



Aculturación y mestizaje en el Reino de la Nueva Granada (1550-1650)

Acculturation and Racial Mixing in the New Granada Kingdom (1550-1650)

Fecha de recepción: junio del 2012 • Fecha de aprobación: julio del 2012

Héctor Lara Romero*

RESUMEN

Este texto intenta mostrar un conjunto de cambios que se dieron en la cultura indígena precolombina en el territorio de la Nueva Granada propiciados por la invasión española, durante el periodo comprendido entre 1550 y 1650.

Palabras clave: aculturación, mestizaje, occidentalización, cultura.

ABSTRACT

This paper tries to show the amazing changes in pre-Columbian indigenous culture in the territory of New Granada favored by the Spanish invasion, during the period between 1550 and 1650.

Key words: Acculturation, miscegenation, westernization, culture.

* Historiador de la Universidad de Rusia (1978). Magíster en Historia de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia (1989). Doctor en Historia de la Universidad Nacional de Colombia (2003). Docente de la Maestría en Investigación Social Interdisciplinaria de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Miembro del grupo de investigación institucional Representación, discurso y poder (clasificado en categoría A por Colciencias). Publicaciones recientes: *Agorerismo, credulidad y representación - Religiosidad y sociedad en Santafé y la Provincia de Tunja, 1550-1650* (Editores Gráficos, 2006); *Imaginario Social y Análisis cultural - Ensayos interdisciplinarios* (Universidad Distrital Francisco José de Caldas, 2008). Correo electrónico: hlar53@gmail.com

Aculturación y sociedad

La perspectiva de indagar las vías aculturativas y el mestizaje como elementos configuradores de la sociabilidad en el mundo colonial de la Nueva Granada de la segunda mitad del siglo XVI y en el decurso de los siglos XVII y XVIII plantea la posibilidad de describir y comprender los entramados histórico-culturales y las reciprocidades gestuales, míticas e iconográficas, con las cuales se instituyó el magma de significatividades imaginarias que fue delineando nuestros perfiles identitarios colectivos. Hoy, cuando intentamos deconstruir este proceso debemos ser conscientes de las limitaciones y retos de nuestra encuesta al pasado colonial para discernir qué elementos perviven en nuestra cultura y cuáles perdimos irremediablemente como resultado de las dinámicas y virajes en las redes de nuestras formaciones regionales y locales, desde los tiempos de la temprana Colonia a la instauración de los ceremoniales cívico-nacionales en Colombia.

Hipotéticamente, si utilizáramos el modelo de Thompson¹ para el caso inglés, la evolución para el contexto neogranadino traduciría una historia de la lenta acomodación de la vivencia indígena y preindustrial del trabajo, cuando no de su permanente oposición al emergente mundo agrario y minero y sus normas de intensidad laboral previstas en los repartimientos y encomiendas y en la explotación de las minas.

La Conquista y el asentamiento de españoles en los territorios indígenas de los Andes Septentrionales y particularmente en el espacio geográfico de lo que sería más tarde la jurisdicción de la Audiencia de Santa Fe y el Virreinato de la Nueva Granada, supuso, al

igual que en los medios novohispano y peruano, el encuentro e hibridación de la cultura indígena con la española y el intenso proceso de mestizajes que trascendió la tradición americana indígena, el componente propiamente ibérico-mediterráneo y las aportaciones africanas en un mismo momento, lo que generó múltiples reciprocidades aculturativas en el horizonte histórico de occidentalización de la vida colectiva.

Como resultado de la constatación de las complejidades que están en el origen de la experiencia cultural novohispana, Serge Gruzinski ha denominado como fractales las formas sociales configuradas después del periodo de Conquista.

Caracterizadas por su mutación e inestabilidad y su atipicidad “las formaciones fractales nacidas del choque de la Conquista eran sociedades mutiladas”.² Haciendo énfasis en que la Conquista no produjo automáticamente sociedades coloniales, el historiador francés señala:

Para lograr la sobrevivencia o su adaptación, tanto los indios como los españoles tuvieron que elaborar nuevas formas de comportamiento y de convivencia que resultaron ser la combinación, adición o yuxtaposición –más o menos exitosas– de elementos sacados de los universos que estaban en contacto... los individuos y los grupos experimentaron una mutación mental que se caracterizó por una destreza perceptiva acentuada y un más alto grado de velocidad gestáltica. Tal agilidad en pasar de una cultura a otra facilitó en el porvenir la aparición de identidades múltiples haciendo, por ejemplo, que ciertos indios se daban por mestizos o que indígenas cristia-

1 Edward P. Thompson, “Tiempo, disciplina de trabajo y capitalismo industrial”, en *Tradicón, revuelta y conciencia de clase*, pp. 239-293.

2 Serge Gruzinski. “Las repercusiones de la Conquista; la experiencia novohispana”, en *Descubrimiento, conquista y colonización de América a 500 años*, p. 151

nos podían volverse perfectos idólatras en el secreto de su casa o del monte.³

De esta forma, la experiencia del mestizaje y con ella la creación de una nueva sociedad en América que distingue la trayectoria histórica del Nuevo Mundo en oposición a los perfiles del Antiguo Mundo europeo “facilitó la transición de una formación fractal generada por la Conquista hacia una sociedad cristalizada con sus formas lógicas y específicas. Fue a la vez consecuencia directa y respuesta inventiva al proceso de occidentalización”⁴

Desde la misma perspectiva, Solange Alberro (1994) plantea la necesidad de ajustar las ópticas para comprender y esclarecer el proceso de mestizaje y matizar la univocidad que ha imperado en los estudios etnohistóricos como obstáculo en el discernimiento de nuevas posibilidades para el análisis de vías aculturativas, no centradas ni dictadas por la estrategia de dominación colonial española, sino ligadas a las necesidades de asimilación y de recuperación tanto de los grupos indígenas como de los españoles. Al respecto, precisa:

[...] persiste una serie de prejuicios y presupuestos que aún nos impiden admitir la posibilidad de que, en un caso de culturas en contacto, la que se considera a sí misma o es considerada por otras como dominante, puede ser influida y modificada por las dominadas. En el plano histórico, aun cuando una conquista seguida de una dominación indiscutible irrumpe abruptamente en un área cultural determinada trastornando sin remedio su evolución natural, los sectores marginados muy pronto desarrollan una serie de mecanismos de resistencia, defensa, asimilación y recuperación. Por su parte, el

grupo en el poder es influido por el conjunto de la población en que se halla inmerso y a causa de las modificaciones que el mismo proceso de dominación genera en su seno.⁵

Por su importancia metodológica e interpretativa, seguimos el argumento de Alberro en torno a representaciones prejuiciosas que han imperado en la visión de muchos historiadores. Al respecto, la autora subraya:

[...] la visión histórica más socorrida requiere que se mantenga por una parte a los indígenas en la categoría conceptual de vencidos / pasivos, incapaces de recobrar la categoría de sujetos, mientras los españoles deben ser vistos como un grupo monolítico global y totalmente comprometido en la dinámica de dominación.⁶

Alberro soporta su interesante análisis presentando y citando algunos testimonios espigados por Bernard Lavalle⁷ para la provincia colonial del Río de la Plata y seguidamente otro para el caso de la Nueva Granada, insistiendo en las dificultades para distinguir como estereotipos de *dominación* los perfiles de algunos grupos de españoles, a veces mayoritarios en las localidades americanas posteriores a la Conquista, como en la comarca de Buenos Aires a finales del siglo XVI donde viven los españoles:

[...] lexos de todo comercio, son tan pobres y necesitados de lo forzoso para la vida humana como se conocerá de la sustancia de sus haciendas, que solo consiste en unas miserables alajas tan limitadas, que son muy

3 Gruzinski, “Las repercusiones de la Conquista”, p. 168.

4 Gruzinski, “Las repercusiones de la Conquista”, p. 170.

5 Solange Alberro, “La aculturación de los españoles en la América Colonial”, en *Descubrimiento, conquista y colonización de América a 500 años*, p. 250.

6 Alberro, “La aculturación de los españoles...”, p. 252

7 Bernard Lavalle, *Recherches sur l'apparition de la conscience créole dans la Vice-royauté du Pérou; l'antagonisme hispano-créole dans les ordres religieux, XVI-XVII siècles* (Burdeos, Francia: Universidad de Burdeos, 1982. 2 vol.), p. 793.

raros los que con alguna comodidad pueden pasar... con mayor miseria de la que se puede encarecer... muchos de los vecinos de más quenta destas provincias y sus mujeres e hijos usan unas vestiduras largas de lana tosca, por no llegar a más su caudal, traje miserable, humilde...? Mientras en la Nueva Granada de la misma época “los españoles se buelben yndios y mueren como ellos...” Por lo tanto había, con una frecuencia ciertamente difícil de precisar, españoles pobres y hasta miserables que vivían entre indígenas, sin una comunicación con sus semejantes que les permitiese mantener los usos y costumbres propios de su nación, según lo atestiguan esos colonos de Buenos Aires, quienes ante la imposibilidad de ostentar la vestimenta española se veían obligados a usar trajes toscos e informes. Más aún, el sello definitivo de su identidad europea y por ende de su “superioridad”, la religión cristiana, llegaba a disolverse en la soledad, el aislamiento, la pobreza y la frecuentación de los indios, a los que acaban por parecerse [...]⁸

En un territorio donde era dificultosa la presencia fiscalizadora de las autoridades españolas y del clero en muchas regiones, y donde diariamente se asistía al escueto y sorprendente intercambio de significatividades, se presentaban casuísticas de integración tanto de indígenas al medio español como de españoles a la vida indígena, de lo cual dan testimonio numerosos documentos históricos. Se compartían no solo la lengua, la vivienda, la comida, sino también las prácticas y creencias que combinaban, en el caso de la Nueva Granada, agorismo indígena y credulidad española. Sobre el particular son reveladoras las informaciones de testigos que pusieron en evidencia la influencia que jeques o adivinos indígenas ejercían en la población española y mestiza de Santafé hacia 1581. Llama la atención que en este proceso

iniciado por el oidor Zorrilla causaba alarma en la sociedad santafereña de aquella época que estuvieran involucrados en el escándalo público funcionarios españoles a quienes se les consideraba como los más cultos (oidores, visitadores). El oidor Zorrilla consignaba en un auto que:

Teniendo conocimiento de muchas personas, mestizos y mestizas de la ciudad y fuera della, como españoles e indios siendo cristianos bautizados han ido muchas veces a hablar con mohanes y adivinos, encantadores, hechizeros, agoreros e indios infieles a saber dellos por arte del demonio algunas cosas de las que han pasado en España y en partes muy remotas e lo que ha de suceder en otras que estaban por venir así en este reino como fuera del e las cuales personas que han ido a los dichos mohanes adivinos e encantadores hablando con ellos han publicado muchas cosas que han de suceder en cada día, van echando nuevas falsas, publicando lo que dicen ha sucedido en España, en el mar y en partes muy remotas que así por el poco tiempo que decían haber pasado como por no haber venido ningunos navíos de España será imposible poderse saber según orden natural [...]⁹

Es interesante detenerse en el último enunciado del anterior documento que debemos a la gran tarea heurística que desarrolló el historiador tunjano Ulises Rojas en los años cincuenta en el Archivo General de Indias. Si el oidor Zorrilla da por hecho la *imposibilidad* de poderse saber según orden natural, es apenas lógico que supongamos que lo que se supo fue resultado de fuerzas sobrenaturales que actuaban como sujetos en la imaginación social de la época, con su componente simbólico mágico.

⁸ Alberro, “La aculturación de los españoles”..., p. 254.

⁹ Citado por Ulises Rojas, en *El cacique Turmequé y su época*, p. 222.

Lucien Febvre definió y caracterizó globalmente los rasgos imagético-religiosos de los siglos XVI y XVII (utillaje mental), en dos esferas particulares que evidencian la acción del hecho religioso sobre las emociones colectivas. La primera de ellas corresponde al campo de la vida privada y pública, donde desde el nacimiento hasta la muerte acompañan al individuo inmerso en la *devotio* moderna, actitudes y sentimientos como la premura del bautismo y la organización de los funerales a la hora de la muerte, especies sacramentales que procuraban la salvación de las almas en la imaginería piadosa cristiana. La vida profesional o gremial brindaba espacios de participación en las cofradías y sus devociones y constituían elementos cardinales del ambiente en un clima en el que la mente social era afectada y afectaba todos y cada uno de los escenarios de la vida con profundo sentido religioso.

La sociabilidad en sus espacios para la emoción abierta (festividades sagradas y profanas, juras y nacimientos o muertes de los reyes, regocijos) era rigurosamente marcada por el calendario de celebraciones eclesiásticas, de modo que la parroquia era el centro de donde irradiaban las noticias y la señal del tiempo al tañido de las campanas. La iglesia se encontraba en el corazón mismo de la vida social y de su recinto y su atrio emanaba la comunicación de lo oficial por medio de rollos y cedulones, como también los conversatorios más íntimos y las emociones más perdurables. Febvre anota:

[...] la Iglesia se mezclaba en todo; o mejor dicho, estaba dentro de todo. Si la peste azotaba había que hacer procesiones, decir misas a San Sebastián, a San Roque... Cuando peligraban las cosechas, bien por excesiva sequía o por demasiada lluvia, entonces ha-

bía que hacer rogativas, llevando imágenes, elevando plegarias [...]¹⁰

Finalmente, en tiempo de conmociones, terremotos, guerra y paz, la iglesia era el refugio y el asilo de la comunidad. De lo anterior es sintomático que muchas veces seglares y clérigos, perseguidos por causas incluso criminales, buscaran protección y sosiego en las casas y conventos de religiosos o religiosas.

La segunda esfera que, a nuestro modo de considerar es más difícil de captar al tiempo que más pertinente para el análisis, se asocia y tiene que ver fundamentalmente con la ausencia del sentido y noción de lo imposible, que en la vida cotidiana se expresaba en una comunicación sin fronteras entre lo natural y lo sobrenatural. Este paradigma mental condicionaba la relación de las personas con fenómenos y objetos de la experiencia. Así, por ejemplo, cuando caía un rayo para ellos no se trataba de un ‘fenómeno natural’, sino el acto voluntario y consciente de la divinidad que intervenía de pronto en los asuntos humanos. También se creía que “... el cadáver de la víctima, puesto delante del asesino, sangra inmediatamente”.¹¹

Las creencias en seres y fuerzas inanimadas que se animan, presagios astrales, duendes, apariciones, milagros y brujos, nos hablan de la infinita credulidad de los individuos y son, a su vez, expresiones del universo mítico milenario que el Medioevo transportó y que atravesando la evolución moderna hace parte de los sujetos y objetos de pregnancia simbólica que acompañan al hombre contemporáneo. No olvidemos que Fray Pedro Simón catalogaba de “buena

¹⁰ Lucien Febvre, *El problema de la incredulidad en el siglo XVI* (México: UTEHA, 1959), p. 310.

¹¹ Febvre, *El problema de la incredulidad*, p. 383.

y acertada astrología”,¹² las premoniciones de que era capaz la mente del cacique Sogamoso, de manera que en el terreno de supersticiones, creencias y magia, las mentalidades indígena y española convergían antes que rechazarse. Alberro observa precisamente en dicho sentido, que:

[...] en muchos casos, las diferencias entre las creencias y las prácticas de los españoles establecidos en América y las de los naturales, no eran tan opuestas ni alejadas unas de otras, como los partidarios de su incomunicabilidad radical suelen sostener y sobre todo desean creer. En otras palabras, las leyes universales que rigen el pensamiento mágico permitieron a menudo los traslapes, las correspondencias y coincidencias que facilitaron la comunicación entre las culturas populares de dominados y dominantes.¹³

Alberro cita el caso...

[...] sin duda más extremo de aculturación de carácter religioso de doña María de Montoya, esposa de Lucas de Soto, Alcalde Mayor de Acayuca, en la región de Coatzacoalcos. Hacia 1624 fue sorprendida... quemando copal frente a dos idolillos, a los que más tarde alimentó con la sangre que extrajo de sus propios brazos.¹⁴

Del conjunto de informaciones acopiadas por el oidor Zorrilla relacionadas con la investigación que se realizó en Santafé en 1581 contra *encantadores y hechizeros*, sabemos cómo y en la misma dimensión del caso citado por Alberro para México, la magia adivinatoria era uno de los canales de información y credulidad cotidianos. De esta forma:

María Pérez declaró que hacía dos meses había ido a casa de Obregón y que en ella halló a Juana de Morales su mujer, que estaba con un rosario sin cruz el cual tenía en la mano derecha hecho cuatro arcos a manera de una bola redonda, que la mitad del rosario atravesaba por la otra mitad y con la mano izquierda sostenía el dicho rosario y junto a ella tenía arrojadas unas hierbas que la testigo no sabe que yerbas son y estando así comenzó a decir ciertas palabras secretas y en comenzándolas a decir y teniendo entrambas manos quietas comenzó el rosario alrededor y el dicho rosario anduvo siempre alrededor mientras que decía las dichas palabras la dicha Juana de Morales que como tiene dicho no las oyó, más de mentar la mar y después que hubo acabado las dichas palabras la dicha Juana de Morales dijo al dicho rosario tente e luego se paró el dicho rosario e no hubo más. Esta testigo le preguntó que para qué hacía aquello y la dicha Juana de Morales le respondió que era mal casada y que quería saber con quién andaba su marido, y luego al ser preguntada dijo esta testigo que en otra ocasión le vio hacer con el rosario las mismas supercherías y que ella cree que estas son cosas del diablo.¹⁵

El universo imagético-simbólico de la mentalidad crédula española, poblado de elementos de la piedad cristiana, se sumergía al mismo tiempo en las profundidades de lo mágico y de lo maravilloso. Jacques Le Goff ha sintetizado el problema en los siguientes términos: “El sistema cristiano segrega lo maravilloso como sobrenatural, pero lo maravilloso cristiano se cristaliza en el milagro que, en realidad, reduce lo maravilloso”.

Esta reducción proviene de la cristianización de lo maravilloso remitido solo a un autor: Dios. Pero...

12 Guillermo Hernández Rodríguez, *De los Chibchas a la Colonia y a la República* (Bogotá: Ediciones Internacionales, 1978), p. 159.

13 Alberro, “La aculturación de los españoles”, p. 253.

14 Alberro, “La aculturación de los españoles”, p. 256.

15 Ulises Rojas, *Corregidores y justicias mayores de Tunja* (Tunja: Imprenta Departamental de Boyacá, 1963), p. 223.

[...] frente a lo milagroso, lo mágico se inclina por lo sobrenatural ilícito o engañoso, de origen satánico, diabólico. Entre ambos se desarrolla un mundo maravilloso que es neutro, tolerable para el cristianismo pero que en realidad procede de un sistema precristiano tradicional que se refiere al folclor.¹⁶

En un testimonio referido al proceso de Santafé en 1581 el visitador Monzón subrayaba que en relación con la consulta a adivinos indígenas “hay e ha habido grandísima frecuentación y mal abuso en esta República”,¹⁷ lo cual es indicativo de la dimensión y endemia del agorerismo y la magia adivinatoria. En estos testimonios es curioso constatar cómo acudían españoles y mestizos a los adivinos o jeques del altiplano de Santafé y la credibilidad de la que ellos gozaban. El español Pedro Bonilla declaraba cómo había leído en algunas cartas de un indio gentil y adivino a quien había preguntado:

Qué cosas sabía de Santa Fe y que... dijese qué iba a pasar entre la Audiencia y el Visitador y que el indio... había respondido... que por el charco grande, dando a entender la mar, venía un personaje grande a acabar con la Visita con quien no holgaría mucho el Visitador y que el indio había hecho dos figuras de osos, el uno representando al Presidente de la Audiencia y el otro al Visitador y los había puesto a luchar y que a cada vuelta que daban era señal de vencimiento, que el que representaba al Visitador derribaba y traía debajo al oso que figuraba al Presidente.¹⁸

Sin duda aquí se expresaba, además de la tauturgia prestidigitadora del indio, el respaldo de los grupos de naturaleza a la gestión del visitador Monzón que apoyaba las denuncias

del Cacique Turmequé, don Diego de Torres, en contra de las injusticias de la administración española en torno a las cargas de trabajo para con las comunidades indígenas.

Los mecanismos de recíproca aculturación entre los mundos de la vida cotidiana indígena, española y africana constituyen una experiencia histórica cuya sedimentación y concreción en un mundo común intersubjetivo de contenido mestizo solo empezamos a construir y comprender. En consecuencia, consideramos conveniente reflexionar acerca de la configuración histórica de un mundo de la vida aceptado por los distintos grupos y por los mestizos en particular, que para el caso de la Nueva Granada fueron ya desde la primera mitad del siglo XVII la mayoría de la población, como la realidad eminente en la conciencia colectiva. Es posible aprovechar para este programa de investigación algunos elementos de la fenomenología husserliana y especialmente los aportes de Alfred Schütz en torno al sistema de significatividades que se encuentra en la base de los relatos que consolidan una memoria en la mente social. De esta forma, si aceptamos con Schütz que “[...] es en la relación nosotros donde la intersubjetividad del mundo de la vida se desarrolla y confirma” y si, a su vez, partimos del consenso por el cual: “El mundo de la vida no es mi mundo privado ni tu mundo privado, ni el tuyo y el mío sumados, sino el mundo de nuestra experiencia común”,¹⁹ concluiríamos con una hipótesis en forma de interrogación a la cual intentaríamos responder: ¿Cómo fue posible o cuáles fueron los caminos en la formación de la representación de un mundo intersubjetivo común en la población neogranadina? Sin duda, aquí esa temporalidad espacializada de convivencia y aprehensión entre los grupos indíge-

16 Jacques Le Goff, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el occidente Medieval* (Barcelona: Gedisa, 1986), p. 19.

17 Rojas, *Corregidores y justicias*, p. 223.

18 Rojas, *Corregidores y justicias*, p. 223.

19 Alfred Schütz y Thomas Luckman, *Las estructuras del mundo de la vida* (Buenos Aires: Amorrortu Editores 2001), p. 82.

nas y el español que instauró el dominio colonial en la Nueva Granada, opera como el crisol o demiurgo en el que irá transparentándose una memoria colectiva mestiza. Y si con esto no decimos nada acerca de dicho proceso, por lo menos tenemos la certeza de que actúa como acicate para nuestro acervo de conocimiento, la comprensión de las limitaciones de nuestro saber.

Aculturación traduce, sin duda, la adopción generalizada por los españoles del pulque en Nueva España y de la chicha en la Nueva Granada. También del chocolate, el tabaco, la papa y “la sustitución del pan del Viejo Mundo por la tortilla americana”.²⁰ La circulación de objetos contribuyó a cimentar conexiones simbólicas importantes: “Los caballos, la ropa, las armas eran codiciados por los caciques vencidos...”; “muchos indios enloquecieron por comprar vino”.²¹ Así, los indígenas en la Nueva Granada terminaron ofreciendo en sus santuarios a sus *ídolos*, objetos de procedencia y culto cristianos. Lo anterior era constatado por el propio Simón en su crónica:

[...] suelen ofrecer a los ídolos cuanto topan de los españoles, como se vio en un santuario que sacó un padre de nuestra religión en el pueblo de Zipaquirá, donde halló una bota para vino, un rosario, una capilla de fraile franciscano, un bonete de clérigo y una Suma de Casos de conciencia de Durando.²²

Sin duda, los objetos del culto cristiano y su simbolismo alimentaban de alguna forma el sistema representacional de las creencias indígenas. El licenciado Alonso Vásquez de Cisneros, oidor de la Real Audiencia de Santafé, se en-

cuentra visitando el 2 de mayo de 1615 la cárcel de la ciudad y encuentra que:

[...] un indio Joan de Bogotá... hurtó los ávitos y ropa de los padres Recoletos de San Vicente... y aviéndole preguntado... dónde tenía los ávitos... el... indio sin juramento respondió que un ávito no más avía tomado y se le preguntó donde lo tenía y dijo que un indio pariente suyo lo avía llevado.²³

En general, el entorno de cohabitación y el concubinato que en la rejilla de observación española significaba *amancebamiento*, constituyeron factores que acabaron acercando las dos culturas, si tenemos en cuenta el fracaso del proyecto de la administración colonial que pretendía mantener aisladas una de otra las repúblicas de indios y españoles.

Para el caso de México Solange Alberro nos presenta, con base en el documento “Sobre los inconvenientes de vivir los indios en el centro de la ciudad”, publicado en el *Boletín del Archivo General de la Nación* (tomo IX, 1938), una clara situación en los siguientes párrafos:

Con excepción de las autoridades eclesiásticas y civiles, nadie tenía verdadero interés en mantener una división artificial que obstaculizaba más bien el desarrollo de las sociedades coloniales. A fines del siglo XVII, por ejemplo, después del motín de 1692 que sacudió a la ciudad de México, los curas párrocos describieron unánimemente la promiscuidad que imperaba entre los vecinos, tanto españoles como indígenas e individuos de casta. Los indios viven “en corrales, desvanes, patios, pajares y solares de españoles”; tienen comunicación con “mulatos, negros, mestizos y criados de dichas casas”; “se po-

20 Alberro, “La aculturación de los españoles”, p. 259.

21 Serge Gruzinski, “Las repercusiones de la Conquista”, p. 168.

22 Pedro Simón, *Noticias históricas de la conquista de tierra firme en las Indias Occidentales*. Tomo III (Bogotá: Banco Popular), p. 358.

23 AGN. Caciques e Indios. Tomo 4., s. f. f. l. 917r.

nen medias y zapatos y algunas valonas y se crían melenas, y ellas se ponen sayas [...]

Los españoles propician deliberadamente esta situación y les alquilan viviendas dentro de sus casas, los toman por sirvientes, se convierten en sus amos, compadres, protectores y padrinos. Cuando las autoridades intentan sacar a los indios de las casas de los españoles para restituirlos a sus respectivos barrios a fin de tenerlos debidamente controlados, los mismos españoles lo impiden, “¡llegando al extremo de esconderlos debajo de sus propias camas!”²⁴

Otro tanto refería en 1538 el cacique de Turmequé don Diego de Torres, quien caracteriza a algunos de sus acusadores así:

Hernán Ruiz Cabeza de Vaca... es un hombre de poco saber y tan vil, que porque le riñó su mujer, se escondió entre los indios, muchos días no se supo de él y fue forzoso hacer gente para le buscar y le hallaron entre los indios y le sacaron desnudo y en cueros y no quería salir y fue forzoso llevarlo arrastrando y cargado como un animal y así lo parece por su aspecto...Martín Sánchez, mozo bien bajo, inducido y persuadido para ello y amancebado e hijo de fraile y cometedor de delitos, que baila con los indios y bebe con ellos y canta... Sebastián Ropero es público fullero, amancebado y vive mal... decía públicamente que le habían hecho perjurar y es un mozo variable, hijo de negro y de india y cometedor de delitos, no es temeroso de Dios, ni sabe la doctrina ni qué cosa es el juramento.²⁵

La sociedad colonial neogranadina de los siglos XVI y XVII traduce como sistema cultural las convergencias que el proceso de aculturación ha impuesto a las comunidades indígenas, es-

pañola y mestiza que la instituyen y la refundan en la dirección del cambio demográfico señalado que finalmente convertirá al núcleo indígena de población en un sector minoritario y a veces marginal a la mayoría de *libres de todos los colores*. En el marco de ese proceso avanza la tendencia generalizada de occidentalización que supone la instauración lenta pero irreversible del mestizaje en la conciencia colectiva. Es indudable el papel que desempeñaron las representaciones de lo festivo como posibilidad de integración cultural dentro de los diferentes grupos. El indígena, privado de sus referentes ancestrales y el español, separado de su marco cultural, vio debilitada su resistencia a la aculturación a la par que las condiciones impuestas por la Conquista en tierra americana, le obligaron a inscribir su experiencia en el entramado de la vida cotidiana. No podemos olvidar que el grupo español establecido en la Nueva Granada y sus hijos americanos y los hijos de estos últimos llegaron a convertirse en los antecesores de los criollos americanos, cuya mayoría nunca conoció en el transcurso de su vida la península ibérica y con ello el lugar de origen de sus antecesores.

De esta forma, son apenas lógicos y comprensibles sus sentimientos americanistas y la opción política independentista que abrazarían en compañía de la población mayoritaria de mestizos a la que finalmente pertenecían pero de la cual los separaban sus representaciones prejuiciosas de *blancura*, estatus y poder.

El poblamiento de lo que sería con el tiempo el virreinato de la Nueva Granada dimanante de las exploraciones de Conquista y el asentamiento de los españoles en pueblos y ciudades de nuestro territorio, impusieron la condición de cohabitación y mestizaje que rápidamente se expresó en las características demográficas de

²⁴ Alberro, “La aculturación de los españoles”, p. 257.

²⁵ AGI, Escribanía de Cámara, p. 824.

los grupos españoles (peninsulares y criollos), indios, negros y sus mezclas. El debilitamiento y marginalización posterior de la población indígena hizo posible el inevitable predominio del grupo mestizo paralelo al nacimiento y vertebración inicial de una cultura de blancos criollos cuya mayoría nunca conoció España y que asumió legítimamente su sentido de pertenencia al hábitat americano de los Andes Septentrionales. Respecto de la población indígena Germán Colmenares establece que “a mediados del siglo XVII la curva de la población indígena había alcanzado probablemente su punto más bajo”²⁶ y aunque se haya trazado su repunte hacia la primera década del siglo XVIII, para 1778-1779 “el grupo blanco junto con el mestizo congregan... casi el 86 % de la población”,²⁷ por lo menos en Santa Fe.

Tal estructura demográfica contrasta con la de los Andes Centrales y en la dimensión comparativa McFarlane concluye con una caracterización de las diferencias notables que particularizan en el siglo XVIII la sociedad y la economía de la Nueva Granada en el contexto de la experiencia colonial hispanoamericana y que por su significado y aporte metodológico nos permitimos citar en extenso a continuación:

La conversión de la Nueva Granada en una sociedad esencialmente mestiza tuvo implicaciones importantes para su desarrollo. La sociedad dual de “repúblicas” indias e hispanas contemplada por las primeras leyes españolas había sido casi completamente subvertida por el mestizaje, y comparadas con los territorios andinos al sur, las comunidades indias les daban solo una pequeña contribución a la economía y al Estado españoles,

ya fuera en trabajo, mercados o impuestos. Había por supuesto variaciones regionales dentro de la Nueva Granada, pero generalmente la ausencia de grandes poblaciones nativas, basadas en la propiedad colectiva de la tierra y situadas en una relación especial con el Estado español, había producido un orden social diferente al de las regiones de América donde los indios eran la mayoría. Las divisiones raciales reforzadas con desigualdades económicas estratificaron la sociedad como lo hicieron en otras partes de la América española, pero la Nueva Granada era de muchos modos una sociedad menos rígida que aquellas donde las culturas indias habían permanecido fuertes, como las mesetas de Quito o las regiones sureñas andinas del Perú y del Alto Perú, o como el sur de México. En la mayor parte de la Nueva Granada la sociedad colonial era más un híbrido étnico, las divisiones raciales eran menos importantes en la vida social y política y, sin lenguajes y culturas alternativos, la sociedad de clase baja estaba más completamente hispanizada. Esto no quiere decir necesariamente que la sociedad se hallaba mejor integrada o sus estratos populares más fácilmente controlados y disciplinados por las élites hispánicas. Quiere decir tan solo que la identidad tenía diferentes raíces y asociaciones culturales. Sin un sentido vigoroso de separación étnica, la población de mestizos y de blancos pobres tendía a identificarse fuertemente con sus localidades. A medida que crecían, parroquias y pueblos, blancos y mestizos cultivaban celosamente los derechos y privilegios locales y buscaban reconocimiento oficial como municipalidades autónomas capaces de manejar sus propios asuntos. Así, junto a las jerarquías de las élites urbanas, de las grandes haciendas y de las empresas mineras, algunas regiones de la Nueva Granada albergaban poblaciones grandes y en crecimiento de campesinos y agricultores que socialmente tenían más en común con las comunidades rurales de la Castilla del siglo XVI. En este

26 Germán Colmenares, *Historia económica y social de Colombia, 1537-1719*. (Cali: Univalle), p. 94.

27 Julián Vargas Lesmes, *La sociedad de Santafé colonial* (Bogotá: CINEP, 1990), p. 23.

sentido, la Nueva Granada tenía poco parecido con las sociedades coloniales de sus vecinos andinos, con sus grandes poblaciones quechua y aymara. Vista en conjunto, también difería marcadamente de la sociedad de la vecina provincia de Caracas, donde los plantadores criollos dominaban una sociedad basada en la esclavitud africana.²⁸

Mark Burkholder y Lyman Johnson también se refirieron a las conclusiones de McFarlane en torno al tipo de sociedad resultante de los procesos etnohistóricos, económicos, sociopolíticos y culturales que acompañaron las tendencias de los siglos XVI y XVII y que se expresaron en el siglo XVIII como características excepcionales de la experiencia de la Nueva Granada.

Igualmente, aludieron a la incorporación de la Nueva Granada a la economía atlántica catalogada como *periferia* dentro del proyecto borbónico de reorganización del imperio español en América, que atravesó la trayectoria histórica hispanoamericana en el siglo XVIII.²⁹

Bibliografía

- Archivo General de Indias (AGI). Sevilla, España: Fondo Escribanía de Cámara, s.f.
- Archivo General de la Nación (AGN) Bogotá, Colombia: Fondo Caciques e Indios, s.f.
- Burkholder, Mark A. y Lyman L. Johnson. *Colonial Latin America*. New York: Oxford University Press, 1994.
- Colmenares, Germán. *Historia económica y social de Colombia, 1537-1719*. Cali: Univalle, 1975.

²⁸ Anthony McFarlane, *Colombia antes de la independencia. Economía, sociedad y cultura bajo el dominio Borbón* (Bogotá: Ancora Editores, 1997), p. 73.

²⁹ Mark A. Burkholder y Lyman L. Johnson, *Colonial Latin America* (New York: Oxford University Press, 1994), p. 271.

- Febvre, Lucien. *El problema de la incredulidad en el siglo XVI*. México: UTEHA, 1959.
- Gruzinski, Serge. "Las repercusiones de la conquista; la experiencia novohispana". En Carmen Bernand (compiladora). *Descubrimiento, conquista y colonización de América a 500 años*. México: FCE, 1994.
- Hernández Rodríguez, Guillermo. *De los Chibchas a la Colonia y a la República*. Bogotá: Ediciones Internacionales, 1978.
- Lavalle, Bernand. *Recherches sur l'apparition de la conscience créole dans la Vice-royauté du Pérou; l'antagonisme hispano-créole dans les ordres religieux, XVI-XVII siècles*. Bordeaux: Université de Bordeaux, 1982. 2 Vol.
- Le Goff, Jacques. *Lo maravilloso y lo cotidiano en el occidente Medieval*. Barcelona: Gedisa, 1986.
- McFarlane, Anthony. *Colombia antes de la independencia. Economía, sociedad y cultura bajo el dominio Borbón*. Bogotá: Ancora Editores, 1997.
- Schütz, Alfred y Thomas Luckman. *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2001.
- Simón, Pedro. *Noticias históricas de la conquista de tierra firme en las Indias Occidentales*. Tomo III. Bogotá: Banco Popular, 1981.
- Solange, Alberro. "La aculturación de los españoles en la América Colonial". En: Carmen Bernand (compiladora) *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*, 1994.
- Rojas, Ulises. *Corregidores y justicias mayores de Tunja*. Tunja: Imprenta Departamental de Boyacá, 1963.

—. *El cacique Turmequé y su época*. Tunja: Imprenta Departamental de Boyacá, 1965.

Thompson, Edward P. "Tiempo, disciplina de trabajo y capitalismo industrial" En *Tra-*

dición, revuelta y conciencia de clase. Barcelona: Crítica, 1985.

Vargas Lesmes, Julián. *La sociedad de Santafé colonial* Bogotá: CINEP, 1990.