar a España en 1539 con su amo, el licenciado Gonzalo Jiménez de Quesada, cuando el conquistador se dirigió a la corte para gestionar la creación del Nuevo Reino de Granada y otros asuntos. Fue por lo tanto el primer indígena del Nuevo Reino de Granada que cruzó el Atlántico y conoció los reinos de España. Allá fue donde aprendió a leer y escribir, mientras seguía trabajando como sirviente de Quesada. Y como Quesada tuvo que responder por sus actos en el marco de un proceso judicial, pidió que su paje de origen nativo fuera llamado como testigo a su favor. Es gracias a ese interesante documento, donde don Gonzalo en 1546 rinde testimonio ante el Consejo de Indias en Madrid, que hemos sabido de su existencia y de su importancia en este proceso. En ese documento dejó estampada su firma, que es la muestra de escritura más antigua elaborada por un indígena de la región de la que tenemos conocimiento hasta el momento (figura 17) ²⁴.

Figura 17. Firma de don Gonzalo de Huesca (Madrid, 1546)



Fuente: AGI, *Escribanía de Cámara* 1.006 A, f. 147 v. Fotografía del autor.

24 AGI, *Escribanía de Cámara* 1.006 A, f. 147 v.

Don Gonzalo debió dedicarse a estudiar mucho durante su estadía en España, y en 1547, cuando tendría unos veintidós años, pidió licencia para regresar a su tierra en la Casa de Contratación de Sevilla, mientras su amo todavía permanecía en España. Se ignoran las razones para este regreso y para que haya dejado de servir a Quesada, pero lo cierto es que llegó a Cartagena y allí se quedó un tiempo, trabajando como sirviente del licenciado Miguel Díez de Armendáriz, un funcionario muy importante que había enviado la Corona con la misión de poner orden en las provincias del Nuevo Reino de Granada recién conquistadas, aplicando las Leyes Nuevas que regulaban las actividades de los conquistadores y encomenderos, y establecer el tribunal de la Real Audiencia en la ciudad de Santafé, que convertiría a esta ciudad en la capital del reino recién creado. Armendáriz era también juez de residencia de todos los gobernadores que habían actuado en la región hasta el momento sin mucho control y se demoró un tiempo en la costa atlántica antes de seguir su viaje hacia el interior. Durante ese tiempo contrató a don Gonzalo y pudo conocerlo con algo de detalle.

Pero esto en realidad no fue bueno para este personaje. Es importante entender que por aquellos años se veía con mucha preocupación que los indígenas de las clases dominantes de las Indias recién conquistadas adquirieran conocimientos especializados. La idea era que debían ser evangelizados, debían aprender la religión católica y una alfabetización muy básica, o sea, lo que llamaban las primeras letras. Pero no se podía pasar de ahí. Cuando ya aprendían algo más que leer y escribir, como gramática, retórica, teología, derecho y, sobre todo, cuando aprendían latín, se volvían peligrosos. Sobre todo, podían acceder a unos saberes especializados en leyes y teología que les permitía cuestionar a las autoridades, litigar en los tribunales, en una palabra: luchar por sus derechos. Es algo paradójico, pero las leyes que protegían a los indígenas, como las Leyes Nuevas de 1542, no debían ser demasiado conocidas por ellos. Solo por los letrados españoles. Sin embargo, tarde o temprano ese conocimiento se difundió y muchos empezaron a apropiarse de ellas y a ganar litigios en tribunales.

Algunos caciques o jefes tradicionales de las Antillas, donde el impacto de la conquista había sido particularmente brutal, llegaron a rebelarse contra las autoridades, alegando el incumplimiento de las mismas normas impuestas por los colonizadores. Fueron rebeliones que no iban completamente en contra del dominio castellano y aceptaban al rey, pero que exigían el cumplimiento de

las leyes y el respeto de los derechos que los mismos reyes les habían otorgado. Una de estas rebeliones, que se hizo famosa en todo el mar Caribe, fue la del cacique Enriquillo de la isla Española, que se dio hacia 1532 y conmocionó toda la región. Al final Enriquillo hizo un trato con los españoles, recibió algunas prebendas y pudo vivir en paz, aceptando el dominio colonial y la evangelización. Pero su rebelión dejó una honda huella, porque el juez Miguel Díez de Armendáriz apenas conoció a don Gonzalo, temió que pudiera ser “un segundo Enriquillo”. Ya habían pasado más de diez años de esos hechos, pero decidió tomar precauciones para que este joven indio de Guatavita no siguiera por el mismo camino. Además, en ese preciso momento, llegaron noticias a Cartagena de que el cacique de Guatavita, tío de don Gonzalo, estaba levantado en armas. No era prudente que su sobrino continuara el viaje hacia el interior del reino.

Así fue como don Gonzalo de Huesca fue devuelto a España por orden de Armendáriz, y poco tiempo después lo encontramos intentando regresar, pidiendo licencia para volver a su tierra. Ahí se pierde su rastro. He buscado en varios archivos alguna pista, pero hasta el momento no sabemos si logró regresar al Nuevo Reino o acabó sus días en España, como sucedió con muchos otros miembros de las noblezas indígenas de las Américas que terminaron exiliados en la Península. Como miembros de las noblezas nativas, sus prerrogativas fueron respetadas y se les dio el trato que correspondía. Pero eran considerados peligrosos porque podían reclamar el derecho a gobernar sus pueblos, usando incluso los instrumentos del derecho castellano. Su educación no debía sobrepasar el mínimo deseable. Don Gonzalo nunca estudió en una universidad o colegio que impartiera estudios superiores. Pero fue un autodidacta que a pesar de ser aliado de los castellanos y muy fiel a su amo Quesada, tuvo que pagar el precio del exilio por saber demasiado.

El segundo momento que quiero tratar se inicia con la consolidación del régimen de la encomienda, precisamente a raíz del establecimiento de la Real Audiencia de Santafé y las gestiones que hizo el licenciado Armendáriz a partir de 1550. Desde la fundación de las primeras ciudades en el territorio, los conquistadores habían sido premiados por sus servicios recibiendo grupos indígenas en encomienda, por lo general cacicazgos enteros. Esto significaba que esos grupos eran considerados ahora vasallos de la Corona que se le encargaban a un particular, un antiguo conquistador, para que trabajaran para él y le entregaran tributos, a cambio de volverlos cristianos, construir una iglesia

y mantener al cura. El encomendero vivía entonces de estos tributos y servicios personales, y su obligación era hispanizar a los indios en todo sentido, sobre todo en el aspecto de la religión, por medios pacíficos y sin cometer ningún abuso o “mal tratamiento”, como se decía en las leyes. Pero rara vez se cumplía con estos compromisos. La violencia era un componente muy frecuente de las relaciones entre unos y otros. Los encomenderos solían hacer trabajar a los indios en exceso, tratando de sacarles el máximo excedente posible, y estos, obviamente, no lo hacían de buena gana. Por lo tanto, tenían que amenazarlos con fuertes castigos si no obedecían. Además, las autoridades indígenas tradicionales eran usadas para facilitar esta labor. Eran unos intermediarios útiles, pero incómodos. Los caciques eran, casi siempre, bien tratados por los encomenderos y podían volverse sus aliados en la explotación de sus propios pueblos. Pero en ocasiones los jefes no eran tan dóciles y tenían que cumplir también con la labor de defender a su gente de los abusos. Era una posición bastante ambigua, pero si la sabían manejar, podía llegar a ser beneficiosa para sus intereses personales. Era un mundo muy complejo, que no podemos ver en blanco y negro. Los encomenderos tenían sus intereses, los curas tenían otros intereses, los caciques y nobles indígenas también, y no siempre coincidían con lo que pretendían las comunidades. Unos y otros se aliaban o se enfrentaban de acuerdo a las circunstancias.

En medio de este complejo panorama es que aparecen los dos siguientes personajes. Ambos tienen bastante en común e incluso terminaron luchando juntos por sus intereses a mediados de la década de 1570. Alonso y Diego fueron hijos naturales de dos conquistadores convertidos luego en encomenderos, que tomaron como amantes o concubinas a las hermanas del cacique del pueblo que recibieron en encomienda²⁵. Tal vez esto fue el fruto de una costumbre

25 Los casos de estos dos caciques mestizos fueron analizados por el autor de este texto en Gamboa, *El cacicazgo*. También en “Los caciques” y en “El levantamiento del cacique de Turmequé: ¿un conflicto por el control político del Nuevo Reino de Granada o una intriga de celos y adulterios en el siglo xvi?”, *Credencial Historia* (2013), del mismo autor. Pero también existe una amplia bibliografía, ya que han recibido una notable atención durante los últimos años. Se recomienda consultar, en primer lugar, la biografía muy completa escrita por el historiador Ulises Rojas en la década de 1960: *El cacique*. También, en años más recientes, se recomienda consultar los trabajos de Shems Kasmi, en el marco de los nuevos estudios sobre el tema del mestizaje en América: “Los primeros mestizos del Nuevo Reino de Granada: hombres y mujeres de fronteras culturales”, *HispanismeS, Hors-Série* 4 (2022), y “Los primeros mestizos americanos: ¿un grupo social marginado? Defensa del protagonismo sociopolítico de la primera generación de mestizos del Nuevo Reino de Granada, siglos xvi-xvii”,

tradicional, así como la entrega del joven Gonzalo al licenciado Quesada, con el fin de establecer una alianza de parentesco con los españoles, ahora convertidos en amos. Ambos mestizos fueron criados en el ambiente de sus padres, es decir, recibieron la educación de un blanco pobre español, en las ciudades de Tunja y Santafé. Esto significa que aprendieron a leer y escribir, y eso más tarde les serviría para ganarse la vida. Su destino hubiera sido el de convertirse en artesanos o administrar algunos de los bienes de sus padres, como hijos bastardos, ocupando un lugar subordinado en la familia, pero sin recibir nada de la herencia paterna. Sin embargo, tenían algo especial y es que por ser hijos de la hermana del cacique de sus respectivos pueblos, tenían derecho a heredar el cacicazgo al morir sus tíos. Pero existía un problema, y era el estigma que pesaba sobre los mestizos. En ese entonces ya se había popularizado la idea de que estas personas eran una población problemática, de gentes que no era fáciles gobernar, y que solían ser delincuentes, borrachos, vagabundos y prostitutas. Por lo tanto, la Corona había prohibido que vivieran en los pueblos de indios y así se evitaba que sus malas costumbres contaminaran a los nativos. Pero, si no podían vivir entre los indios, ¿podían ser caciques de sus pueblos en casos excepcionales? Las comunidades de Tibasosa y Turmequé se dirigieron ante las autoridades de la Real Audiencia para consultar esto y la respuesta fue positiva, por parte del presidente del momento, don Andrés Díaz Venero de Leyva.

Los indígenas de ambos lugares lograron que Diego y Alonso fueran reconocidos como caciques en el año de 1571, a pesar de ser mestizos. Los argumentos que dieron para preferirlos sobre otros posibles candidatos que podrían tener incluso el mismo derecho a la sucesión fueron muy interesantes. Necesitaban a alguien que supiera moverse en los dos mundos, que entendiera las costumbres nativas y las costumbres españolas. Y lo más importante: que fueran letrados y pudieran representar a sus pueblos ante los tribunales. Recordemos que era los tribunales donde se hacía la política en la época. Más o menos como sucede en la actualidad cuando se gana una acción de tutela,

Nuevo Mundo Mundos Nuevos. Colloques (2023). Se podrían citar también los trabajos de la antropóloga Joanne Rappaport, aunque no estoy completamente de acuerdo con la perspectiva que maneja desde los estudios posmodernos y poscoloniales: “Buena sangre y hábitos españoles: repensando a Alonso de Silva y Diego de Torres”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 39, n.º 1 (2012); “Letramiento y mestizaje en el Nuevo Reino de Granada, siglos xvi y xvii”, *Diálogo Andino* 46 (2015); y *El mestizo evanescente. Configuración de la diferencia en el Nuevo Reino de Granada* (Universidad del Rosario, 2018).

un amparo o las cortes toman medidas de obligatorio cumplimiento que protegen ciertos derechos, incluso por encima de la voluntad de las otras ramas del poder, como el Ejecutivo o el Legislativo. Los jueces, literalmente, eran los que trazaban las políticas en el Nuevo Reino de Granada, así que era fundamental que los caciques tuvieran formación en derecho y conocieran los procedimientos legales a la perfección.

Don Alonso de Silva cumplía con esta condición a la perfección. Gracias a su esfuerzo y talento había logrado ocupar un cargo de escribano en la Real Audiencia, lo cual era un gran logro para un mestizo de la época, y hacía que conociera muy bien el funcionamiento interno del alto tribunal. Era el cacique perfecto para la defensa de los derechos de las gentes de Tibasosa. Por su parte, don Diego de Torre, cacique de Turmequé, no tenía tanta experiencia, pero podía aprender de su amigo Alonso. De este modo, ambos empezaron a ejercer su oficio y fueron reconocidos como caciques. Se les construyó un cercado en sus pueblos, siguiendo con la tradición prehispánica, y empezaron a recibir tributos y obediencia de sus sujetos. Ambos gozaron de cierta prosperidad durante algunos años y al parecer lograron alcanzar cierto nivel de modesta riqueza. Por ejemplo, el 26 de septiembre de 1571 encontramos a don Diego haciendo negocios y registrándolos en Santafé. Se comprometió a pagar al mercader Gaspar de Torres 232 pesos y 3 tomines de 20 quilates por diez varas de paño verdoso, diez camisas, diez mantas de Portugal y otras mercancías importadas en un plazo de quince meses. Entre los testigos del trato estaba el cacique de Tibasosa²⁶. El mismo don Alonso aparece en 1573 dándole poder a un procurador para que hiciera las gestiones necesarias para cobrar dinero que varias personas le debían²⁷. Pero la situación cambió para ambos al poco tiempo. Cuando llevaban unos tres años ejerciendo su autoridad, en 1574, las continuas quejas que presentaban contra sus encomenderos por abusos y malos tratos, llevaron a que estos, a su vez, intentaran quitarles el cacicazgo, demandándolos por varios delitos, entre ellos, la idolatría. Además, alegaron que no debía ser permitido que los mestizos fueran caciques por el mal ejemplo que podrían dar.

El pleito se convirtió en uno de los escándalos más sonados de la época. En el caso de Turmequé, el encomendero del momento, don Pedro de Torre, era

26 AHRB, N2 15, f. 220 r.

27 AHRB, N2 17, f. 41 r.

hermano medio del cacique don Diego, hijo legítimo del conquistador Juan de Torre, padre de ambos, lo que derivó en una pelea familiar. La mayoría de los encomenderos de la región se aliaron para defender sus intereses en contra de los dos caciques mestizos, quienes solamente gozaban del apoyo de sus comunidades y de algunos sectores de la sociedad que defendían la autoridad de la Corona. Los caciques también defendían en última instancia los intereses de los monarcas castellanos, frente a los conquistadores que no querían respetar su autoridad y sus leyes. Sin embargo, la correlación de fuerzas estaba claramente en su contra, y el presidente, junto con los nuevos miembros de la Real Audiencia se alinearon con los encomenderos y quitaron el cacicazgo a ambos personajes. Además, terminaron acusándolos de traición al rey y de querer organizar una rebelión. Don Alonso y don Diego decidieron viajar a España y llevar su caso directamente ante Felipe II. Pero como el viaje era complicado y costoso, decidieron que don Alonso se quedaría y solamente fuera don Diego.

La historia es larga y llena de aventuras, pero solamente me detendré en lo más importante para el tema que se trata. Don Diego se embarcó hacia España después de muchas dificultades y tuvo la mala fortuna de que una tormenta hiciera naufragar su barco cerca de la isla de Santo Domingo. Afortunadamente se salvó, pero tuvo que esperar mucho tiempo, cerca de tres años, para continuar su travesía. Durante esos tres años en Santo Domingo se dedicó a estudiar las obras de Bartolomé de las Casas y a estudiar leyes. De manera que también se volvió peligroso, en el sentido ya mencionado en el caso anterior. En 1577 pudo continuar el viaje y llegó a España. Allí logró entrevistarse con el rey y plantear su caso en el Consejo de Indias. Pero no logró recuperar el cacicazgo. De hecho, el rey expidió algunas cédulas donde adoptó como política general en todos sus territorios que los mestizos no fueran caciques. En esa medida su gestión fue un fracaso. Pero logró regresar al Nuevo Reino y demostrar que no era un traidor a la Corona. Su gestión también sirvió para que se adoptaran muchas medidas de protección frente a los indígenas. En esa medida fue todo un éxito. Sus escritos se han hecho famosos, y también sus dibujos, porque se conocen algunos con los que acompañaba sus peticiones al rey. De algún modo, nos recuerda a otro mestizo mucho más famoso entre los americanistas, don Guamán Poma de Ayala.

Don Diego volvió a España a mediados de la década de 1580 y nunca regresó a su tierra. Siguió gestionando sus procesos judiciales y leyes que favorecieran a sus sujetos. Al final perdió su cacicazgo, pero logró una serie de

reformas que beneficiaron a la población indígena de la región. No se le permitió volver y le pasó lo mismo que a don Gonzalo. La Corona le dio una renta y un trabajo en las caballerizas reales, con el fin de que no regresara al Nuevo Reino de Granada y tuviera una vida digna en los reinos de España, acorde con su nobleza. Se casó en Madrid con una joven española llamada Juana de Oropesa y tuvo varios hijos, pero, desgraciadamente, todos fallecieron siendo muy pequeños. El cacique de Turmequé murió en 1590, cuando tenía cuarenta años y fue enterrado en una iglesia madrileña. Unos veinte años después, su viuda, que nunca se volvió a casar y vio morir a sus pequeños hijos, presentó una queja ante el rey porque no le habían pagado la pensión que le asignaron. Esa pensión se la dejó como dote a una sobrina, que también tuvo que poner quejas y demandas para que se le reconociera.

Don Alonso de Silva, por su parte, regresó a su trabajo de escribano en la Real Audiencia de Santafé en el despacho del secretario de cámara Juan de Alviz. Recordemos que se había quedado en el reino, esperando las gestiones de Diego y desde su trabajo como oficial de la Real Audiencia siguió asesorando durante mucho tiempo a los caciques e indios de la región que acudían ante los tribunales reales. En esa medida, aunque fue despojado de su cacicazgo, siguió participando activamente en cuestiones políticas. Además, siguió gozando de cierta posición social e ingresos suficientes para vivir con comodidad en la ciudad de Santafé, teniendo en cuenta que se acercó en muchas ocasiones a registrar en las notarías de Tunja y Santafé algunos contratos y escrituras de diversos negocios durante las décadas posteriores a la pérdida de su cacicazgo y la partida definitiva de don Diego a España. Por ejemplo, el 5 de mayo de 1578 se registró un poder que le dio a Alonso Lanchero, escribano, para cobrar a Rafael de Espino, vecino de la ciudad de Muzo, 66 pesos de oro fino que le debía²⁸. Unos días después, el 27 de mayo, junto con Íñigo de Aranza se comprometieron a pagar una deuda de un amigo suyo que estaba preso que ascendía a 136 pesos y 7 tomines de oro fino²⁹. Al día siguiente le compró a Manuel de Acosta Ome una estancia de pan llevar en Santafé en 200 pesos de 20 quilates. Se comprometió a pagarle el día de la Pascua de Navidad la cantidad de 60 pesos de 20 quilates. Mientras pagaba lo que faltaba,

28 AGN, N^o 1, ff. 339 r.-v.

29 AGN, N^o 1, ff. 371 r.-v.

la estancia quedaría hipotecada³⁰. Sabemos que esa estancia se terminó de pagar finalmente en 1584, porque en 1591 don Alonso se la vendió a Francisco Jiménez por los mismos 200 pesos de oro fino de minas³¹.

Don Alonso también solía contratar indígenas como sirvientes. En agosto de 1578, por ejemplo, contrató a un indio llamado Diego, proveniente de la provincia de Cartagena, junto con toda su familia, para que le sirviera en su casa durante un año. La forma de pago fue darle un solar en la misma ciudad para que construyera un bohío para su familia³². Encontramos finalmente a don Alonso vendiendo tierras en los sitios de Zipaquirá y Tunja. En el primer lugar vendió una estancia a Alonso Delgado por 200 pesos de oro fino, que quedó hipotecada a su favor hasta que se cancelara la deuda completa³³. En Tunja le vendió a don Álvaro, cacique del pueblo de Duitama que era de la Corona, un solar a las espaldas de la ermita de Nuestra Señora de las Nieves, que lindaba con la ermita, con la casa de su difunto padre Francisco de Silva y con otros solares que tenía, por 100 pesos de oro corriente de 13³⁴. Su rastro se pierde a finales del siglo XVI y no sabemos más de él porque ha sido un personaje poco estudiado por los especialistas. Valdría la pena que alguien se interesara en seguir su trayectoria, ya que su vida y su labor, aunque menos ruidosa que la de Diego, fue muy importante.

A mediados de la década de 1570 y sobre todo en los años finales del siglo XVI se inició un proceso muy acelerado de adopción de costumbres europeas por parte de los indígenas, en particular los grupos dirigentes: los caciques, capitanes e “indios principales”, como eran conocidos hasta el momento. En los años anteriores era más bien raro encontrar un cacique hispanizado, pero se fueron volviendo más comunes a medida que nos acercamos al final de siglo. Eso nos conduce al tercer momento y al último personaje al que quiero hacer referencia en esta sección. A partir de 1575 más o menos, la mayor parte de los indios principales, los jefes y sus familias iniciaron un proceso de hispanización que se manifestó en la adopción de la religión católica de un modo muy fervoroso, patrocinando la construcción de iglesias, la presencia de curas, las

30 AGN, N3 1, ff. 372 r.- 374 v.

31 AGN, N2 10, ff. 184 r.-185 v.

32 AGN, N2 1, ff. 177 r.-178 r.

33 AGN, N2 10, ff. 182 r.-183 v.

34 AGN, N2 10, ff. 164 r.-165 v.

celebraciones religiosas de todo tipo, así como en el aprendizaje de la lengua castellana, la lectura y la escritura, la compra de vestuario europeo, de casas en las ciudades y otros elementos que mostraban públicamente su aceptación y admiración por las costumbres europeas de los colonizadores.

El cacicazgo de Ubaque había sido uno de los más grandes y poderosos en tiempos prehispánicos. Se ubicaba unos 50 km al suroriente de Bogotá, en la vertiente hacia los llanos orientales. En la década de 1560 el cacique viejo del lugar se hizo famoso por aferrarse a sus costumbres tradicionales, lo que le valió incluso meterse en problemas con la justicia en varias ocasiones. Hacia 1563, por ejemplo, fue acusado de idolatrías durante una visita realizada por el oidor Valcárcel³⁵. En esa ocasión se le decomisó un gran felino, un jaguar probablemente, que tenía como mascota, pero más que mascota era porque se decía que representaba a un dios al cual se le hacían sacrificios, llamado Bochica. El animal terminó siendo devuelto al cacique al cabo de unos meses, cuando lo soltaron de la prisión donde había sido conducido. Pero poco después, en la Navidad de 1563, sucedió otro hecho mucho más escandaloso. El cacique organizó una gran fiesta, que se decía era una celebración de sus exequias por anticipado, a la cual invitó a miles de personas de todos los pueblos de la región. Fueron muchos jefes indígenas de Santafé y Tunja, que se dieron cita en el lugar y cantaron y bailaron durante varios días³⁶. La descripción que hacen los testigos sobre esta fiesta se asemeja mucho a la pieza de orfebrería que se conoce como la “balsa muisca”, expuesta en el Museo del Oro (Bogotá), que representa una especie de desfile o ceremonia en que van llevando un cacique en andas, con máscaras, pendones, instrumentos musicales y otros adornos. Lo escandaloso para las autoridades era que su propio encomendero le había ayudado a organizar todo, tal vez por amistad con el cacique o por no generar conflictos con sus sujetos. La Real Audiencia de Santafé, al enterarse de esto, envió un juez que detuvo las fiestas, decomisó y destruyó todos los ídolos y ornamentos, puso preso al cacique y a otra gran cantidad de indios participantes y hasta se atrevió a procesar al encomendero. Los documentos de este proceso han proporcionado a los especialistas una

35 AGN, *CI* 21, ff. 33-185.

36 AGI, *Justicia* 618, ff. 1384 r.-1457 v.

rica fuente de datos sobre ceremonias religiosas prehispánicas que se seguían practicando casi treinta años después de la conquista³⁷.

Sin embargo, unos veinte años después, en la década de 1580, la actitud de los caciques de Ubaque había cambiado radicalmente. La siguiente generación abandonó por completo, o por lo menos así lo pregonaban, las costumbres prehispánicas por considerarlas erróneas e idolátricas. El sobrino del cacique viejo fue un hombre llamado don Francisco de Ubaque, que trató de demostrar a toda costa su lealtad con los valores cristianos y españoles. Sabemos que por lo menos desde 1576, durante los mismos años en que el cacique de Turmequé realizaba su primer viaje a España, se dedicaba a comprar ropa y vino de Castilla, que eran mercancías muy costosas, que solamente estaban al alcance de la gente más rica y poderosa. Por ejemplo, en febrero de ese año, don Francisco se comprometió a pagar 248 pesos y medio a tres mercaderes en un plazo de un año, por la compra de una silla de montar y sus aderezos. Se presentó ante el escribano como “vecino de esta muy noble ciudad de Santafé”. La silla estaba “bordada a la morisca”, con pretal³⁸, cabezadas³⁹, estribos, acciones⁴⁰, una cincha rica⁴¹, dos borlas de seda, “que llaman madre e hija”, un cofre dorado y una mochila bordada en oro. El pago se haría en el plazo de un año⁴². Unos meses más tarde, lo encontramos comprando a los mismos mercaderes algunas telas y ropa fina importada de Europa que consistían en diez varas de ruan⁴³,

37 Este documento fue transcrito parcialmente y publicado hace algunos años. Lamentablemente, no se transcribieron algunas partes importantes que ayudan a comprender mejor su contexto, y también se cometieron errores paleográficos que cambian un poco el sentido de algunas frases. Considero que algunas de sus conclusiones son, por lo tanto, equivocadas y no comparto su enfoque general, pero se le abona el esfuerzo para poner estos documentos tan interesantes a disposición de los interesados. Véase Eduardo Londoño, “El proceso de Ubaque de 1563: la última ceremonia religiosa pública de los muisca”, *Boletín Museo del Oro* 49 (2001).

38 El pretal o pechera es una banda de cuero que se ciñe a la parte anterior y posterior de la cabalgadura para evitar que la carga se mueva.

39 La cabezada es el armazón de correas que se pone en la cabeza del caballo para afianzar el bocado.

40 Las acciones son las tiras de cuero que sujetan los estribos donde se ponen los pies en la silla de montar.

41 La cincha es una faja con que se asegura la silla o albarda sobre la cabalgadura.

42 AGN, N1 11, f. 7 r.

43 Tela fina de algodón que recibe este nombre porque era fabricada en la ciudad de Ruan, Francia.

tres de Holanda⁴⁴, dos fronteras⁴⁵, dos mantas de la India⁴⁶, unos borceguíes⁴⁷, dos jubones⁴⁸, un jubón de telilla y varias agujas. Todo por un valor de 43 pesos y medio de oro fino que pagaría en cuatro meses⁴⁹.

Dos años después, en abril de 1578, compró un solar en la ciudad de Santafé para construir una casa al relator de la Real Audiencia, don Lope de Rioja, por la suma de 200 pesos de oro fino de minas de 20 quilates, lo cual era una cantidad bastante considerable. Su encomendero, don Lope de Céspedes, le sirvió de fiador, lo que indica las buenas relaciones que seguramente tenían ambos personajes. El plazo en que se comprometió a pagar fue de un año⁵⁰. En agosto del año siguiente se comprometió a pagarle a dos mercaderes más la cantidad de 64 pesos y medio de oro fino por: seis camisas de ruan, un jubón de telilla, un sombrero, dos varas de Holanda, cuatro varas de ruan, una vara y tercia de escarlátin colorado⁵¹, unos estribos de jineta, un fierro, una “mano” de papel⁵², tres docenas de cintas de tudesco⁵³ y otras cosas. Este documento es el primero en que aparece estampada su firma⁵⁴. Dos días después, el 10 de agosto de 1579, compró a los mismos mercaderes cuatro varas de damasco carmesí, dos onzas y tres cuartas de pasamanos de oro, cuatro varas de ruan de fardo y dos de cofre, dos sombreros, una onza⁵⁵ de hilo portugués y otras cosas, por valor de 48 pesos y un tomín de oro fino, con un plazo de dos meses⁵⁶.

Don Francisco aparece unos años después, en 1585, comprando telas por valor de 160 pesos de oro con un plazo de pago de quince meses⁵⁷. La última transacción registrada por el cacique de Ubaque de la que tenemos

44 Tela de paño de lienzo muy fino y suave que toma su nombre porque se fabricaba en Holanda.

45 Fronteras o frontaleras son fajas de tela usadas para cubrir mesas o altares.

46 Mantas importadas desde Asia.

47 Zapatos que llegaban hasta más arriba de los tobillos, que se ajustaban con correas o cordones.

48 Prenda fina masculina que se vestía sobre la camisa.

49 AGN, N^o 11, f. 42 v.

50 AGN, N^o 3 1, f. 260 r.-v.

51 El escarlátin es un tipo de tela de color escarlata que no se consideraba muy fina.

52 Una “mano” de papel es un paquete de unas 25 hojas, en la actualidad.

53 El tudesco era un capote fabricado en Alemania.

54 AGN, N^o 11, f. 386 r.

55 Una onza castellana de la época equivale a unos 28,7 g, aproximadamente.

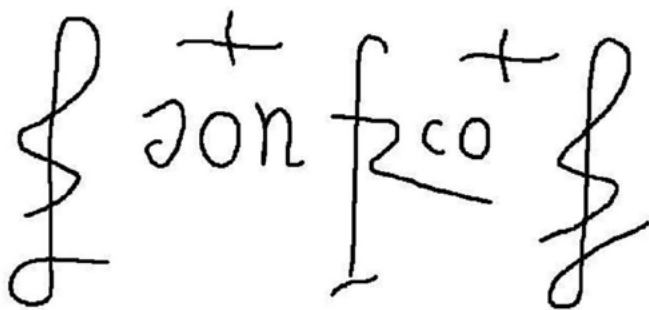
56 AGN, N^o 11, f. 385 r.

57 AGN, N^o 11 A, f. 266 r.

conocimiento se realizó en 1590, cuando le compró al sastre Miguel Franco un caballo por 55 pesos de oro fino y se comprometió a pagar el día de San Juan del año siguiente⁵⁸. Si hacemos unas cuentas muy someras, teniendo en cuenta, además, que no todas las transacciones comerciales de la época se registraban ante los escribanos y la mayoría de los intercambios se hacían de palabra, podemos ver que entre el 23 de febrero de 1576 y el 19 de abril de 1590, el cacique hizo compras por un valor total de 800 pesos y 5 tomines de oro de 20. Esa es una cantidad muy considerable para la época y muestra el nivel de riqueza que tenía nuestro personaje. Seguramente obtenía ganancias de sus negocios, de los frutos de sus tierras y de los tributos de sus sujetos, aunque la queja generalizada de los caciques de la época era que ya no les daban tanto como antes.

Un dato muy importante es que don Francisco sabía leer y escribir, porque todos los documentos notariales elaborados a partir de 1579 aparecen firmados con su puño y letra. Es probable que haya sido el primer cacique indígena letrado de la Provincia de Santafé y adoptó con mucho entusiasmo el cristianismo y las costumbres europeas. Se dice esto porque no hay que olvidar que don Diego y don Alonso, que también fueron caciques, eran mestizos y fueron criados en casa de sus padres españoles. En cambio, don Francisco, hasta donde sabemos, fue criado en su entorno materno tradicional y accedió a los conocimientos de los blancos siendo adulto (figura 18).

Figura 18. Firma del cacique don Francisco de Ubaque (Santafé, 1579)



Fuente: AGN, NP 13, f. 216 v. Elaboración del autor.

58 AGN, NI 13, ff. 266 r.-v.

Una curiosa petición firmada por el cacique de Ubaque llegó desde Santafé al Consejo de Indias, remitida por la Real Audiencia para realizar una consulta. Gracias a este documento, que data de 1584, sabemos más sobre la vida de nuestro personaje⁵⁹. Era una petición para que se le permitiera a su hijo heredar el cacicazgo cuando falleciera. El problema es que iba en franca contradicción con las costumbres tradicionales de sucesión matrilineal de la región que ya hemos mencionado varias veces, según la cual los herederos de los cacicazgos eran los sobrinos, hijos de la hermana mayor o el pariente más cercano por vía materna. Don Francisco pretendía que el rey diera la orden de cambiar esta costumbre, o que se hiciera una excepción en su caso, y justificaba su petición en el hecho de que era cristiano y letrado. Su interés por la cultura española lo había llevado a realizar estudios de gramática, retórica, leyes y otras materias. Según su argumentación, cuando otros jefes indígenas de la región vieran que al hacerse cristianos y “ladinos” se les daba la posibilidad de que sus hijos heredaran el poder, se animarían a convertirse sin dudarlo y a abandonar sus viejas costumbres bárbaras e idolátricas. No le parecía lógico seguir con el mecanismo de sucesión matrilineal prehispánica del cacicazgo, que además se prestaba para que se hicieran ceremonias paganas. La sucesión patrilineal, como se practicaba en España, ayudaría a borrar de las mentes de sus sujetos el recuerdo de esta costumbre que él consideraba aberrante y fruto de la ignorancia de sus antepasados. Así manifestaba su lealtad a la Corona, a la Iglesia católica y consolidaba el poder de su familia, con el apoyo de las instituciones castellanas.

Pero resulta muy interesante señalar que la Real Audiencia se manifestó en contra de sus pretensiones, y cuando el Consejo de Indias le consultó su opinión, aconsejó a la Corona que no accedieran a lo que pedía el cacique de Ubaque. La costumbre de sucesión matrilineal de tíos a sobrinos podía ser considerada un poco bárbara e idolátrica, pero no iba en contra de ningún precepto importante del catolicismo y las cédulas reales tampoco se oponían a ella. Incluso recomendaban respetar estas costumbres para evitar problemas con los nativos y facilitar su gobierno. La Audiencia recomendó de esta forma que se siguiera con la sucesión matrilineal porque podría causar descontento entre la población. La respuesta que se le dio al cacique de Ubaque por parte del Consejo de Indias fue contundente y su hijo no pudo heredar la jefatura del lugar.

59 AGI, *Audiencia de Santa Fe* 125, núm. 10, ff. 1-13.

Durante los años siguientes se pierde la pista de estos personajes, pero es suficiente con saber que ya había toda una generación de jefes indígenas letrados que se estaban alejando del derecho tradicional indígena y que usaban el derecho castellano para afianzar su poder y luchar no solo por los intereses de sus pueblos, sino también por sus propios intereses personales. Esta generación de nuevos caciques se hizo rica, compró tierras y casas, adoptó todos los hábitos de consumo castellanos y se consolidó como una clase dirigente y poderosa frente a sus propias comunidades.

Las tres fases mencionadas y los personajes que se han descrito permiten apreciar la forma en que las élites indígenas de las provincias de Tunja y Santafé se apropiaron del conocimiento legal europeo y lo aplicaron para sus propios fines. Supieron aprovechar de este modo las oportunidades de participación política que el sistema monárquico brindaba a sus vasallos, a través de la lucha en los tribunales para obtener justicia. Y es exactamente eso, la justicia, lo que se buscaba obtener de la Corona. El rey era su símbolo por excelencia, ya que el deber principal del Estado en este tipo de sociedades era el de impartir justicia, castigando a los delincuentes y premiando a los fieles y leales vasallos. La monarquía castellana logró ganarse la lealtad de sus vasallos indígenas de este modo, y el resultado a mediano y largo plazo de esta política fue que se volvieron los mayores defensores del régimen monárquico. La forma en que ellos interpretaban la justicia real era exigiendo que se castigara a los que los maltrataban, explotaban y ofendían, a cambio de obediencia, tributo y lealtad. Era el famoso “pacto colonial”, o simplemente el trato que todos los reyes del Antiguo Régimen hacían con su pueblo: justicia a cambio de tributos y obediencia. Si este acuerdo no se cumplía, su gobierno no era más que una tiranía. Pero los mismos jefes indígenas sufrieron las consecuencias de esto y terminaron perdiendo poder ante la Corona española, porque sus propias comunidades, sus propios sujetos, sobre los cuales ejercían antiguamente un poder absoluto, podían ahora acudir ante los tribunales del rey de España a denunciar los excesos de los caciques. Al final, todo este proceso favoreció y consolidó el sistema monárquico de gobierno, dando participación a los indígenas a través del acceso a la justicia. Una reflexión que sigue vigente en la actualidad.

CONCLUSIÓN

Así, pues, la explicación sociológica, lo mismo que la psicológica, únicamente podría ser eficaz a condición de proceder desde la acción material y causal, para desembocar a fin de cuentas solamente en el sistema de implicaciones de la conciencia colectiva. Solo así se alcanza en la “superestructura” aquello que es la prolongación de las acciones causales en juego dentro de la “infraestructura”, por oposición a las ideologías puramente simbólicas que la reflejan deformándola.

Jean Piaget, “La explicación en sociología” (1951)

Las sociedades indígenas del altiplano cundiboyacense, en la cordillera Oriental de la actual República de Colombia vivieron un proceso de asimilación y adaptación a las nuevas situaciones que se gestaron como consecuencia de la llegada de los europeos, transformando sus principales sistemas de relaciones sociales en busca del restablecimiento constante de nuevos equilibrios. Fue un proceso dinámico, que crisis tras crisis fue construyendo nuevas respuestas ante los desafíos que se iban presentando. Las sociedades indígenas no eran grupos estáticos y respondieron ante los distintos retos para su supervivencia con las estructuras que ya habían desarrollado en tiempos prehispánicos, pero tuvieron que generar nuevas e ingeniosas respuestas a medida que las circunstancias imponían cada vez más retos y que algunos elementos nuevos iban siendo incorporados a sus antiguas relaciones sociales, generando reacomodaciones y nuevas estructuras. Algunas fueron transformaciones de instituciones y costumbres de origen prehispánico que se mantuvieron y acomodaron a las nuevas situaciones, otras fueron impuestas por los colonizadores y otras fueron relaciones nuevas, creadas

para hacer frente a problemas inéditos o inesperados, para los cuales no existían antecedentes ni en Europa ni en la zona de estudio.

Las consideraciones que se han realizado a lo largo de este trabajo sobre los temas abordados conducen a plantear una propuesta de periodización que trata de comprender el proceso descrito, que se gestó en el altiplano cundi-boyacense durante los años en los que se ha concentrado el estudio, es decir, entre 1537 y la primera mitad del siglo xvii, lo que corresponde, a grandes rasgos, con el primer siglo de desarrollo posterior a la llegada de los europeos. El último periodo se prolonga hasta una fecha que aún está por establecer y se sale de los objetivos planteados. Futuras investigaciones ayudarán a refinar esta cronología, sobre todo en lo que respecta al periodo comprendido entre 1650 y los primeros años del régimen republicano, hacia 1820. Recordemos que en la historiografía colombiana, así como en el resto de la América española, la tendencia ha sido a hablar de un periodo “colonial” (denominación que hoy en día ha sido cuestionada) que va desde la llegada de los europeos a cada región, hasta la ruptura con la monarquía española, cuando se inicia el periodo de las repúblicas (o monarquías) independientes del dominio castellano, en la primera mitad del siglo xix. El periodo “colonial”, “virreinal” o de “Antiguo Régimen” se tiende a subdividir en algunas etapas más o menos generales, que van desde los primeros contactos y viajes de descubrimiento, las guerras de conquista, la estabilización de la sociedad colonial o virreinal y la crisis política de esta misma sociedad. Las fechas cambian de un lugar a otro, de acuerdo con factores como el momento de la llegada de los europeos, las sociedades indígenas que encontraron o los recursos naturales disponibles, pero el proceso es más o menos similar, es decir, la duración de las etapas y el orden de la secuencia son los mismos en casi todas las regiones.

La historiografía colombiana ha seguido este esquema más o menos al pie de la letra y tradicionalmente se sigue manejando un esquema en el cual el desarrollo de las sociedades que poblaron el territorio que abarcan las fronteras políticas del país en la actualidad, se considera una gran etapa o periodo “colonial”, que se inicia hacia 1500 con las primeras exploraciones en la costa atlántica y termina en la década de 1810 a 1820 con la formación de las primeras repúblicas independientes. Este periodo se subdivide a su vez en una fase de descubrimiento y conquista, que va más o menos hasta 1550, con el establecimiento de la Real Audiencia de Santafé, seguida por una fase de consolidación de la sociedad colonial que va hasta 1750, aproximadamente,

cuando se inicia la crisis del régimen colonial, sobre todo a partir de las reformas borbónicas, y finalmente desemboca en las guerras de independencia y el inicio del Periodo Republicano en 1820. Como se puede ver, es una cronología basada en una concepción muy anticuada del desarrollo histórico, que utiliza como hitos algunos hechos importantes de la historia política, pero tiene el problema de que genera la falsa impresión de que todo el llamado “periodo colonial” fue homogéneo y pocas cosas cambiaron, más allá de la destrucción de las sociedades indígenas y la imposición de la cultura europea sobre los nativos. En cuanto a la arqueología, el periodo que nos ocupa corresponde, en el altiplano cundiboyacense, a lo que se ha denominado el “Muisca Tardío” y el “Colonial”. No hay consenso entre los investigadores sobre las fechas exactas y tal vez es imposible llegar a un acuerdo para toda la zona de estudio, que cubre actualmente el territorio de los departamentos de Cundinamarca, Boyacá y parte de Santander, pero en este trabajo se ha tomado la cronología más aceptada para la parte sur de la región, es decir, la sabana de Bogotá y sus alrededores, que ubica el Muisca Tardío entre los años 1350 hasta el 1600 d. C., es decir, cubriendo desde mediados del siglo XIV hasta el siglo XVII, con lo cual abarca buena parte del periodo que se trató en esta obra, mientras que el Colonial sería el periodo que va desde 1600 hasta 1810, correspondiendo con lo que los historiadores consideran el periodo colonial consolidado hasta la crisis de la Independencia.

En este trabajo he intentado replantear estas cronologías y hacer una propuesta alternativa que me ha llevado a plantear la existencia de tres grandes etapas desde 1537 hasta 1700, aclarando que este límite cronológico final es una fecha muy tentativa y susceptible, con toda seguridad, de ser replanteada. La menciono simplemente para darle un cierre a la tercera etapa, que se podría prolongar hasta una fecha imprecisa a finales del siglo XVIII o comienzos del siglo XIX. Las tres etapas mencionadas se han subdividido a su vez en fases donde se pretende refinar un poco más esta cronología y mostrar los cambios que se fueron dando, pero sin llegar a cambiar cualitativamente la situación. El paso de una etapa a la siguiente implica una transformación cualitativa de las relaciones sociales en una escala más grande que genera una reconfiguración importante en las sociedades estudiadas, abriendo paso a una nueva etapa. Las etapas que se plantean y sus fases son las siguientes (véase figura 19):

Etapa I: Desestructuración (1537-1570)

1. Guerra y desestructuración de los cacicazgos (1537-1550)
2. Encomiendas tempranas y rebeliones (1540-1550)
3. Estabilización de la encomienda y las instituciones de justicia (1550-1570)

Etapa II: Hispanización (1570-1650)

4. El cacicazgo muisca (1570-1600)
5. El pueblo de indios (1600-1650)

Etapa III: Mestizaje (1650-1700)

6. El mestizaje y la crisis de los pueblos de indios.

La etapa I se inicia entonces con la llegada de los conquistadores. La he subdividido en dos fases. La fase 1, denominada “Guerra y desestructuración de los cacicazgos” (1537-1550), cubre el momento inicial de las guerras de conquista y alianzas con los españoles. Fue un periodo muy inestable, en el que todas las partes se empezaron a conocer mutuamente. Las alianzas se hacían y deshacían con facilidad y no siempre estaban todos en el mismo bando. Hacia 1539 empezaron a entregarse las primeras encomiendas y fueron desarticulados los cacicazgos más grandes de la región, como Bogotá, Tunja, Duitama, Sogamoso o Guatavita. Pero esta desarticulación no significó que hubiera muchos cambios en los sistemas de relaciones prehispánicas a nivel local, cuyas estructuras políticas y de parentesco no sufrieron mayores alteraciones. Al parecer, tampoco hubo muchos cambios, en general, en las estructuras productivas, las costumbres y las creencias religiosas, más allá de los traumatismos propios de cualquier situación de guerra. Esto significa que no hay evidencia de cambios en las formas de propiedad de las tierras y otros recursos. Se supone que los medios de producción siguieron siendo de propiedad de los linajes o capitanías y los cacicazgos. La base de la subsistencia siguió siendo la agricultura practicada con técnicas prehispánicas, sin mucha interferencia de productos, animales o técnicas traídas desde Europa o África. Maíz, frijoles, papas, cubios y otras plantas se cultivaron como se venía haciendo desde hacía siglos. La producción textil, la orfebrería, la minería de la sal y las esmeraldas, la alfarería y todo aquello que ha servido a los arqueólogos para caracterizar el periodo Muisca Tardío se siguió haciendo durante todos estos años, aunque en muchos casos estos procesos productivos se vieron sometidos a las perturbaciones propias de un periodo de guerras y desestabilización política.

Durante estos primeros años la población sufrió los primeros embates de las epidemias, que empezaron a azotar con fuerza la región y causaron una mortalidad alarmante. La fuerte caída demográfica por la guerra, las enfermedades contagiosas, los desbarajustes en el sistema productivo y de intercambios, así como las huidas a zonas de refugio se hicieron sentir por primera vez y empezaron a acentuarse con el paso del tiempo. Pero esto no llegó todavía a significar un grave peligro de desaparición de los grupos familiares, que pudieron mantener sus sistemas de parentesco matrilineal y seguir siendo las principales formas de estructuración social, como unidades productivas. Las capitanías (*zibyn* y *utas*) continuaron siendo la base de toda la organización, pero a nivel de los cacicazgos el impacto fue mayor. Sobre todo en la cúspide de la organización política fue donde se sintieron los cambios más dramáticos. Los grandes jefes, los zipas y los hoas, fueron asesinados, depuestos, perdieron buena parte de sus sujetos y en última instancia fueron degradados y reemplazados por los encomenderos. Los nuevos caciques fueron los conquistadores. Resulta lógico asumir que fueron vistos por la población local como nuevos psihipquas, de costumbres extrañas, a los que había que obedecer y pagar tributos, en nombre de un zipa lejano, que vivía al otro lado del gran océano.

Los cambios en el sistema de representaciones de las relaciones sociales debieron ser muy pocos, aunque no están lo suficientemente documentados. Precisamente, el hecho de que los conquistadores no se tomaran muchas molestias en registrar asuntos como las creencias, los símbolos, las lenguas y otras formas de expresión de lo que se podría llamar “la cultura” en términos de la antropología, nos indica el poco interés que estos primeros aventureros le prestaron al asunto. Solamente hacían referencia a estos temas cuando les parecían demasiado raros y aberrantes, y siempre lo hicieron para condenarlos. En algunas ocasiones, ciertos cronistas y conquistadores manifestaron algún grado de comprensión e incluso admiración por sus sistemas de leyes consuetudinarias, pero solamente cuando coincidían con sus propios valores o no entraban en franca contradicción con ellos. Los más indulgentes trataron sus creencias como un intento fallido de darle una explicación al mundo natural y sobrenatural, basándose en las intuiciones que todo ser humano tenía sobre lo que lo rodeaba, pero con una fuerte distorsión causada por la ignorancia o la intervención del demonio. Las circunstancias de la guerra inicial no permitieron, como era de esperar, que se pudiera emprender una labor evangelizadora eficaz. Aún no existían ni los medios materiales para hacerlo, ni el interés de ninguna de

las partes. Eso incluye a los mismos conquistadores, que no se interesaron en cumplir con el deber de cristianizar a los indígenas que les había asignado la Corona, y a los mismos indígenas que manifestaron esa misma falta de interés por los nuevos dioses que adoraban los recién llegados.

La fase 2 (1540-1550) se inicia con las primeras asignaciones de encomiendas hacia 1540. Fue una asignación inestable y hubo muchos cambios de encomenderos durante la década. Diversas circunstancias explican esta situación, pero la más importante fue la lucha de poderes que se desató entre los colonizadores y los sucesivos gobernadores de la región. Además, los indígenas organizaron varias rebeliones y se negaron a servir a sus nuevos amos al ver las demandas excesivas que hicieron de tributos, los saqueos, los malos tratos y la crisis generalizada en términos productivos y demográficos. Durante esta fase, los cambios en las costumbres y las representaciones siguen siendo mínimos, aunque ya empiezan a aparecer elementos como el ganado, las armas, las herramientas de hierro y los nuevos mercados y rutas de intercambio, sobre todo a raíz de la fundación y consolidación urbana de las tres principales ciudades de la región: Santafé (1538), Tunja (1539) y Vélez (1539). Los sistemas productivos fueron alterados por las epidemias, las guerras y otros factores adicionales. La crisis demográfica se acentuó y empezó a sentirse como algo alarmante. La implantación definitiva del régimen de la encomienda, aunque todavía fuera un poco inestable, significó la definitiva desaparición de los caciques mayores en la región, aunque algunos siguieron siendo respetados, poderosos e influyeron en la política local durante varias décadas. De este modo, se generaron nuevas alianzas y reconfiguraciones de las entidades políticas, estuvieran o no bajo las órdenes de un encomendero.

Al final de esta fase se empieza a hablar de las autoridades españolas, específicamente de los gobernadores de las provincias de Tunja y Santafé, que durante algunos años siguieron subordinados a la ciudad costera de Santa Marta, como los nuevos “zipas”. Este tratamiento se hizo muy corriente en los años en que llegó el gobernador y juez de residencia Miguel Díaz de Armendáriz, es decir, hacia 1547, y se extendió a los posteriores miembros de la Real Audiencia que empezó a funcionar hacia 1550. La fase se cierra precisamente con este hito, cuando el tribunal de más alto rango empezó a impartir justicia y varios caciques indígenas que se habían negado a “dar la obediencia”, decidieron deponer las armas y aceptar la dominación castellana, después de muchas negociaciones con el “zipa” Armendáriz o los “señores zipas” de la Real

Audiencia. Sobra decir que a nivel de las costumbres y las representaciones sigue habiendo muy pocos cambios por los factores ya señalados en fases anteriores. Sin embargo, el crecimiento paulatino de las ciudades las convirtió en focos de hispanización informal, ya que muchos indígenas de la región fueron llevados a servir a los habitantes blancos y mestizos de los centros urbanos o migraron voluntariamente de sus pueblos, para ir constituyendo, con el paso de los años, un grupo de habitantes urbanos periféricos dedicados al comercio y a pequeños oficios artesanales. El contacto entre blancos, indígenas e incluso negros de origen africano generó la aparición del sector poblacional de los mestizos, que crecería aceleradamente en las siguientes etapas.

La tercera fase de la primera etapa (1550-1570) se inicia entonces con la estabilización del sistema de la encomienda y la paz relativa entre los pueblos indígenas del altiplano cundiboyacense después del establecimiento de la Real Audiencia de Santafé en 1550. La función de impartir justicia y resolver los conflictos es algo muy importante para todas las sociedades de la época, tanto europeas como americanas. Al asumir esta tarea, la Corona española se convierte entonces en la máxima autoridad también en el mundo indígena, donde los antiguos jefes prehispánicos pierden la hegemonía de que gozaban en este terreno y, por lo tanto, ven seriamente recortada su autonomía política y sus privilegios. La fase se caracteriza por la introducción informal de más y más elementos de la sociedad europea al nivel de la producción material, la organización sociopolítica y el sistema de representaciones y creencias.

En los sistemas productivos de los grupos indígenas del altiplano se incorporan con mucha contundencia y claridad nuevos productos, herramientas y medios de cambio como el oro y la plata. El oro, específicamente, cambia su función dentro de estas sociedades para ser de ahora en adelante una mercancía dinero, tal como lo eran las mantas o la sal en tiempos prehispánicos. Sin embargo, los metales preciosos no desplazan todavía a las otras mercancías en su función de dinero, medio de compra o de pago ni como dinero de cuenta. Sigue siendo común que los productos sean avaluados y pagados con mantas o con sal, pero el oro y las monedas de plata ya empiezan a circular entre los nativos. Los nuevos cultivos que aparecen son granos como el trigo, lo que implica también la aparición de técnicas, herramientas y animales nuevos. Se empieza a ver en el paisaje campesino de la región la presencia de animales de carga, como los burros o los caballos, animales de tiro como los bueyes y otro tipo de ganado “mayor y menor” para diversas actividades, como las gallinas,

los cerdos, las cabras y las ovejas. Estas últimas se multiplican casi sin control y su lana se convierte en un fuerte competidor del algodón para la elaboración de mantas. Por aquel entonces aparecen las mantas de lana, mucho más baratas que las de algodón, que poco a poco las irán desplazando y harán popular a la “ruana”, que es la versión local del poncho andino.

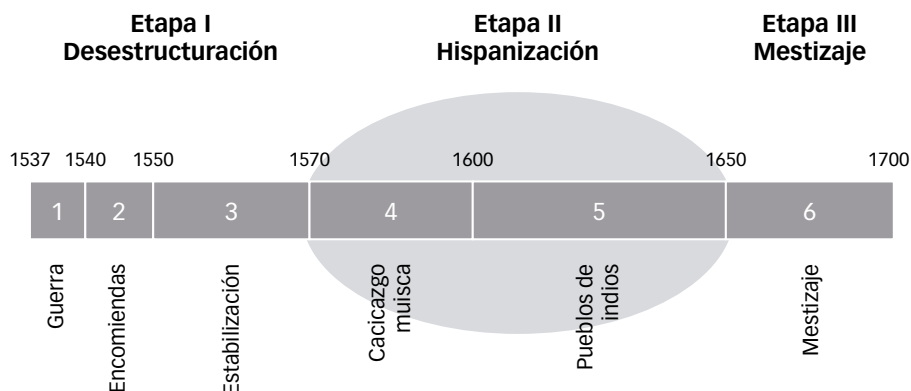
El pago de tributos a los encomenderos en forma de productos y trabajo se hizo común en la región. Muy pocos eran pagados en oro o plata. Los caciques dejaron de percibir estas prestaciones debido a su rango y la queja se hizo generalizada. La autoridad local más importante para los indígenas era el encomendero y el cacique pasó a un segundo lugar. Los mercados se siguieron expandiendo conforme al crecimiento de las ciudades y el aumento de la demanda de bienes y servicios que implicaba. Este aumento, por supuesto, no era solamente impulsado por los blancos o mestizos, sino también por los indígenas y otros sectores de la población. Pero la crisis demográfica se iba acentuando cada vez más. Varias epidemias de enfermedades como la viruela, el sarampión o la gripe se desataron de forma cíclica en la región e hicieron muchos estragos. No tenemos estudios detallados sobre la forma en que esto impactó a las estructuras familiares, pero se nota en la disminución de ingresos de los encomenderos por tributos atrasados o no pagados y el aumento de quejas porque las comunidades ya no podían seguir tributando lo que solían en años anteriores. La petición recurrente al respecto ante los tribunales de la Corona es la rebaja de tributos, que por aquel entonces se seguían pagando como grupo, no de manera individual.

La sustitución de las estructuras de organización política prehispánica por las españolas o de origen europeo se dio solamente en el nivel superior, como ya se ha señalado. En el interior de los grupos locales, el parentesco y los sistemas políticos de pequeña escala siguieron funcionando de manera adecuada, sin entrar en conflicto con las nuevas instituciones. Son notables los múltiples conflictos que se dieron en estos años entre los cacicazgos de la zona intentando reconstruir las antiguas unidades políticas que existían antes de la llegada de los europeos. En estos conflictos coincidieron los intereses de las autoridades indígenas y de los encomenderos, así que no era raro verlos juntos acudiendo a los tribunales haciendo un frente común. Caciques y encomenderos veían en esto la posibilidad de aumentar sus ingresos, sumando más sujetos a cada pueblo. Pero en realidad muy pocos tuvieron éxito y las grandes unidades compuestas por varios cacicazgos se convirtieron en cosa del pasado en el

altiplano cundiboyacense, con independencia del prestigio del que siguieron gozando algunos jefes, como una reminiscencia de lo que habían sido los últimos años de su independencia prehispánica. Su papel como administradores de justicia ya era un asunto olvidado por aquel entonces. Los conflictos, tanto internos como externos, se resolvían cada vez más en los tribunales coloniales. El papel de los caciques y capitanes se veía cada vez más como una especie de intermediarios entre las autoridades de la Corona y los indios del común. Al mismo tiempo, los mestizos empezaron a estar cada vez más presentes en la vida cotidiana, tanto de los pueblos indígenas como de las ciudades españolas, generando los primeros conflictos entre las diversas clases de poblaciones, lo cual condujo a la formación de una imagen muy negativa de todas las personas de origen cultural mezclado.

En el campo de los sistemas de representación simbólica se debe señalar una vez más que los intentos por evangelizar a la mayor parte de la población seguían siendo solamente un deseo por parte de los sacerdotes y las autoridades encargadas del asunto. Hubo intentos fallidos y muy interesantes por reunir a los indígenas en pueblos, siguiendo el modelo ideal renacentista de la plaza y las calles trazadas en damero, pero la resistencia de las comunidades resultó siempre triunfante. Esta resistencia o falta de interés se manifestó por parte de la población en el poco cuidado que le pusieron a la doctrina cristiana que los frailes empezaron a impartirles de manera un poco más organizada por aquellos años. Incluso ya los doctrineros empezaron a predicar en su lengua y lograron que se les construyeran algunas iglesias de materiales muy precarios, que siempre fueron calificadas como “indecentes” para el culto cristiano. Por lo tanto, no resulta extraño que sigan predominando las creencias tradicionales y las lenguas nativas, aunque el contacto cada vez más frecuente con los blancos, negros y mestizos hacía que la hispanización avanzara a pasos cada vez más acelerados de manera informal. Esto se evidencia en cierto aumento de los bautismos, el bilingüismo, los hábitos de consumo, etc.

Figura 19. Cronología del desarrollo de las sociedades indígenas del altiplano cundiboyacense (1537-1700)



Fuente: elaboración del autor. El periodo que se señala mediante una elipse es la época en que se ha concentrado esta obra.

La etapa II (hispanización) está definida por el fenómeno de la hispanización acelerada de los pueblos indígenas de la región y se extiende entre 1570 y 1650, aproximadamente. En este periodo es que se ha concentrado la presente obra. Son los años que, en líneas generales, definen la construcción de las sociedades indígenas típicas del periodo colonial, con sus pueblos organizados con la traza ideal, sus iglesias y tierras de resguardo, así como una fuerte adscripción al catolicismo reinterpretado de los indígenas de las Américas. La fase 4, que corresponde a la primera de esta etapa (1570-1600), se ha denominado “El cacicazgo muisca”. Es difícil encontrar una denominación adecuada, pero tal vez eso es lo que mejor la caracteriza. Recordemos que uso la denominación muisca con la intención de señalar que ya no se trata del cacicazgo prehispánico, sino de un sistema de relaciones políticas nuevo que se gestó en los años posteriores a la conquista. Tal vez sería mejor llamarlo “cacicazgo colonial”, pero mantengo este nombre porque me parece incorrecto seguir usando el calificativo “colonial” para este periodo, aunque yo mismo lo he usado muchas veces por simple costumbre y en aras de la claridad. También podría resultar un poco más preciso ubicar el inicio de esta fase y de la etapa a mediados de la década de 1570, pero he preferido fijarla en 1570 porque seguramente muchos procesos que se ven reflejados en las fuentes hacia 1575 tuvieron su origen varios años antes. En todo caso, como se ha dicho varias veces,

las fechas son solamente un conjunto de hitos aproximados que sirven para ubicarnos en una línea temporal.

La fase 4 comienza cuando se empieza a encontrar en las fuentes una gran cantidad de evidencias sobre la adopción de elementos de los sistemas de representación simbólica españoles por parte de las familias de la élite o nobleza indígena, tales como el uso de nombres castellanos, el bilingüismo (e incluso el monolingüismo español), el vestido, la religión, la vivienda en las ciudades, los negocios, etc. Con el paso del tiempo, este proceso se acelera y se generaliza, por lo menos entre los sectores dominantes, a medida que nos acercamos al final del siglo. Las huellas de este proceso que se encuentran en la documentación son muy elocuentes y abundantes. Los caciques y capitanes, así como los indios “ricos” e influyentes aparecen con frecuencia en los registros notariales participando en toda clase de intercambios comerciales, al mismo nivel de cualquier blanco de la clase alta de la época. Al comienzo del periodo muy pocos saben leer y escribir, pero este porcentaje se va incrementando con el paso del tiempo y la alfabetización llega al nivel promedio de los blancos y mestizos. Los nombres indígenas son reemplazados por nombres de origen español y este fenómeno se da también, de forma masiva, entre los miembros más humildes de cada comunidad.

Los sistemas productivos de las comunidades indígenas en el marco de la encomienda se desarrollaron y diversificaron mucho más durante este periodo. La mezcla entre los elementos nativos y europeos se intensifica, en particular el uso del dinero en los intercambios comerciales. El oro y la plata aumentan su presencia en estas transacciones y poco a poco la costumbre de usar mantas, sal y otros productos como dinero va desapareciendo. La tierra empieza a ser también un bien comercializable, sobre todo en los contextos urbanos, pero también en los campos circundantes. La crisis demográfica, cada día más fuerte debido a las epidemias y la migración, hace que la entrega de tributos sea cada vez más difícil y son comunes los conflictos internos y externos por este motivo. Los caciques delegan en los capitanes la recolección de lo correspondiente a los grupos familiares a su cargo y estos encuentran cada vez más dificultades para reunir la cuota correspondiente para el día de San Juan y el de Navidad de cada año. Eso lleva a que los caciques tengan que renegociar con sus encomenderos las tasas de tributos, se atrasen o incluso se nieguen a pagar. Los tribunales dan testimonio de una gran cantidad de pleitos judiciales y extrajudiciales por este motivo. Los encomenderos podían llegar a encarcelar

a los jefes indígenas y a torturarlos hasta llegar a extremos de violencia muy grande. Los caciques hacían otro tanto con sus sujetos o se peleaban entre ellos por las personas que huían y se establecían en uno u otro lugar. Cuando los medios tradicionales de resolución de estos conflictos o los tribunales no funcionaban, la violencia se imponía. Pero, por lo general, siempre se llegaba a un acuerdo negociado para evitar mayores inconvenientes.

La forma de organización política típica de esta fase es el cacicazgo local simplificado. Es el típico cacicazgo “colonial” de la región, con un jefe hispanizado que actúa como intermediario entre el encomendero, el cura y las autoridades españolas, y que gobierna sobre varios capitanes y sus respectivos sujetos. Es un sistema simplificado que se consolidó en este periodo y se mantuvo durante mucho tiempo. Aunque ya aparecen algunos oficios de gobierno de origen español que ejercen algunos indígenas en el pueblo, todavía no tienen la importancia suficiente para desplazar a las autoridades tradicionales de origen prehispánico. Hay uno que otro “fiscal” o “alcalde” que cumplen sobre todo funciones de apoyo a la labor de los curas doctrineros, y se encargan de organizar el culto y la catequesis. En muchos casos su función se asimila con la de acólitos o sacristanes y tienen responsabilidades muy puntuales como asegurarse de que los niños y los adolescentes asistan a la doctrina, mantener limpia la iglesia y los ornamentos, etc.

Durante este periodo se presentan varios casos de caciques mestizos criados en el contexto cultural de los blancos, que asumen posiciones de autoridad en los pueblos de sus antepasados indígenas. Eso representa para estos pueblos una gran ventaja, ya que son personajes que se mueven en ambos mundos. Pero no fueron muchos los casos y a la larga lo que predominó fue la hispanización de los jefes indígenas “puros”. Los linajes matrilineales siguieron siendo importantes durante el periodo y continuaron manejando los recursos principales de cada comunidad, aunque empiezan a aparecer nuevas formas de propiedad, específicamente estancias en propiedad privada de algunos miembros adinerados de cada pueblo. La migración a las ciudades se hizo cada vez más intensa, lo que llevó al crecimiento sostenido de artesanos, sirvientes y otros oficios urbanos. Muchos de estos migrantes se hicieron pasar por mestizos o blancos pobres para dejar atrás sus raíces tradicionales. Sobre las creencias se puede decir que la situación no cambia mucho con respecto a la fase anterior. Es difícil calcular el porcentaje de la población que se bautizó y se convirtió al cristianismo, pero los documentos muestran que ya empiezan a ser una mayoría,

o por lo menos a igualar a los que aún no lo habían hecho. Las pequeñas iglesias improvisadas del periodo anterior se vuelven más sólidas y duraderas, aunque siguen siendo bastante “indecentes” y precarias para las autoridades. Muchos curas y funcionarios de la Corona encontraron indicios de que la conversión de muchos no era sincera y seguían manteniendo sus creencias antiguas y practicando ceremonias prohibidas, incluso por parte de jefes ya hispanizados en otros aspectos de su vida.

La siguiente fase de la etapa II (fase 5) la he denominado “El pueblo de indios”. Se extiende desde 1600 hasta 1650, aproximadamente. Es el momento en que la dramática disminución de la población que se venía dando a lo largo de la segunda mitad del siglo XVI disminuye su intensidad y se estabiliza. Se ha calculado que en el momento del contacto con los europeos, la población de las provincias de Tunja y Santafé podría ser de unos 500 000 habitantes. Las enfermedades, la guerra, el mestizaje, las migraciones y otros fenómenos golpearon duramente a los pueblos indígenas de la región, que hacia 1600 habían perdido un 70% de su población, y quedaron unos 150 000 habitantes. Sin embargo, este ritmo de disminución se hace más lento, aunque no se detiene, de modo que al final de esta fase, en 1650, se estima que todavía quedaban unos 100 000 indígenas en toda la región estudiada. Esto significa una caída menos dramática en la primera mitad del siglo XVII, con una tendencia a la baja que de todos modos se mantuvo y se prolongó durante los siglos posteriores, a medida que la población mestiza aumentaba rápidamente. Esta tendencia contrasta con otras regiones de la América colonial que han sido estudiadas con más detalle, como los virreinos de la Nueva España y el Perú, donde se presentó una tendencia casi idéntica en el siglo XVI, y se perdió cerca del 90% de la población nativa por las mismas causas, pero a partir del siglo XVII se dio una tendencia contraria, con un paulatino aumento de los indígenas, aunque de forma moderada¹.

A partir de 1600 la adopción de elementos culturales españoles se acelera a todos los niveles, tanto en los sistemas productivos como en la organización social y los sistemas de creencias y representaciones. Las visitas realizadas por

1 Colmenares, *Historia*; y Francis, “Población”, 35. Para un estudio general sobre las cifras de población en la América colonial se puede consultar Nicolás Sánchez-Albornoz, “La población de la América colonial española”, *Historia de América Latina*, Tomo 4, *América Latina colonial: población, sociedad y cultura*, editado por Leslie Bethell (Crítica, 1990).

los oidores Miguel de Ibarra a la provincia de Santafé (1592-1593), continuada por Andrés Egas de Guzmán (1595), y Luis Enríquez a la provincia de Tunja (1599-1600) me han servido de hito simbólico para el inicio de este periodo. Son momentos importantes porque es cuando los indígenas de la región finalmente aceptan establecerse en asentamientos urbanos llamados “pueblos de indios”, que ellos mismos deben construir, con una plaza central, una iglesia construida con buenos materiales y un trazado de calles y cuadras en forma de damero, tal como se venía intentando desde hacía varias décadas. Se debe hacer énfasis en que fue una decisión negociada y concertada con las autoridades, no una imposición arbitraria. Lo interesante en este momento es precisamente que los indígenas estuvieron dispuestos a hacerlo y lo realizaron con mucho entusiasmo. Pero esto no significa que abandonaran la forma dispersa tradicional de ocupación del territorio. Al parecer, siguieron manteniendo esta costumbre, pero a partir de ese momento, el pueblo, como lugar físico y centro urbano, se convirtió en un referente territorial importante, como lugar de culto, asiento de los poderes políticos y religiosos, así como un sitio de mercado para realizar los intercambios y las ceremonias más importantes de la nueva ritualidad del cristianismo indígena. La construcción de pueblos e iglesias en la primera década del siglo XVII se vio acompañada por otro elemento fundamental en lo que será la vida de los indígenas en los siglos posteriores: las tierras comunales o resguardos. Esta forma de propiedad de la tierra, de origen claramente colonial, sobrevivirá durante mucho tiempo e incluso todavía es posible encontrarla hasta nuestros días.

La disminución de la población y otros factores causaron también la crisis de la encomienda a finales del siglo XVI y la primera mitad del XVII. Con esto quiero decir que esta forma de extraer excedentes a partir del tributo prehispánico resignificado dejó de ser una fuente de ingresos abundantes y las familias de los antiguos conquistadores tuvieron que dedicarse a otras actividades, sobre todo como pequeños y grandes empresarios agrícolas. Los indígenas, por su parte, empezaron a trabajar como asalariados en estas empresas, convirtiéndose en jornaleros e incluso arrendatarios al irse de sus pueblos y establecerse en ellas. Pero la mayoría siguió viviendo en sus tierras tradicionales, cultivando lo que fuera más rentable y criando diversos animales para el consumo y la venta en los mercados de los pueblos indígenas y las ciudades españolas. La presencia de productos, animales, herramientas y artículos europeos e incluso asiáticos, tanto de lujo como de primera necesidad, se incrementó de manera acelerada.

La expansión del comercio implicó la mayor presencia del dinero metálico en los intercambios e incluso de plata amonedada. El oro en polvo, medido por el peso se hizo muy popular en la región, pero a mediados de este periodo, a partir de 1620 más o menos, las monedas de plata se hicieron más frecuentes. Esto se debió a la política monetaria de la Corona española que ordenó remitir todo el oro a España y fomentar el uso de plata acuñada en los intercambios de sus reinos indios. La Casa de la Moneda, establecida en Santafé en 1620, se dedicó a la acuñación de las monedas necesarias en plata, como “patacones” (pesos de ocho reales), reales y cuartillos, así como algunas monedas de oro, dado que este metal era abundante en el Nuevo Reino de Granada². Los pagos en la mercancía dinero tradicional, las mantas, se hicieron cada vez más raros, hasta casi desaparecer al final del periodo. Sin embargo, la producción textil de mantas de lana y algodón se vio impulsada por el establecimiento de algunos obrajes que dieron resultados muy modestos. Al parecer, la producción siguió siendo un asunto más bien familiar. También se impulsó la producción de sal en mayor escala y la minería de las esmeraldas, también con resultados modestos. Un hecho importante fue también el impulso que la Corona quiso darle a la minería de la plata en la cercana provincia de Mariquita, creando un sistema de trabajo forzado y rotativo parecido a la mita peruana, aunque con resultados menos espectaculares. La mita de Mariquita y la obligación de trabajar en otra especie de mita urbana en los centros poblados españoles más grandes hizo que muchos indígenas huyeran de sus pueblos y se fueran a esas mismas ciudades haciéndose pasar por mestizos o indígenas forasteros. De ese modo, la población rural siguió disminuyendo al mismo ritmo que se incrementaban los habitantes de los barrios periféricos de las ciudades.

El cambio más importante en términos de la organización social y política es la aparición de nuevas figuras u oficios que se ubican al mismo nivel de las autoridades indígenas tradicionales e incluso las desplazan al final del periodo. Surgen entonces algunos cargos como los de alguaciles, tenientes, fiscales, alcaldes, etc. Son nuevos roles que conviven con el sistema tradicional de caciques y capitanes. Aunque no es muy claro, lo que se aprecia en las fuentes es que de todas maneras quienes ocupan estos nuevos cargos de autoridad política local son miembros de los mismos linajes de los que salen los caciques

2 Antonio Barriga, *Historia de la Casa de la Moneda*. 3 t. (Banco de la República, 1969).

y capitanes. Es decir, la “nobleza indígena” sigue al mando, ahora en proceso de transformación y mucho más hispanizada. Las formas de organización familiar tradicional sobrevivieron en esta fase, aunque muy transformadas. La propiedad privada de las tierras se generalizó y convivió con la propiedad comunal del resguardo. Las tierras sobrantes en cada pueblo empezaron a ser arrendadas por sus autoridades y con esto se contribuyó al pago del tributo, que poco a poco se fue convirtiendo en un pago individual y en dinero metálico.

Si algo caracterizó a esta fase que cubre la primera mitad del siglo XVII es el gran entusiasmo con que los pueblos indígenas manifestaron su fervor religioso al adoptar el cristianismo. Entre 1600 y 1610 se construyeron iglesias en casi todos los pueblos, con la participación muy importante de las comunidades. Muchas de estas iglesias y centros urbanos sobreviven en la actualidad como municipios de los departamentos colombianos de Cundinamarca, Boyacá y Santander. Casi se podría decir que hubo una competencia entre todos estos pueblos por tener la mejor iglesia, con los mejores ornamentos y las mejores fiestas a sus santos patronos. Los sacerdotes y sus ayudantes cobran una importancia particular en este periodo. Aunque el bilingüismo es generalizado, recordemos que esta es la época en que se elaboran casi todas las fuentes misionales sobre la lengua muysca de las que disponemos, con el objetivo de que sirvieran en las tareas de catequización. Esto se acompañaba con la compra de imágenes pintadas o esculpidas, la decoración con toda clase de ornamentos y las pinturas murales que todavía en la actualidad se pueden ver en algunos pueblos donde han sido restauradas, como Sutatausa, Turmequé o Chivatá. Es posible que en otros pueblos haya vestigios de pinturas murales aún desconocidos, ya que las labores de restauración no han concluido y periódicamente se hacen nuevos descubrimientos. Incluso de aquella época datan algunas imágenes milagrosas e historias de apariciones prodigiosas, que ayudaron a consolidar la conversión de la mayoría de la población. También sabemos que había grupos de indígenas músicos, cantores y que en muchas partes se organizaron las famosas cofradías. En síntesis, en esta fase el cristianismo indígena floreció por todo el altiplano y es posible que las creencias tradicionales de origen prehispánico hayan sido finalmente olvidadas, o por lo menos en lo que respecta a sus aspectos más visibles. Sin embargo, lo más probable es que muchos elementos hayan sobrevivido con una nueva función en el nuevo sistema de creencias y representaciones simbólicas que configuraron la estructura del cristianismo indígena de la región en los siglos posteriores.

Al llegar a la mitad del siglo xvii se inicia una nueva época en la región estudiada, que he denominado etapa III (mestizaje). Tentativamente, la he ubicado entre 1650 y 1700, pero seguramente se prolonga mucho más allá y requiere una subdivisión en fases más precisas. Es un periodo que no he estudiado con detalle, así que solamente se deja enunciado, con el objetivo de que futuras investigaciones cubran este vacío. Hacia 1650 lo que predomina es la estabilización de los pueblos de indios y el incremento acelerado del mestizaje. También se consolidaron las propiedades rurales y nuevos sistemas de trabajo. Los jornaleros asalariados y los arrendatarios o apareceros se volvieron parte de la cotidianidad rural de ambas provincias. También los pequeños propietarios de tierras, tanto indios como mestizos y blancos pobres, que poco a poco invadirían los resguardos hasta generar una crisis a finales del siglo xviii, en vísperas de la Independencia. En ese momento, la población indígena de la región estudiada había descendido a unos niveles muy bajos, tal vez menos de 50 000 personas en total, que representaban menos de 20 % de la población total hacia 1790. En cambio, los mestizos rondaban el 50 %. Pero eso es otra historia que merece ser contada en otra ocasión con más detalle. Por ahora espero haber mostrado el desarrollo de los pueblos indígenas llamados muisca desde la segunda mitad del siglo xvi hasta los comienzos del siglo xvii, señalando las tendencias principales que se dieron en cada momento de asimilación y acomodación a una serie de circunstancias cambiantes. La propuesta de periodización que he construido tendrá que ser debatida y comparada con lo sucedido en otras regiones. Espero también que las nuevas preguntas planteadas en esta obra permitan la exploración de caminos no transitados todavía para el avance del conocimiento sobre los procesos de formación de las sociedades hispanoamericanas durante el primer siglo del contacto con los europeos. Una tarea nada fácil, pero que resulta al mismo tiempo apasionante y llena de sorpresas.

ANEXOS

ANEXO 1: PUEBLOS DE LA PROVINCIA DE SANTAFÉ EN 1593

	Pueblo	Encomendero	Indios	Chusma	Total	Ausentes	Minas	Gran Total
1	Bosa y Suaza	Luis de Colmenares	1005	1923	2928	22	2	2952
2	Ubate	Bartolomé de Másmela	938	1831	2769	35	4	2808
3	Choconta	Gabriel de Limpias	765	1805	2570	45	7	2622
4	Bogota	Francisco Maldonado	673	1592	2265	51	3	2319
5	Quescabita de Ubaque	Lope de Céspedes	614	1253	1867	9	1	1877
6	Fontibon	La Corona	507	1324	1831	9	2	1842
7	Macheta, Manta y Tibirita	Francisca Arias Monrroy	612	1048	1660	91	1	1752
8	Chía	Juan de Artieda	553	1161	1714	23		1737
9	Guasca y Siecha	La Corona	402	1087	1489	9	2	1500
10	Caqueza	Lope de Céspedes	390	934	1324	9	1	1334

	Pueblo	Encomendero	Indios	Chusma	Total	Ausentes	Minas	Gran Total
11	Une	Diego Romero de Aguilar	299	757	1056	3		1059
12	Cota	María de Santiago	313	670	983	4	1	988
13	Pasca	La Corona	301	633	934	9	2	945
14	Suesca	Francisco Beltrán de Caicedo	306	599	905	20		925
15	Chipasaque	Pedro Vanegas	253	658	911	11	2	924
16	Facatativa	Francisco de Olalla	233	639	872	18	1	891
17	Fúquene y Nemogua	Domingo de Guevara	282	534	816	36	1	853
18	Zipacón	Juan Clemente de Chávez	222	605	827	8		835
19	Usme	Nicolás Gutiérrez	237	563	800	13	1	814
20	Gachencipa	Nicolás de Sepúlveda	235	555	790			790
21	Ubatoque	Antonio de Céspedes	252	514	766	11	2	779
22	Usaquen	Juan de Orejuela	194	565	759	13		772
23	Siminjaca	Gonzalo de León	235	523	758	12	1	771
24	Fusagasuga	La Corona	238	522	760	9	2	771
25	Susa	Agustín Suárez	342	414	756	12		768
26	Bausio	Pedro Vanegas	190	532	722	11	2	735
27	Chipaqué de Ubaque	Antonio de Céspedes	226	487	713	12	2	727
28	Chaleche	Pedro Vanegas	198	511	709	11	2	722

	Pueblo	Encomendero	Indios	Chusma	Total	Ausentes	Minas	Gran Total
29	Guatavita	Pedro Vanegas	206	485	691	11	2	704
30	Saque	Pedro Vanegas	208	479	687	11	2	700
31	Tuna	Luis Cardoso	220	458	678	3	6	687
32	Cajica	La Corona	201	474	675	9	2	686
33	Suba	Andrés de Orejuela	208	446	654	8	2	664
34	Chiaysaque	La Corona	207	446	653	9	2	664
35	Chiuachi	La Corona	183	424	607	9	2	618
36	Fosca	La Corona	173	408	581	9	2	592
37	Sesaima, Calamoima, Nocaima y Chapaima	Francisco de Olalla	210	347	557	18	1	576
38	Gachetá	Pedro Vanegas	182	377	559	11	3	573
39	Tibaguya	Bartolomé de Másmela	132	392	524	35	4	563
40	Tabio, Guanes y Chibiasuga	Cristóbal Gómez	162	390	552	6		558
41	Bojacá y Bobase	Pedro Ruíz de Piedrola	144	406	550	7		557
42	Ciénega	Diego Hidalgo de Montemayor	179	373	552	2	1	555
43	Teusaca	Juan Ruíz Clavijo	148	381	529	22	1	552
44	Santana	Lope de Céspedes	169	358	527	9	1	537
45	Chitasuga y Chiruaca	Cristóbal Gómez	167	358	525	6		531
46	Fumeque	Esteban de Orejuela	136	369	505	5	2	512

	Pueblo	Encomendero	Indios	Chusma	Total	Ausentes	Minas	Gran Total
47	Pacho	Francisco de Ortega	165	305	470	5		475
48	Sisquilé	Luis Bernal	153	314	467	3		470
49	Toquencipa	María de Velasco	226	236	462	2		464
50	Pausaga	Alonso de Olmos	132	317	449	10	2	461
51	Zipaquira	Francisco de Ortega	141	291	432	5		437
52	Siquima y Manoa	María de Ávila	157	265	422	6		428
53	Sopo	Juan Francisco Rodríguez	111	296	407	5		412
54	Matima y Anaolaima	Antonio Osorio de Paz	149	249	398	8		406
55	Queca	Alonso Gutiérrez Pimentel	103	285	388	11	1	400
56	Suta	Gonzalo de León	93	285	378	12	1	391
57	Susa	Jacques Bran	129	248	377	8	2	387
58	Cucunuba	Pedro de Bolívar	121	253	374	11	2	387
59	Tausa	Gonzalo de León	106	266	372	11	1	384
60	Tocarema	María de Ávila	137	240	377	6		383
61	Bobota	Pedro de Bolívar	96	267	363	10	1	374
62	Pandi	Francisco Gómez de la Cruz	123	224	347	14	1	362

	Pueblo	Encomendero	Indios	Chusma	Total	Ausentes	Minas	Gran Total
63	Subia	Francisco Gómez de la Cruz	95	247	342	14		356
64	Tibacuy	Francisco Gómez de la Cruz	113	220	333	14		347
65	Unta	María de Velasco	115	222	337	2		339
66	Estacaca, La Cabuya y otros	Lope de Céspedes	106	220	326	9	1	336
67	Tenjo y Songota	Juan de Vera	93	241	334		1	335
68	Sisatiba	Andrés Moran	94	234	328	6		334
69	Cogua	Juan de Silva	93	235	328	4		332
70	Ubala	Pedro Vanegas	99	210	309	11	3	323
71	Cubiasuca	Jerónimo Gutiérrez	69	234	303		2	305
72	Nemocon	Juan de Olmos	103	197	300	2		302
73	Sesaima	Hernando del Hierro	94	187	281	20		301
74	Subachoque	Francisca Arias Monrroy	59	147	206	91	1	298
75	La Serrezuela	Juan de Melo	82	212	294	3		297
76	Tibito y Pacho	Juan de Olmos	115	182	297			297
77	Ingatiba	Diego Romero de Aguilar	90	199	289	3		292
78	Guangata	Juan de Artieda	106	150	256	24		280
79	Cueca	Juan Alonso	81	188	269	5		274

	Pueblo	Encomendero	Indios	Chusma	Total	Ausentes	Minas	Gran Total
80	Chueca	Diego Hidalgo de Montemayor	74	193	267	2		269
81	Sesaima	Pedro Ruíz de Piedrola	103	154	257	7		264
82	Tibabita	Pedro de Orejuela	79	180	259	3		262
83	Tunjaque y Suaque	Juan Francisco Rodríguez	84	156	240	5		245
84	Tenemequira	Francisco de Ortega	72	165	237	5		242
85	Gachacaca	Luis Bernal	76	139	215	4		219
86	Nimaima	Juan de Orejuela	57	145	202	13		215
87	Tunjuelo	La Corona	56	141	197	6	3	206
88	Tasgata	Juan de Olmos	80	123	203			203
89	Chise	Alonso Gutiérrez Pimentel	45	142	187	11	1	199
90	Meusa	Juan Francisco Rodríguez	48	142	190	6		196
91	Chinga	Juan de Orejuela	54	128	182	10		192
92	Nemesa	Juan de Silva	55	128	183	4		187
93	Tuala	Pedro Vanegas	55	116	171	7	4	182
94	Tibaguya	Juan de Guzmán	35	130	165	4		169
95	Teusaca	Diego Soletto	29	103	132			132
96	Suatiba	Francisco de Ortega	35	84	119	5		124

	Pueblo	Encomendero	Indios	Chusma	Total	Ausentes	Minas	Gran Total
97	Igueima y Topaima	Francisco Gómez de la Cruz	33	75	108	14		122
98	Sesaima y Nocaima	Diego de Salas	35	62	97	8		105
99	Tuche	Esteban de Orejuela	33	63	96	5	2	103
100	Nocaima	Francisca Arias Monrroy	5	5	10	91	2	103
101	Pincaima	Francisco de Ortega	36	53	89	6		95
102	Sesaima	Juan de Guzmán	37	49	86	4		90
103	Chibativa	Lope de Céspedes	27	46	73	9		82
104	Nocaima	Juan de Melo	21	23	44	3		47
105	Ibima	Diego de Vergara	8	5	13			13
			19 271	42 226	61 497	1273	106	62 876

Resumen realizado por el escribano:

- 10 pueblos de la Real Corona
- 96 pueblos en manos de particulares
- 51 encomenderos
- 19 161 indios presentes
- 1300 indios huidos
- 106 indios en las minas de plata
- 20 564 indios útiles
- 42 224 mujeres y chusma
- 62 791 personas

Nota: la tabla se elaboró con base en el informe rendido el 7 de abril de 1595 sobre la visita realizada por Miguel de Ibarra en 1593. Algunas cifras del resumen final no coinciden debido a errores de cálculo del escribano, los cuales fueron corregidos por el autor.

Fuente: AGI, *Audiencia de Santafé* 164, N.º 8, piezas 1 al 3.

ANEXO 2: SERMONES EN LENGUA MUYSKA

1. SERMÓN SOBRE EL SACRAMENTO DEL BAUTISMO

TEXTO ORIGINAL EN MUYSKA O CHIBCHA:

Ys oa sis mimnyniquaoa: chie chyque sina // *iglesia* tena chiquisca, chiguisca, mibchiby // nyngaco: apquas choc yquy mibsunynga. chien // **Dios** tyugo, mihuc chibgasqua, ipquabe // fien chibquysqua mifizca achuenioa çieloc // minanga mpquaca: qhynzona *batismo sacra//mento* chibquysqua: *batismo sacramento* ipqua // u zcoá. Ys yn chyquy, vagma, siez agena zabi//asquana, sis cubun agusquan mue zemosqua // *ego te baptiso ico in nomine etc.* Sis *bauptismo* // gue *sacramento* apquanuca ganêca, *bauptis* // *mo* quhyn zona suzaguy, hata choin guy //chaona miguzinga co. Sis *sacramento* maguezac *cieloc* // mi bganazínga guatyquyca, çielo etaquynzós mi // anzinga. chipaba *Jesuchristo apóstol* ca sic // aguque: ys oa quhycas miasaia, muysca apqua // nuca *doctrina christiana* hoc miagaia suec // miagaia abga; muysca **Dios** *creer* abquynan, // suec aguequanan **Dios** tyugo choc abquynan // abgy ipqua nan, çieloc zos aianynga; *creer* ab- //quyzasan afizcáz aguaianynga *fierno* cantan // ga abga uchas *sacramento* apquanuca ganyc // sis *Sacramento* aquhyca gue. *Christo* abgym //pquaca huychimioa çielo squyrs aiane yna //can *christiano* choc aguequa **Dios** huin hataca // ahuiz nynga. Suec angazanan *iglesiac* huia // mizinga *Sacramento* atabe hoc annynzin // ga: nga, çielo guatyquycac anangaz ubucaz- // aquynzínga. (Ms. 158: fls. 144 r-v).

TRADUCCIÓN

Hola, escuchen esto. Miren lo que los sacerdotes hacemos y decimos aquí dentro de la iglesia. Y además piensen bien acerca de ello. Nosotros les enseñamos la ley de Dios. La primera de las muchas cosas que hacemos para sanar sus almas y para que vayan al Cielo es el sacramento del bautismo. ¿Qué dice el sacramento del bautismo? En él, los sacerdotes al echarles agua encima a los niños dicen estas palabras, “yo te baño, te bautizo en el nombre, etc.”. Entre todos los sacramentos, este es el primero. Es el más importante. Miren que no lo han de despreciar. Sin este sacramento ustedes no irán al cielo. No subirán a ningún Cielo. Nuestro señor Jesucristo les dijo así a los apóstoles. Él dijo: “Miren, ustedes irán delante, a todas las personas les enseñarán la doctrina cristiana y los

harán cristianos”. Él dijo: “las personas que hayan creído en Dios, hayan sido cristianas y cumplido con la ley de Dios irán al Cielo después de morir, si no hubieran creído, sus almas se habrían dañado y hubieran sido echadas al Infierno”. Entre todos los otros sacramentos, este es el principal. El cielo se abrió para que entremos porque Cristo murió. Allí, los que son buenos cristianos se salvarán de la muerte junto a Dios. Los que no hayan sido bautizados no entrarán a la iglesia. No se les dará ningún sacramento. Y nunca irán al Cielo.

2. SERMÓN SOBRE EL PECADO ORIGINAL

TEXTO ORIGINAL EN MUYSKA O CHIBCHA:

Chibu ysa, mihac chaguinga, choc mi mnyppquanynga co. Chie chigue **Dios**, muyscac agaza cuhca cruz fihistac zosa ianzacuhca, chisan abgyzacuca muysca fisca atuca nohogan, *cieloc* anaza guatyquyca, hata choinc aguequaz osaia nza. Vanysc agueza guasgua inguezunga fizcasuec aguenan, **batisar**, anquys, ynacan guasguaz abgynan ubtas *cielocz* osaiansuca, apquas sue, cuhuma choc aguequa, **pecar** achubia maguezac abgynan, guatyquycac anasqua. Sasia ysque agueza **Santo** cuhuminc aguensan, **Santo Abraham Santo David** nohocam *cieloc* anaza afizca chiuc puynaquyca canta miquysens ipqua mpquac *cieloc* anazane mibganga, sa mihac chauza choc mimnypquannyngaco. Sasia *cielo* magueza, quycagua magueza, sie magueza fiua magueza **Dios** apuysazas *cielo* quycagua, cubun ataz aguquynan abquy. Ynacan muysca atuca nohogan muysca atabie magueza: apquas muysca atan abquy: **Adan** guy ahça: aguic aguequa, fucha nxie: **Diosz** han ubin abquys abzyquy, guahaioque sis muysca agotac abta ys mpquaque **pecar** ata cumin abquy, chie chigue **Dios**, sis **pecar Adán** quyia mpquaca ahocoguaican mague, amistyzinga cuhuc agas, **paraison** uacabtas, abiahase: nga chie muysca azonuca **Adán** achutac chiguen mpquaque, sis **pecar**, chimuymy. Ys **pecar original** nguiska, mpquaque *cielo Dios* muyscaz agazacuca, fisca atuca, *cielocz* osaianza. **Santo** cuhuminc aguensan guas amisqua, ys **pecar original**, muysca c unga magueza mpquaca muysca azonuca hatan quysasan nohogan ys **pecar** abcuquys aquynzinga. **Dios** chuta hata **misericordioso**, cuhuminc aguen mpquaque aquysyns hchan muyscac zeganga, **apekar** zebcunga, muysca intac **penitencia** zebquynga abga muyscac zeganan, chonga guahaiquin choin zemisty chonga: *cinco mill y tantos azotes* chaguity, chonga **cruz** fistac chanza chonga: bgy: aysc zebganen, **christiano** muysca, choc aguenan

pecado cuhuma, *mortal* nguiscas abquyzanan *cieloc* ananga, *pues Señor Dios mío* ma *Dios* chanycac umgezaoa hcha *Dios* gue, paba *Dios Dios Espíritu Santo* booza umchie atucanzaua, ysquy gue: *persona* mica ganeque mue *persona* amuiac ungezaoa, ocanxinga *persona* amuiac zeguenegue, *Dios* nguitynyngac agueza *Dios* nbgyngac agueza: ysquy aguenan iahacoa muysca entac *penitencia* umquynga be iahacoa, manguitynynga be *castigar* manquynga be *cruz* fistac manzanga be, mangunga beha *misericioso* cuhuminc zeguen muyian aganga mpquaca muyscac *Jesuchristoz* abga. (“Diccionario” MS 158: 362-363).

TRADUCCIÓN

Miren, escuchen con mucha atención lo que les voy a decir. Antes de que nuestro Señor Dios se hiciese hombre, antes de que él fuese crucificado, antes de morir por nosotros, ni siquiera una sola alma había subido al Cielo. Los que eran perfectos no ascendían al cielo. Ahora no es así. Si las almas de los niños pequeños son hechas cristianas, si ellos son bautizados, entonces al morir ellos van derecho al cielo. Además de eso, cuando los cristianos que fueron muy buenos mueren sin deber pecados, ellos también van al cielo. Antiguamente no era de esta manera. A pesar de haber sido grandes santos, el santo Abraham y el santo David no fueron al cielo. Ellos fueron condenados al Infierno. Ustedes se preguntarán inquietos por qué fue que no subieron al Cielo. Ahora, escuchen muy bien lo que les digo. Antiguamente, no había cielo, ni tierra, ni agua, ni viento, ni personas. Dios lo consintió y diciendo una palabra creó el cielo y la tierra. En ese entonces, no había ni siquiera una sola persona, entonces además del cielo y la tierra él hizo a un hombre. Su nombre era Adán, y también hizo a su esposa, la mujer. Dios creó y cobijó al uno y al otro. El demonio engañó a estas personas y debido a eso ellos cometieron un gran pecado. Por ese pecado que Adán cometió, Nuestro Señor Dios lo aborreció, deseó no verlo más, lo echó del Paraíso y lo ahuyentó. Y como todos nosotros somos hijos de Adán, ese pecado pasó a nosotros. Debido a ese pecado llamado original, antes de hacerse hombre Nuestro Señor Dios, ni siquiera una sola alma había subido al Cielo. Aún los grandes santos iban al Infierno. Debido a que no existía la persona que pudiese pagar ese pecado original, aunque todas las personas se hubieran juntado, no hubieran podido pagar ese pecado. Porque el hijo de Dios es muy misericordioso, él se alzó y dijo: “Yo me haré hombre, pagaré sus pecados, cumpliré penitencia en su lugar. Haciéndome hombre, podré sufrir

grandes tormentos, podré recibir cinco mil y tantos azotes, podré ser crucificado, podré morir. Haciendo esto, los cristianos que sean buenas personas, si no cometen el pecado mortal, irán al cielo.”

—“Pues Señor Dios mío, ¿no eres tú el mismo Dios?”

—“Yo soy Dios”

—“¿No es tu esencia una sola con la de Dios y el Espíritu Santo?”

—“Así es”

—“¿No eres tú una de las tres personas?”

—“Verdaderamente yo soy una de las personas”

—“Siendo así que no existe el Dios que pueda ser azotado ni Dios que pueda morir, ¿Cómo es que en lugar de las personas cumplirás penitencia, serás azotado, castigado, crucificado y muerto?”

—“Para que se descubra lo muy misericordioso que soy”, dijo Jesucristo.

Fuente: Facundo Saravia, “Sermón del Bautismo” y “Sermón del Génesis”.

BIBLIOGRAFÍA

A. FUENTES PRIMARIAS

1. FUENTES MANUSCRITAS

Archivo General de Indias (Sevilla).

Audiencia de Santa Fe 125, 164.

Escribanía de Cámara 824 A, 1.006 A.

Justicia 488, 618, 1.115, 1.096.

Archivo General de la Nación (Bogotá), Sección Colonia.

Caciques e indios (CI) 16, 20, 21, 24, 57, 77.

Encomiendas (E) 26.

Notaría Primera (N1) 11, 11 A, 13.

Notaría Segunda (N2) 1, 10.

Notaría Tercera (N3) 1.

Resguardos de Boyacá (RB) 2.

Tierras de Cundinamarca (TC) 11.

Visitas de Boyacá (VB) 8, 19.

Visitas de Cundinamarca (VC) 1, 2, 5, 8, 11, 12.

Archivo Histórico Regional de Boyacá (Tunja).

Archivo Histórico de Tunja 10.

Libros del Cabildo de Tunja 7.

Notaría Primera

Notaría Segunda (N2) 15, 17.

2. FUENTES IMPRESAS

[¿Santa Cruz, Alonso de?], “Epítome de la conquista del Nuevo Reino de Granada (ca. 1544)”. En *Relaciones y visitas a los Andes. Siglo XVI*. Editado por Hermes Tovar. t. 3, *Región Centro-Oriental*, 121-143. Colcultura, 1995.

Aguado, Pedro. *Recopilación historial*. 4 t. c. 1574. Presidencia de la República, 1956.

Anónimo. *Arte de la lengua mosca de los Indios del nuevo reyno de Granada, en las Indias occidentales y Doctrina christiana en lengua mosca de los Indios del nuevo reyno de Granada de las Indias occidentales*. ¿1603? Originales en la Biblioteca Bodleiana. Universidad de Oxford, Inglaterra.

Anónimo. “Diccionario y gramática chibcha”. *Manuscrito anónimo de la Biblioteca Nacional de Colombia*. Transcripción y compilación por María Stella González de Pérez. c. 1620. Instituto Caro y Cuervo, 1987.

Anónimo. “Manuscrito 2922. Gramática breve de la lengua mosca”. c. 1612. Original en la Biblioteca Real de Madrid. Consultado en el sitio “Colección Mutis. Instituto Colombiano de Antropología e Historia”.

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

Cusi Yupanqui, Titu. *Relación de la conquista del Perú y hechos del Inca Manco II; Instrucción para el muy Ille. Señor don Lope García de Castro, Governador que fue destos reynos del Pirú*. Editado por C. A. Romero y H. H. Urteaga. c. 1570. 1919-1935.

Freile, Juan Rodríguez. *El carnero, según el otro manuscrito de Yerbabuena*. 1636-1638. Instituto Caro y Cuervo, 1997.

Herrera y Tordesillas, Antonio de. *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano [...] Década quinta*. c. 1616. Francisco Martínez, 1739.

Lebrija, Antonio de y Juan de San Martín. “Relación del Nuevo Reino: carta y relación para su majestad que escriben los oficiales de vuestra majestad de la provincia de Santa Marta” [1539]. En *Relaciones y*

visitas a los Andes. Siglo XVI, t. 3, *Región Centro-Oriental*, editado por Hermes Tovar, pp. 93-117. Colcultura, 1995.

Lugo, Bernardo de. *Gramática de la lengua general de este Nuevo Reino, llamada mosca*. Presentación de Jorge Gamboa. 1619. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2010.

Oviedo y Valdés, Gonzalo Fernández de. *Historia general y natural de las Indias, Islas y Tierra Firme del Mar Océano*. 15 t. c. 1547. Guarania, 1944.

Piedrahita, Lucas Fernández de. *Historia general de las conquistas del Nuevo Reyno de Granada*. 2 t. 1688. Juan Baptista Verdussen; edición facsímil, Carvajal, 1986.

Quesada, Miguel Ángel. "El vocabulario mosco de 1612". *Estudios de Lingüística Chibcha* 10 (1991): 29-99.

Real Academia Española. *Diccionario de la lengua castellana en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las phrases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua [...]. Compuesto por la Real Academia Española*. Tomo 3. Madrid: Imprenta de la Real Academia Española, por los herederos de Francisco del Hierro, 1732.

Recopilacion de leyes de los reynos de las Indias. Mandadas imprimir, y publicar por la majestad catolica del Rey Don Carlos II nuestro señor. 4 t. Madrid: Julián de Paredes, 1681; edición facsimil, Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1973.

Simón, Fray Pedro. *Noticias historiales de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales*. 7 t. c. 1625. Banco Popular, 1981.

B. FUENTES SECUNDARIAS

Acosta, Joaquín. *Compendio histórico del descubrimiento y colonización de la Nueva Granada*. Imprenta de Beau, 1848.

Adorno, Rolena. *Guaman Poma: Writing and Resistance in Colonial Peru*. University of Texas Press, 1986.

- Argüello, Pedro. *Tunja prehispánica: estudio de los patrones de asentamiento*. Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, 2023.
- Argüello, Pedro, ed. *Nueva Esperanza: 2000 años de historia prehispánica de una comunidad en el altiplano cundiboyacense*. Codensa; EPM, 2018.
- Avellaneda, José Ignacio. *La expedición de Gonzalo Jiménez de Quesada al Mar del Sur y la creación del Nuevo Reino de Granada*. Banco de la República, 1995.
- . *The Conquerors of the New Kingdom of Granada*. University of New Mexico Press, 1995.
- Bakewell, Peter. *Mineros de la montaña roja. El trabajo de los indios en Potosí 1545-1650*. Alianza, 1989.
- Barriga, Antonio. *Historia de la Casa de la Moneda*. 3 t. Banco de la República, 1969.
- Beaucage, Pierre. “Etnohistoria y marxismo: una región periférica del imperio azteca”. *Nueva Antropología* 1, n.º 4 (1976): 43-82.
- Bierhorst, John. *History and Mythology of the Aztecs: the Codex Chimalpopoca*. University of Arizona Press, 1992.
- Boada, Ana María. “Bases of Social Hierarchy in a Muisca Village of the Northeastern Highlands of Colombia”. Tesis doctoral en Antropología, University of Pittsburg, 1998.
- . “El centro político del cacicazgo de Bogotá en el siglo xvi. Sabana de Bogotá, Colombia”. En *Cacicazgos en las Américas: estudios en homenaje a Robert D. Drennan*, editado por Pedro Argüello, Juan C. Vargas y Carl Langebaek, 125-144. Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia; Universidad del Magdalena: Tunja y Santa Marta, 2023.
- . *Patrones de asentamiento regional y sistemas de agricultura intensiva en Cota y Suba, Sabana de Bogotá (Colombia)*. Banco de la República, 2006.
- Boada, Ana María y Marianne Cardale. *Cronología de la Sabana de Bogotá*. Comparative Archaeology Database. University of Pittsburgh, 2017.

- Bonnett, Diana. *Tierra y comunidad: un problema irresuelto. El caso del altiplano cundiboyacense (Virreinato de la Nueva Granada), 1750-1800*. ICANH, 2002.
- Brading, David. *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*. FCE, 1998.
- Braudel, Fernand. “La larga duración”. En *La historia y las ciencias sociales*, 60-106. Alianza, 1973.
- Broadbent, Sylvia. *Los chibchas: organización sociopolítica*. Imprenta Nacional, 1964.
- Campagno, Marcelo. “El modo de producción tributario y el Antiguo Egipto. Reconsiderando las tesis de Samir Amin”. *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna* 35-36 (2003): 1-17.
- Carrasco, Pedro. *Estructura político-territorial del Imperio tenochca. La triple alianza de Tenochtitlan, Tetzcoco y Tlacopan*. Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Chica, Angélica. “Aspectos histórico-tecnológicos de las iglesias de los pueblos de indios del siglo xvii en el Altiplano Cundiboyacense como herramienta para su valoración y conservación”. Tesis doctoral en Arte y Arquitectura, Universidad Nacional de Colombia, 2015.
- Cobo, Juan Fernando. “El colonialismo en la periferia: la política lingüística de las autoridades eclesiásticas del Nuevo Reino de Granada, 1574-1625”. Ponencia en el seminario “Nuevos Campos de Investigación en la Historia de las Instituciones Eclesiásticas y sus Normatividades en el Nuevo Reino de Granada (Siglos xvi-xix)”. Organizado por el Instituto Max Plank. Biblioteca Luis Ángel Arango, 2013.
- . *Mestizos heraldos de Dios. La ordenación de sacerdotes descendientes de españoles e indígenas en el Nuevo Reino de Granada y la racialización de la diferencia 1573-1590*. ICANH, 2012.
- Coe, Michael. *El desciframiento de los glifos mayas*. Fondo de Cultura Económica, 2001.

- Colmenares, Germán. “La economía y la sociedad coloniales, 1550-1800”. En *Nueva Historia de Colombia*, 1, editado por Álvaro Tirado Mejía, 117-152. Planeta, 1989.
- . *Historia económica y social de Colombia 1537-1719*. 1973. La Carreta, 1978.
- . *La Provincia de Tunja en el Nuevo Reino de Granada. Ensayo de historia social 1539-1800*. 1970. Tercer Mundo, 1997.
- Correa, François. “Análisis formal del vocabulario de parentesco muisca”. *Boletín Museo del Oro* 32-33 (1992): 149-177.
- . *El sol del poder. Simbología y política entre los muisca del norte de los Andes*. Universidad Nacional de Colombia, 2004.
- Díaz de Rada, Ángel. *Cultura, antropología y otras tonterías*. Trotta, 2010.
- Durkheim, Émile. *Las reglas del método sociológico*. 1895. Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Elliott, John. *España, Europa y el mundo de ultramar [1500-1800]*. Taurus, 2010.
- . *Imperios del mundo atlántico. España y Gran Bretaña en América, 1492-1830*. Taurus, 2006.
- Engels, Federico. *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*. 1884. Claridad, 1946.
- Falchetti, Ana María y Clemencia Plazas. *El territorio de los muisca a la llegada de los españoles*. Cuadernos de Antropología 1. Universidad de los Andes, 1973.
- Farge, Arlette. *La atracción del archivo*. Alfons el Magnànim, 1991.
- Farriss, Nancy M. *La sociedad maya bajo el dominio colonial. La empresa colectiva de la supervivencia*. Alianza, 1992.
- Fernández-Armesto, Felipe y Matthew Restall. *The Conquistadors: A Very Short Introduction*. Oxford University Press, 2012.
- Fox, Robin. *Sistemas de parentesco y matrimonio*. Alianza, 2006.

- Francis, Michael. *Invading Colombia. Spanish Accounts of the Gonzalo Jiménez de Quesada Expedition of Conquest*. The Pennsylvania State University Press, 2007.
- . “The Muisca Indians Under Spanish Rule, 1537-1636”. Tesis de doctorado, Universidad de Cambridge, 1997.
- . “Población, enfermedad y cambio demográfico, 1537-1636. Demografía histórica de Tunja: una mirada crítica”. *Fronteras de la Historia* 7 (2002): 15-95.
- Friede, Juan. *Descubrimiento del Nuevo Reino de Granada y fundación de Bogotá (1536-1539)*. Banco de la República, 1960.
- . *Gonzalo Jiménez de Quesada a través de documentos históricos*. ABC, 1960.
- Gamboa, Jorge. *El cacicazgo muisca en los años posteriores a la conquista, 1537-1575: del sibiipkua al cacique colonial*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2010.
- . *El cacicazgo muisca en los años posteriores a la Conquista: del psihipqua al cacique colonial, 1537-1575*. 2.^a edición revisada. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2013.
- . “Los caciques en la legislación indiana. Una reflexión sobre la condición jurídica de las autoridades indígenas en el siglo xvi”. En *Juan de Solórzano y Pereira: Pensar la Colonia desde la Colonia*, editado por Diana Bonnett y Felipe Castañeda, 153-190. Universidad de los Andes, 2006.
- . “El levantamiento del cacique de Turmequé: ¿un conflicto por el control político del Nuevo Reino de Granada o una intriga de celos y adulterios en el siglo xvi?”. *Credencial Historia* (2013): 23-25.
- . “Introducción”. En *Gramática en la lengua general del Nuevo Reino, llamada Mosca [1619]*, por fray Bernardo de Lugo. Transcripción, introducción y notas Jorge Augusto Gamboa Mendoza. ICANH, 2010.
- . “Las instituciones indígenas de gobierno en los años posteriores a la Conquista: caciques y capitanes muiscas del Nuevo Reino de Granada (1537-1650)”. En *Imperios ibéricos en comarcas americanas*:

- Estudios regionales de historia colonial brasilera y neogranadina*, editado por Adriana María Alzate Echeverri, Manolo Florentino y Carlos Eduardo Valencia, edición bilingüe, 136-164. Universidade Federal do Rio de Janeiro; Universidad del Rosario, 2008.
- . “Los muiscas y la conquista española: nuevas interpretaciones de un viejo problema”. En *Los muiscas en los siglos XVI y XVII: miradas desde la arqueología, la antropología y la historia*, compilado por Jorge Augusto Gamboa, 116-139. Universidad de los Andes, 2008.
- Geertz, Clifford. “La descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura”. En *La interpretación de las culturas*, 19-40. Gedisa, 1997.
- . “El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre”. En *La interpretación de las culturas*, 43-59. Gedisa, 1997.
- Gibson, Charles. *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*. Siglo XXI, 1967.
- . “Las sociedades indias bajo el dominio español”. En *Historia de América Latina*, 4, editado por Leslie Bethell, 157-188. Crítica, 1990.
- Godelier, Maurice. “La antropología económica”. En *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, 59-131. Siglo XXI, 1974.
- . “El concepto de ‘formación económica y social’: el ejemplo de los incas”. En *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, 176-184. Siglo XXI, 1974.
- . “De la no correspondencia entre las formas y los contenidos de las relaciones sociales: nueva reflexión sobre el ejemplo de los incas”. En *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, 176-197. Siglo XXI, 1974.
- Godelier, Maurice, Federico Engels y Karl Marx. *Sobre el modo de producción asiático*. Martínez Roca, 1969.
- Gómez, Diego. “Comparación léxica entre el muysca de Bogotá y el uwa central”. Conferencia presentada en la Cátedra de Pensamiento Colombiano-Lengua y Cultura Muysca. Universidad Nacional de Colombia, agosto-diciembre de 2013.

- . “Los folletos muyscas de la Biblioteca Bodleiana (1603): los textos más tempranos de la lengua general del Nuevo Reino de Granada”. *Revista Internacional de Lingüística Iberoamericana* 36, n.º 2 (2020): 195-216.
- . “Muysccubun”. Diccionario de la lengua muysca al español. Presentación por Diego Gómez. Web. 2024.
- González de Pérez, María Stella. “Algunas precisiones sobre la lengua chibcha o muisca”. *Glotta. Órgano de difusión lingüística* 2, n.º 3 (1987): 26-31.
- . *Aproximación al sistema fonético-fonológico de la lengua muisca*. Presentación de Nicholas Ostler. Prólogo de Carlos Patiño Roselli. Instituto Caro y Cuervo, 2006.
- . “El estudio de la lengua muisca”. *Maguaré* 5 (1987): 183-193.
- . “Los sacerdotes muisca y la paleontología lingüística”. *Boletín Museo del Oro* 40 (1996): 37-61.
- . *Trayectoria de los estudios sobre la lengua chibcha o muisca*. Instituto Caro y Cuervo, 1980.
- González, Margarita. *El resguardo en el Nuevo Reino de Granada*. El Áncora, 1992.
- Habermas, Jürgen. *La lógica de las ciencias sociales*. Tecnos, 1988.
- . “La reconstrucción del materialismo histórico”. En *La reconstrucción del materialismo histórico*, 131-180. Taurus, 1981.
- Henderson, Hope. “Alimentando la casa, bailando el asentamiento: explorando la construcción del liderazgo político en las sociedades muisca”. En *Los muisca en los siglos XVI y XVII: miradas desde la arqueología, la antropología y la historia*, compilado por Jorge Augusto Gamboa, 40-63. Universidad de los Andes, 2008.
- Henderson, Hope y Nicholas Ostler. “Muisca Settlement Organization and Chiefly Authority at Suta, Valle de Leyva, Colombia: A Critical Appraisal of Native Concepts of House for Studies of Complex Societies”. *Journal of Anthropological Archaeology* 24 (2005): 148-178.

- Hernández, Guillermo. *De los chibchas a la Colonia y la República (del clan a la encomienda y el latifundio en Colombia)*. Universidad Nacional, 1949.
- Hernández, María E. *Ni con pequeño trabajo, ni con pequeño favor de Dios. Fray Pedro Aguado y fray Antonio de Medrano frente a la conquista del Nuevo Reino de Granada, 1550-1582*. Universidad del Rosario, 2013.
- Herrera, Martha. “Autoridades indígenas en la Provincia de Santafé, siglo XVIII”. *Revista Colombiana de Antropología* 30 (1993): 7-35.
- . *Ordenar para controlar. Ordenamiento espacial y control político en las llanuras del Caribe y en los Andes centrales neogranadinos. Siglo XVIII*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2002.
- Jaramillo, Jaime. *Ensayos de historia social. Obras completas de Jaime Jaramillo Uribe*. 1964. Banco de la República; ICANH; Uniandes, 2001.
- Juderías, Julián. *La Leyenda Negra y la verdad histórica*. Tipografía de la Revista de Archivística, Bibliotecología y Museos, 1914.
- Justiniano, María Fernanda. “América: de colonia a reino y de periferia a centro”. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Debates (2016). <http://nuevo-mundo.revues.org/69742>.
- Kamen, Henry. *Imperio. La forja de España como potencia mundial*. Aguilar, 2003.
- Kasmi, Shems. “Los primeros mestizos americanos: ¿un grupo social marginado? Defensa del protagonismo socio-político de la primera generación de mestizos del Nuevo Reino de Granada, siglos XVI-XVII”. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Colloques (2023). <http://journals.openedition.org/nuevomundo/91154>.
- . “Los primeros mestizos del Nuevo Reino de Granada: hombres y mujeres de fronteras culturales”, *HispanismeS, Hors-Série* 4, (2022).
- Kramer, Samuel N. *La historia empieza en Sumer*. 1956. Alianza, 2022.
- Langebaek, Carl. *Conquistadores e indios: la historia no contada*. Penguin Random House, 2023.
- . *Mercados, poblamiento e integración étnica entre los Muisca, siglo XVI*. Banco de la República, 1987.

- . *Los muiscas: la historia milenaria de un pueblo chibcha*. Penguin Random House, 2019.
- Langebaek, Carl y Camilo Uzcátegui. *¿Cómo se justifica una invasión? De señores y caciques muiscas a indios tiranos*. Universidad de los Andes, 2024.
- Lempérière, Annick. “La ‘cuestión colonial’”. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* 4 (2004). Revista en línea. (2005). <http://nuevomundo.revues.org/document437.html>.
- Lempérière, Annik, Jean-Michel Sallman, Sanjay Subrahmanyam, Carmen Bernand, Gastón Gordillo y Juan Carlos Garavaglia. “Debate en torno al colonialismo”. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. En línea. Debates 4 (2004).
- Lévi-Strauss, Claude. *Antropología estructural*. Paidós, 1995.
- . *El pensamiento salvaje*. 1962. Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Lleras, Roberto. “Las estructuras de pensamiento dual en el ámbito de las sociedades indígenas de los Andes Orientales”. *Boletín Museo del Oro* 40 (1996): 3-15.
- Lockhart, James. *Los de Cajamarca: un estudio social y biográfico de los primeros conquistadores del Perú*. Milla Batres, 1986.
- . *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*. FCE, 1999.
- Londoño Laverde, Eduardo. “Los cacicazgos muisca a la llegada de los conquistadores españoles. El caso del zacazgo o ‘Reino’ de Tunja”. Tesis de pregrado en Antropología, Universidad de los Andes, 1985.
- . “La conquista de la laguna de Cucaita para el zaque. Un hecho militar prehispánico muisca conocido por documentos de archivo”. Mecanografiado, Universidad de los Andes, 1983.
- . “El lugar de la religión en la organización social muisca”. *Boletín Museo del Oro* 40 (1996): 63-87.
- . “Los muiscas en las crónicas y los archivos”. *Revista Colombiana de Antropología* 31 (1994): 105-120.

- . “El proceso de Ubaque de 1563: la última ceremonia religiosa pública de los muiscas”. *Boletín Museo del Oro* 49 (2001). <https://www.banrep.gov.co/museo/esp/boletín>.
- Martínez, Andrea. *Un gobierno de indios: Tlaxcala, 1519-1750*. FCE, 2008.
- Marx, Karl. *El capital: crítica de la economía política*. T. 1. 1867. FCE, 2006.
- . *Introducción general a la crítica de la economía política*. 1857. Siglo XXI, 2009.
- Marx, Karl y Eric J. Hobsbawm. *Formaciones económicas precapitalistas*. 1857-1858. Siglo XXI, 1989.
- Matthew, Laura E. y Michel R. Oudijk, eds. *Indian Conquistadors: Indigenous Allies in the Conquest of Mesoamerica*. University of Oklahoma Press, 2007.
- Medelius, Mónica. *Dar cuentas con nudos y cuerdas: los quipucamayos en el Perú del siglo XVI*. IFEA, 2024 (en prensa).
- Millán de Benavides, Carmen. *Epítome de la conquista del Nuevo Reino de Granada: La cosmografía española del siglo XVI y el conocimiento por cuestionario*. Centro Editorial Javeriano, 2001.
- Mira-Caballeros, Esteban. *Indios y mestizos americanos en la España del siglo XVI*. Iberoamericana; Vervuert, 2000.
- Morgan, Lewis H. *La sociedad primitiva*. 1877. Universidad Nacional, 1977.
- Murra, John. “El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas”. En *Visita de la Provincia de León de Huanuco, 1582, por Iñigo Ortiz de Zúñiga*, 2: 427-476. Universidad Nacional Hermilio Valdizán, 1972.
- . *La organización económica del Estado Inca*. Siglo XXI, 1979.
- Oberem, Udo. *Don Sancho Hacho, un cacique mayor del siglo XVI*. Abya-Yala, 1993.
- Ostler, Nicholas. “Fray Bernardo de Lugo: Two Sonnets in Muisca”. *Amerindia: revue d’ethnolinguistique amérindienne* 19-20 (1995): 129-142.

- Ostler, Nicholas y Facundo Saravia. "The Chibcha Language: Discovery to Recovery". *OGMIOS Newsletter* 51 (2013): 4-8.
- Pagden, Anthony. *La caída del hombre natural: El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Alianza, 1988.
- . *Señores de todo el mundo. Ideologías del Imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*. Península, 1997.
- Phelan, John. *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*. 1956. Universidad Autónoma de México, 1972.
- Piaget, Jean. *Estudios sociológicos*. Planeta, 1986.
- Polanyi, Karl, Conrad M. Arensberg y Harry W. Pearson, eds. *Comercio y mercado en los imperios antiguos*. 1957. Labor, 1976.
- Radcliffe-Brown, Alfred R. *El método de la antropología social*. 1958. Anagrama, 1975.
- Rappaport, Joanne. "Buena sangre y hábitos españoles: repensando a Alonso de Silva y Diego de Torres". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 39, n.º 1 (2012): 19-48.
- . "Letramiento y mestizaje en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVI y XVII". *Diálogo Andino* 46 (2015): 9-26.
- . *El mestizo evanescente. Configuración de la diferencia en el Nuevo Reino de Granada*. Universidad del Rosario, 2018.
- Reina, Sandra. *Traza urbana y arquitectura en los pueblos de indios del altiplano cundiboyacense Siglo XVI a XVIII. El caso de Bojacá, Sutatausa, Tausa y Cucaita*. Universidad Nacional de Colombia, 2008.
- Restall, Matthew. *Maya conquistador*. Beacon Press, 1998.
- . "The New Conquest History". *History Compass* 10, n.º 2 (2012): 151-160.
- . *Los siete mitos de la conquista española*. Paidós, 2004.
- Restall, Matthew y Amara Solari. *2012 and the End of the World. The Western Roots of The Maya Apocalypse*. Rowman and Littlefield, 2011.

- Rizo, Adriana, Lisbeth Garay y Frank Monsalve Lizcano. “El bahareque y el adobe, como técnica constructiva sismo-resistente”. *Formación Estratégica* 3, n.º 1 (2021): 1-15.
- Rodríguez, Diana. “El trabajo artesanal en Santafé durante la primera mitad del siglo XVII. Sastres, zapateros y sombrereros”. Tesis de Maestría en Historia, Universidad de los Andes, 2015.
- Rodríguez, José Vicente. *Tras las huellas de los chibchas de los Andes orientales de Colombia*. Universidad Nacional, 2023.
- Rojas, Ulises. *El cacique de Turmequé y su época*. Imprenta Departamental, 1965.
- Romero, Guadalupe. *Los pueblos de indios en Nueva Granada*. Universidad Nacional de Colombia; Junta de Andalucía, 2010.
- Rostworowski, María. *Historia del Tabuantinsuyu*. IEP, 1992.
- Ruiz, Julián. *Encomienda y mita en Nueva Granada*. Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1975.
- Sánchez-Albornoz, Nicolás. “La población de la América colonial española”. En *América Latina colonial: población, sociedad y cultura*, Tomo 4 *Historia de América Latina*, editado por Leslie Bethell, 15-38. Crítica, 1990.
- Saravia, Facundo Manuel. “Sermón del Bautismo en lengua chibcha”. Trabajo inédito impreso, 2014.
- . “Sermón del Génesis y la cristiandad en lengua chibcha o muisca. Transcripción, análisis y traducción al castellano de un texto doctrinal del siglo XVII”. Archivo pdf, 2013.
- Schmidt, Alfred. *El concepto de naturaleza en Marx*. 1962. Siglo XXI, 1977.
- Schroeder, Susan. “Introduction: The Genre of Conquest Studies”. En *Indian Conquistadors: Indigenous Allies in the Conquest of Mesoamerica*, editado por Laura E. Matthew y Michel R. Oudijk, 5-27. University of Oklahoma Press, 2007.

- Seed, Patricia. *Ceremonies of Possession in Europe's Conquest of the New World 1492-1640*. Cambridge University Press, 1995.
- Smith, Adam. *La riqueza de las naciones*. 1776. Alianza, 2011.
- Sotomayor, María Lucía. “Reconstrucción social y reorganización política en los pueblos de indios, siglo XVIII. El caso de las cofradías”. Tesis de maestría en Historia, Universidad Nacional de Colombia, 2002.
- Spalding, Karen. “Defendiendo el suyo: el kuraka en el sistema de producción andino”. En *Reproducción y transformación de las sociedades andinas, siglos XVI-XX*. T. 2, compilado por Segundo Moreno y Frank Salomon, 401-414. Abya-Yala, 1991.
- . *Huarocharí. An Andean Society Under Inca and Spanish Rule*. Stanford University Press, 1984.
- Stern, Steve. *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española*. Alianza, 1986.
- Topolski, Jerzy. *Metodología de la historia*. Cátedra, 1973.
- Tovar, Hermes. *Notas sobre el modo de producción precolombino*. Aquelarre, 1974.
- Triana y Antorveza, Humberto. *Las lenguas indígenas en la historia social del Nuevo Reino de Granada*. Instituto Caro y Cuervo, 1987.
- Trigger, Bruce. *Historia del pensamiento arqueológico*. Alianza, 1992.
- Uricoechea, Ezequiel. *Memoria sobre las antigüedades neogranadinas*. 1854. Banco Popular, 1984.
- Valenzuela, Eduardo. “Kerigma: preguntas teóricas en torno a la primera evangelización de América (Antillas, 1510 - Nueva España, 1524)”. *Historia Crítica* 58 (2015): 13-32.
- Vanegas, Claudia. “Los textiles indígenas en la época colonial. Tributo, comercio e intercambio de mantas de algodón en los Andes centrales neogranadinos, siglos XVI y XVII”. *Historia y Sociedad* 35 (2018): 33-60.
- Vargas, Julián. *Historia de Bogotá*. 3 t. Fundación Misión Colombia, 1988.

- Vargas, Laura. "Aspectos generales de la estampa en el Nuevo Reino de Granada (siglo xvi-principios del siglo xix)". *Fronteras de la Historia* 14, n.º 2 (2009): 256-281.
- . "De Nencatacoa a San Lucas: mantas muiscas de algodón como soporte pictórico en el Nuevo Reino de Granada". *Ucoarte. Revista de Teoría e Historia del Arte* 4 (2015): 25-43.
- Velasco, Honorio y Ángel Díaz de Rada. *La lógica de la investigación etnográfica*. Trotta, 2009.
- Villamarín, Juan. "Encomenderos and Indians in the Formation of Colonial Society in the Sabana de Bogotá, Colombia 1530 to 1740". Tesis doctoral, Brandeis University, 1972.
- Villamarín, Juan y Judith Villamarín. "Chieftdoms: The Prevalence and Persistente of 'Señoríos Naturales', 1400 to European Conquest". En *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, vol. 3, *South America*, parte 1, editado por Frank Salomon y Stuart B. Schwartz, 577-667. Cambridge University Press, 1999.
- . "Kinship and Inheritance Among the Sabana de Bogotá Chibcha at the Time of Spanish Conquest". *Ethnology* 14, n.º 2 (1975): 173-179.
- . "Parentesco y herencia entre los chibchas de la sabana de Bogotá al tiempo de la conquista española". *Universitas Humanistica* 16 (1981): 90-96.
- Wachtel, Nathan. *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española*. Alianza, 1976.
- Zavala, Silvio. *La encomienda indiana*. Junta para Ampliación de Estudios, 1935.



Los pueblos indígenas del Nuevo Reino de Granada en los siglos XVI y XVII. Los muisca entre la adaptación, la asimilación y el equilibrio (1537-1650) se compuso en caracteres Caslon Pro y se imprimió en papel Bulky Alternative Cream de 59,2 gr, en la Imprenta Nacional de Colombia, utilizando tintas a base de aceite de soya, las cuales minimizan el impacto negativo en el medio ambiente. Además, se emplearon planchas ECO3 que reducen el consumo de agua y productos químicos durante el proceso.

Bogotá, octubre de 2025

La obra que el lector tiene en sus manos es un análisis histórico y antropológico de las sociedades indígenas encontradas por los europeos en el altiplano central de la actual Colombia a comienzos del siglo XVI. Parte de la idea de que los cambios no se limitaron a los primeros años del periodo de Conquista, sino que continuaron durante mucho tiempo en un proceso lento y constante de asimilación y adaptación.

Entre otros aspectos, se discute la pertinencia de seguir usando el nombre *muisca* para referirse a los grupos indígenas de las antiguas provincias de Tunja y Santafé; se muestran los procesos de transformación ocurridos entre 1537 y 1650, y se propone una nueva cronología para comprender el periodo colonial, cuestionando la idea de que se trató de una época homogénea.

El papel fundamental de los pueblos indígenas en este proceso —como protagonistas y no como simples víctimas pasivas— se resalta en cada momento. Con ello, el autor busca aportar a la explicación de unos siglos poco conocidos pero fascinantes, por constituir la base de la construcción de la sociedad actual.