Virginia Gutiérrez de Pineda
Roberto Pineda Giraldo

Miscegenación y cultura

EN LA COLOMBIA COLONIAL 1750 - 1810



TOMO I

COLCIENCIAS

Publicaciones
Virginia Gutiérrez de Pineda

Organización social en la Guajira. Bogotá, 1950

Medicina popular en Colombia, razones de su arraigo. Bogotá, 1961

Familia en Colombia: Trasfondo Histórico. Bogotá, 1963

Familia y Cultura en Colombia. Bogotá, 1968

Tradicionalismo y familia en Colombia: Transfondo familiar del menor con problema civil. Bogotá, 1973

Estructura, función y cambio de la familia en Colombia. Bogotá, 1975

El gamín. Bogotá, 1978

Medicina tradicional en Colombia: magia, religión y curanderismo. Bogotá, 1985

Honor, familia y sociedad en la estructura patriarcal: el caso de Santander (coautor, Patricia Vila de Pineda). Bogotá, 1988

Las criaturas del caragabí, indios chocoes: emberas, catios, chamies y noanamaes (coautor Roberto Pineda Giraldo). Medellín, 1999

Miscegenación y cultura en la Colombia colonial 1750-1810

Tomo I

Virginia Gutiérrez de Pineda
Roberto Pineda Giraldo

Gutiérrez de Pineda, Virginia, 1922-1999
Miscegenación y cultura en la Colombia Colonial, 1750-1810 / Virginia Gutiérrez de Pineda, Roberto Pineda Giraldo. –Santafé de Bogotá: Uniandes - Colciencias, c1999.
2 v. ; 24 cm.

Incluye bibliografía.
ISBN 958-695-025-5 (O.C.)
1. Miscegenación - Historia - Colombia - 1750-1810.
2. Relaciones raciales - Historia - Colombia - 1750-1810.
3. Etnología - Historia - Colombia - 1750-1810.
I. Pineda Giraldo, Roberto. II. Universidad de los Andes (Colombia). Fac. de Ciencias Sociales. III. Tit.

Primera edición 1999

© Roberto Pineda Giraldo
© Colciencias-Universidad de los Andes

Coordinación editorial: Carlos Andrés Barragán

Ediciones Uniandes
Carrera 1 No. 19-27
Apartado Aéreo 4976
Santafé de Bogotá, D.C. Colombia
PBX: 339-4949 - 339-4999- Fax: 2158
E-mail: infeduni@uniandes.edu.co

Diseño de portada: Pastora Correa

Ilustración de portada:
Título: "Mujeres blancas. Ocaña". Provincia de Ocaña.
Autor: Carmelo Fernández, 1850.
Colección: Acuarelas de la Comisión Corográfica.
Custodio: Biblioteca Nacional de Colombia.

Ilustración interior:
Título: "Cosecheros de anís. Indios mestizos". Provincia de Ocaña.
Autor: Carmelo Fernández, 1850.
Colección: Acuarelas de la Comisión Corográfica.
Custodio: Biblioteca Nacional de Colombia.

Tomo I: ISBN 958-695-026-3
Colección: ISBN 958-695-025-5

Preprensa e impresión
Corcas Editores Ltda

Impreso en Colombia

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida ni en su todo ni en sus partes, ni registrada en o transmitido por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o por cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

A nuestros hijos y nietos.

A las generaciones de antropólogos que nos sucedieron,
con nuestra fe en su tarea profesional.

Agradecimientos:

A la Universidad Nacional de Colombia por el respaldo institucional que nos brindó, con la generosidad de siempre.

A Colciencias, por su confianza en nuestro trabajo y las ayudas financieras que nos prestó.

A la Universidad de Santander, que sin límites nos acogió y nos abrió sus archivos históricos; y a Armando Martínez Garnica por su inestimable cooperación y ayuda.

Al Archivo General de la Nación, que nos llevó de su mano a la época neogranadina que demandaba nuestro interés. A los archivos Departamental de Antioquia, Central del Cauca y Municipal de Cali, por permitirnos el estudio de sus documentos.

A la Universidad de los Andes que se comprometió desinteresadamente en la publicación de este libro, y a Carl Langebaek, quien nos estimuló para ello, desde Colciencias y desde la Universidad.

A Álvaro Román por su inagotable paciencia en la preparación computarizada de nuestros materiales.

A Carlos José Reyes, director de la Biblioteca Nacional, cuya generosidad permitió la ilustración de esta obra con las acuarelas de la Comisión Corográfica.

A Carlos Andrés Barragán, infatigable en su tarea de corrección.

Convenciones utilizadas.

ACC:	Archivo Central del Cauca.
AHUIS:	Archivo Histórico Universidad Industrial de Santander.
AGN:	Archivo General de la Nación.
AHA:	Archivo Histórico de Antioquia.
AHC:	Archivo Histórico de Cali.

Contenido Tomo I

Contenido 7
Presentación 11
Capítulo I 17
1. Regiones, colonización y miscegenación 17
En la provincia de Popayán *19*
Clasificación de la población *20*
Geografía y diversidad castal *25*
En la Ciudad de Popayán *26*
En Nariño-Almaguer *27*
En el Valle del Cauca *29*
En la zona minera del Pacífico *36*
En la provincia del Chocó *38*
La población *41*
Una visión de la época sobre el poblamiento *43*
En la provincia de Antioquia *44*
En la villa de Medellín *46*
En la ciudad de Rionegro *49*
En la villa de Marinilla *50*
En la ciudad de Antioquia *52*
En las ciudades de Zaragoza, Cáceres y Remedios *54*
Características castales de la provincia *57*
En la provincia de Cartagena *58*
El aporte blanco *61*
El substrato indio *61*
La influencia negra *63*
Apreciaciones generales *65*
En la provincia de Santa Marta *69*
La ubicación de los blancos *70*
Los asentamientos indios *70*
Apreciaciones sobre la provincia de Santa Marta *71*
El padrón de Ocaña y su jurisdicción *72*
En la provincia de Riohacha *73*
En la provincia de Tunja *76*
Multiplicidad de subregiones *78*
En los Santanderes *79*
En la provincia de Neiva *83*
En la provincia de Mariquita *87*
En Santa Fe y su jurisdicción *88*
Observaciones *91*
En el partido de Guaduas *91*
En Santiago de las Atalayas *91*

2. Apreciaciones deductivas ... 95
Imprecisión de la nomenclatura ... *95*
Otros factores en la inexactitud ... *100*
Visión de conjunto ... *101*
La visión que proyectan las cifras. ... *105*
La repartición por calidades ... *106*
El ejemplo de la provincia de Popayán ... *107*
¿Por qué tan bajos índices de mestizaje? ... *109*
En otras provincias ... *112*
Variaciones locales. ... *114*
La colcha de retazos ... *121*

Capítulo II ... 125
La miscegenación de los indios ... 125
En la provincia de Santa Fe ... *126*
En jurisdicciones de Tunja ... *126*
De nuevo Santa Fe ... *130*
En los Santanderes ... *132*
Las uniones intercastales ... *132*
El estado de miscegenación en Antioquia ... *138*
En la provincia de Cartagena ... *139*
Miscegenación y sed de tierras ... *142*

Capítulo III ... 157
El Universo Relacional ... 157
El pueblo, universo de relación de los indios ... *161*
La Iglesia y las relaciones en los pueblos ... *163*
Los otros y los indios ... *166*
Las autoridades civiles ... *170*
Las relaciones indios/curas ... *179*
En el campo económico ... *183*
Relaciones con autoridades y vecinos ... *194*
Las autoridades locales indias ... *197*
Con los vecinos ... *198*

Capítulo IV ... 203
Antagonismos en las relaciones indios-vecinos ... 203
Las premisas de la tragedia ... *206*
1. *Éxodo de los indios de Cácota de Suratá* ... *216*
2. *La batalla perdida de los Sogamosos por su tierra.* ... *227*
3. *Sogamosos y Vecinos* ... *242*

Capítulo V ... 249
Imagen sociorracial del indio ... 249
Las leyes se dictan pero no se ejecutan ... *249*
Escollos en la comunicación ... *256*

Contradicción entre status político y realidad social del indio ... 258
Equiparando rangos ... 262
Tributos y exenciones ... 266
Peligro de extinción gradual ... 267
Miserables , menores y holgazanes; pero útiles y necesarios ... 269
Víctima de intereses y aspiraciones territoriales ... 271
La tierra, una solución política ... 274
Ejemplo claro de pugna de intereses ... 276
Presupuestos para una imagen ... 280
Ocio y pereza, pecados ancestrales ... 282
¿Inferiores por estúpidos? ... 284
Ladrones ... 286
Aficionados al alcohol ... 287
Término denigrante ... 288
La otra cara de la medalla ... 289
Hispanización del indio ... 296

CAPÍTULO VI ... 303
Aproximación al universo del mestizo ... 303
El escenario cultural de postconquista ... 303
El nuevo escenario ... 304
El valor de las creencias mágico-religiosas ... 306
Resistencia al dominio y la deculturación ... 307
Otras facetas del escenario sociocultural ... 312
El nuevo hombre americano ... 314
La posición del mestizo en los esquemas sociales ... 316
¿De quién soy? ... 316
Confusiones y demandas por exención de impuestos ... 322
Mestizos como caciques ... 327
Mestizos y órdenes de la iglesia ... 330
Odiados y deseados ... 331
La mestiza ... 333
Ocupaciones de las mestizas ... 335
No sólo las expendedoras de chicha ... 338
Horizontes estrechos, horizontes abiertos ... 340
Estado y proceso del mestizaje en el siglo XVIII. Nosotros los chapetones ... 344
Vosotros los criollos ... 351
Retribuciones de doble faz ... 357
Ellos, los mezclados ... 359
El cotejo con los mulatos ... 360
Las ocupaciones ... 370
Crecimiento e identidad ... 374
Educación y prestigio ... 377
Síntomas de cambio ... 378
La riqueza, llave para abrir el recinto cerrado de la nobleza ... 378

ANEXOS 381
Anexos al capítulo 1, Regiones, colonización y miscegenación 381
I *Barrio de Getsemaní* *381*
II *Censo del barrio de Nuestra Señora del Carmen, Cartagena, 1877* *386*
III *Censo del barrio Las Nieves, de Santa Fe (incompleto y sin fecha, pero de finales del siglo XVIII o principios del XIX, como lo constata el registro del pintor Pedro Figueroa en una de las casas empadronadas).* *392*
IV *Notas al padrón censal de Yunde, Valle, 1806. (tomado del libro capitular 35 del Archivo Histórico de Cali, con fecha 20 de diciembre de ese año)* *398*
V *Anotaciones a los censos de Quintero 1806, Riofrío 1806 (24 de octubre) y Roldanillo, 1806 (20 de diciembre), El Salado, Jamundí y Yotoco; todos tomados del libro capitular No. 35 del Archivo Histórico de Cali.* *402*
Riofrío *402*
El Salado *404*
Jamundí *405*
Yotoco *406*
VI. *Mercado de esclavos en El Socorro, Santander* *407*
Conformación racial *409*
Precios de los esclavos *410*
Precios máximos y mínimos por grupos de edad *410*
VII. *Antioquia y su jurisdicción* *412*

Anexo al capítulo 3, El universo relacional 415
Carta del padre Miguel Ignacio de Padilla al Sr. Dr. Don Diego de Tobar *415*

Anexos al capítulo 6, Aproximación al universo del mestizo 419
1. *Las fiestas y su poder simbólico.* *419*
2. *Pobreza del blanco, camino de ascenso del mezclado* *419*
3. *Juicio por incumplimiento de palabra de casamiento; y disenso matrimonial por diferencia de "calidades".* *423*
Relato *423*
4. *Dispensa de ilegitimidad de nacimiento, 1766* *428*
5. *Alegato en favor de mestizos.* *429*
6. *Las festividades celebratorias de ciertos ritos de paso de personajes de la Corona y, muy particularmente el de la coronación de un nuevo monarca, vestían el ropaje externo de júbilo popular por el acontecimiento, manifiesto en el disfrute de un tiempo lúdico graciosamente concedido por la autoridad; su finalidad verdadera era política, de reconocimiento del monarca como autoridad suprema.* *431*

Bibliografía 435

Presentación

El interés que nos indujo a la investigación cuyos resultados constituyen el contenido de este libro, fue estudiar posibles correlaciones entre la mezcla genética (mestizaje en su sentido más amplio) a que dio origen la irrupción de huestes hispánicas a los territorios de lo que hoy es Colombia, de una parte y, de otra, la manera como reaccionaron y evolucionaron las diferentes culturas que se relacionaron entre sí, para supervivir y convivir en espacios geográficos determinados, con un elemento humano nuevo entre ellas, el generado por los apareamientos interétnicos.

Cubrir el proceso total de la miscegenenación, nos demandaba partir de los comienzos del siglo XVI, cuando los expedicionarios que desembarcaron en las costas del Caribe, emprendieron sus expediciones de conquista del interior del país. Por razones de tiempo y de recursos, decidimos limitar el lapso de la información requerida a un intervalo más corto, comprendido entre 1750, aproximadamente y el fin del período colonial y los comienzos de la República, hacia 1810. La reducción no implicaba sólo una merma en el monto de la información posible de adquirir, sino la ausencia obligatoria de datos y relatos documentales relacionados con los primeros contactos entre indios y españoles, con los cuales se dio comienzo al cambio cultural; y pocos años más tarde, con las condiciones de los establecimientos mineros, y de la boga de algunos ríos, cuando para reemplazar la mano de obra india amenazada de extinción, se introdujeron los esclavos negros, que entraron también en el proceso de la miscegenación.

No haber incursionado en el lapso 1500-1750, nos invalida para especular sobre los efectos inmediatos del contacto en las culturas comprometidas en cada caso, conocimiento que podría confluir en una valiosa contribución al campo antropológico especializado de contacto y cambio cultural. También nos deja ayunos de fases importantes del proceso, frente a estímulos diversos de acomodación o de rechazo, y de respuestas diferenciadas de las distintas culturas indias al choque con la española. Sin embargo, por lo que conocemos de la calidad y cantidad de información probable sobre esos períodos, ella no es muy promisoria para un estudio antropológico histórico, por fragmentaria y pobre de contenido etnográfico; lo cual no puede ser excusa para no recopilarla y analizarla. Esperamos que nuevas investigaciones lo hagan.

La información de carácter puramente cultural que obtuvimos fue, por razones idénticas, relativamente escasa. El material de los archivos coloniales que consultamos está constituido por documentos de carácter oficial, que corresponden en su mayoría a asuntos administrativos de gobierno, y de iglesia y a otras materias que poco hablan de lo que era la cotidianidad de los individuos, las familias y las comunidades, y por lo mismo, no dan pie para conocer las totalidades culturales, indispensables en cualquier análisis antropológico de fondo. El nuestro no es, por lo tanto, un estudio antropológico, en el sentido estricto del término, sino un análisis de espectro disciplinario más amplio,

que incursiona tanto en los aspectos culturales, como en los históricos, sociales, económicos, demográficos y ambientales, lo cual quiere decir que lo que se pierde en intensidad de interpretación cultural se gana en posibilidad de comprensión general de las situaciones estudiadas.

El estudio lo componen siete subtemas. El primero describe y analiza las formas de poblamiento, tal como estaban conformadas en la segunda mitad del siglo XVIII, desde los puntos de vista espacial o de ambiente físico, del elemento humano predominante étnica o castalmente y de la vocación económica de las áreas estudiadas, entendida como la prevalencia y explotación de uno o más recursos naturales. Geográficamente, se siguió para el estudio de este subtema, la división administrativa, de la Nueva Granada en provincias o gobernaciones, la mayoría de las cuales o sus reparticiones administrativas, se pueden calificar como verdaderas regiones o subregiones naturales. El análisis de la interrelación de los factores ambientales, humanos y económicos, enmarcados en la estructura política colonial, se utilizó para determinar el fenómeno que uno de nosotros, en otro estudio, denominó *complejos culturales* (Gutiérrez de Pineda, 1963) y conformar con ellos el mapa de regiones culturales de Colombia en ese momento. Son aproximaciones a una realidad, no una realidad en su sentido estricto, por razones de documentación que se explican en el texto.

Aproximaciones son también los resultados de la repartición por etnias y castas hacia 1780, resultado de las cifras aportadas por los padrones censales de la época. En el panorama territorial sobresalía la presencia de las últimas sobre las primeras, dando con ello fe de un intenso y extenso proceso de miscegenación que estaba en plena actividad en el momento del estudio y mostraba índices de continuidad y de aumento progresivo. La misma dinámica del proceso enriqueció con tantos matices genéticos la composición de la población, que hizo imposible la clasificación por castas y subcastas particularizadas, pudiéndose, apenas en algunos universos menores, separar entre mestizos y las resultantes de mezclas entre diversos grados de ellos, y de todos los anteriores con mulatos, pardos, zambos, etc. La clasificación general incluye los encabezamientos de las tres etnias (blancos, indios, mestizos), de los esclavos (negros y mulatos, zambos, etc.) y de las gentes *de todos colores*, que comprendían la totalidad de las personas, con cualquier tinte de mezcla.

El cotejo a fondo de los complejos culturales establecidos en 1963 y los resultantes de la investigación que nos ocupa, daría como resultado la continuidad histórica de los mismos, su permanencia y su fuerza. Sugiere, de otra parte, la persistencia de estructuras coloniales en el país de hoy, por supuesto con las variaciones sufridas en política, sociedad y economía y aun en religión, en los casi dos siglos de historia y evolución transcurridos desde entonces.

El segundo subtema es el de la etnia india y la casta de los mestizos, entendidos en el sentido estricto que le hemos dado a la palabra en este estudio y al que tuvo en la terminología de la colonia (fruto resultante de la unión carnal entre un blanco y una india o viceversa) y a las intermezclas entre ellos, sin participación de elementos negros o negroides. Se inicia con el proceso de miscegenación de los indios, respaldado en los

registros de las visitas de los oidores de la Real Audiencia a los pueblos de indios, efectuadas periódicamente, que facilitan las comparaciones cíclicas, a partir del siglo XVII hasta los últimos decenios del XVIII. Pese a no tenerse información inclusiva de todos los pueblos indios en las distintas épocas de las visitas, la recopilada en varios de ellos y en épocas distintas, refleja bien las tendencias y, en cierto modo, los ritmos de las mezclas de los indios con los otros elementos étnicos y castales, en diferentes áreas de la Nueva Granada, que presagiaban la desaparición de la etnia si los demás parámetros, principalmente el político, continuaban inalterados.

Las uniones conyugales y extraconyugales entre indios y blancos se realizaban en un ambiente de relaciones complejo y contradictorio, que constituye la materia de otro Capítulo. El epicentro que tomamos para estudiar el tipo de comunicación que caracterizó el sistema de relaciones fue el pueblo indio, en consideración a la permanencia y estabilidad por su ubicación obligatoria y restrictiva. También a la presencia de factores tales como: ser ese el único ambiente donde convivían los indios con gentes de las otras etnias y castas, denominadas entonces *vecinos,* que se establecían en sus resguardos y aún en sus mismos pueblos, en contravención de las leyes que prohibieron insistentemente ese tipo de convivencia; el volumen de población, que podía determinar la permanencia o el exilio de los indios a otro pueblo, la eliminación del resguardo, la probable erección de una parroquia y el cambio de propiedad de la tierra de los resguardos; los intereses complementarios pero contrapuestos, en la relación cotidiana *indios-vecinos*; la presencia vigilante y coercitiva del cura doctrinero y del corregidor y la previsora y defensora del protector de indios; y los vínculos de parentesco entre los indios y los vecinos, producto de las uniones de parejas interétnicas o de indios-as con pares de algunas de las castas.

La situación del indio en este período colonial constituye la materia de otro Capítulo. Ella ofrece matices entre los extremos de protegidos de la corona y de ofendidos por funcionarios de la misma, por las políticas borbónicas y por los intereses de blancos y mezclados que chocaban con los suyos, particularmente en la presión por la tierra de los resguardos. La tierra era el factor de seguridad personal y de producción más ambicionado y perseguido, por terratenientes y por los vecinos pobres de sus pueblos; sin el recurso de una fuerza étnica consolidada y unificada, más bien con la desventaja de pequeñas unidades (pueblos) sin cohesión ni espíritu de confederación, libradas a su propia suerte y a las veleidades de las autoridades, casi presagiaban su desaparición.

El mestizo fue uno de los productos de la miscegenación genética. Él forma el tercer subtema. Con los mulatos y con los zambos compartió su calidad de mezclado, que les confería a todos un *status* por debajo del blanco y en ciertos aspectos, del indio; no así del negro, que, en razón de su condición de esclavo, carecía en la práctica de *status*. El mestizo y el mezclado fueron elementos determinantes de la evolución social colonial e intervinieron provechosamente en la conformación de la economía; dinamizaron los procesos de campesinización; contribuyeron de manera decisiva al ordenamiento de la distribución poblacional, con su participación decisiva en la erección de parroquias; matizaron el panorama ontogénico; penetraron, con sucesivas mezclas generacionales con el elemento blanco, en los ambientes del poder y conquistaron con ello niveles -casi

siempre tímidos- de aceptación en los estamentos blancos. Fueron, en suma, actores decisivos en la historia del período, al final del cual se perciben como estamentos que avanzaban en la conquista de posiciones de poder social y económico. Una semblanza de ellos se da en el capítulo correspondiente.

La parte final del estudio, que constituye el cuarto subtema, está dedicada exclusivamente a la población negra y negroide. Consideramos que merecía un espacio extenso, dada la precariedad de información sobre esta etnia y sus castas derivadas, particularmente en aspectos básicos de su emplazamiento en la sociedad, de su participación en la cultura, de sus formas de relación, de sus estructuras familiares y de sus sentimientos de libertad. El negro fue una fuerza suplente ante la extinción masiva del nativo, a quien llegó a superar numéricamente y con sus descendientes mulatos, en los quehaceres corrientes y en su posición en la sociedad. Llegó en cargamentos que se distribuyeron legal o encubiertamente para llenar las urgencias de mano de obra: minas, haciendas, transporte y servicios, sitios en los cuales el contacto forzado o buscado sirvió a la miscegenación y por medio de ella, paulatinamente se fue apoderando de espacios ocupacionales que la economía y la política demandaban.

El negro portó desde su llegada una fuerte carga cultural que lo ubicó en el escenario poblacional y definió su *status*. La serie de valores de la cultura esclavista, situaron al amo y al esclavo en polos opuestos, pero complementarios que la miscegenación fue acercando. Se hizo indispensable para entenderlo, colocarlo en los vericuetos de la sociedad, que estuvo determinada por las condiciones legales que crearon una profunda brecha entre blancos y negros. Todo el intento se dirigió a la permanencia y conservación entre los dos, de la distancia cultural y social respaldada por la estructura institucional, que cerraba los canales de acercamiento y frenaba el ascenso del negro a las esferas del dueño y de su etnia. Cada quien se desenvolvió en este período en círculos diferentes, tanto en la economía como en la justicia, la educación y en la misma religión. El juego de valores de cada quien trascendió en los patrones externos de prestigio, en la cobertura de las necesidades básicas, dieta, vestuario, atención de la salud y la recreación.

El esfuerzo de la sociedad y de la cultura coloniales por mantener tajantemente separadas las dos etnias se fue quebrando, con la mezcla entre las dos, que se vivió a espaldas de la norma. Atracción o urgencia sexual y ante todo el poder, definieron el mulataje, que en matices sucesivos fue acercando los unos a los otros, y con el "blanqueamiento" racial se fue insinuando el social, que difumó los límites tajantes del comienzo y a espaldas de la cultura. Gracias a la miscegenación creciente, se borraron paso a paso las fronteras.

El negro no había nacido para esclavo como lo definen los juicios culturales de la época. Toda su odisea vital fue una lucha constante por ser libre. A perfilar este empeño se dedica gran parte del análisis. Suicidios, abortos voluntarios, masacres colectivas, muertes al amo, fugas individuales, cimarroneras, insurrecciones y asonadas demuestran esta voluntad en forma agresiva. En otra, se encuentra este anhelo libertario en su autoliberación a fuerza de trabajo, y se describe en la coartación sexual y en la legal, conquistada por

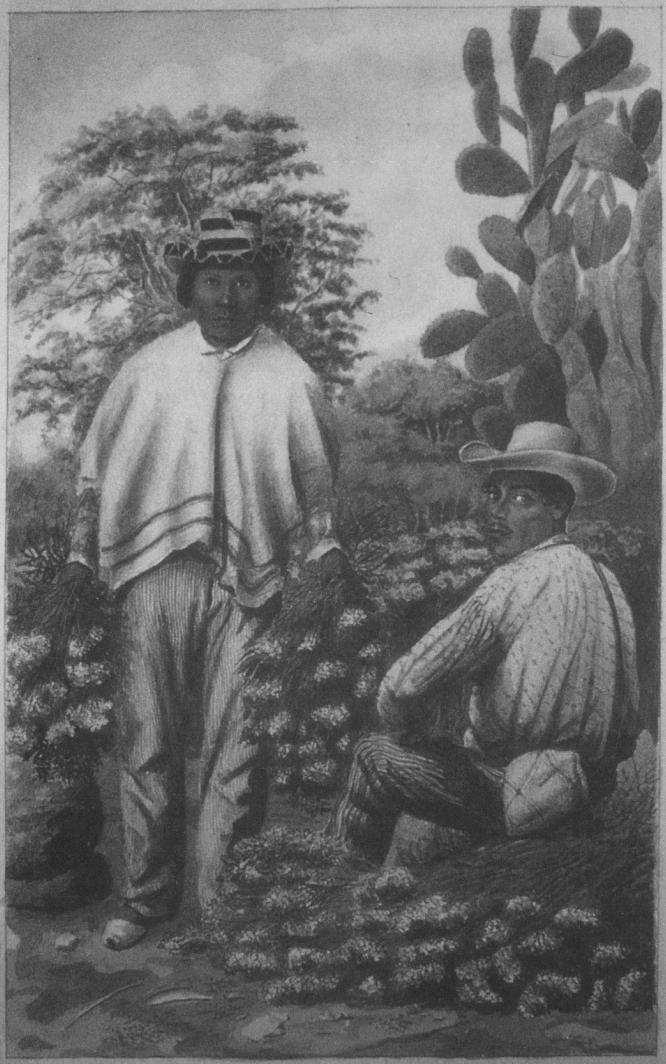
servicios o generosamente otorgada, pero también hallamos el fraude del dueño o de sus herederos o la oposición abierta o soterrada de las autoridades. Igualmente se expresó en su lucha denodada por el logro económico, que consiguió en el ámbito antioqueño conquistar a la blanca pobre, necesitada de su apoyo y mezclarse normativamente con ella rompiendo la segregación racial que lo encadenaba. Hallamos que su resistencia pasiva y su lucha abierta, ablandaron el ánimo esclavista del blanco hasta ver que el poder de los negros casi puso en jaque a los dueños y los forzó a cambios substanciales en su posición de dominio.

Fue la familia la que rompió el andamiaje jerárquico colonial. Por esto se hizo indispensable describir como unidades, la española, las variantes indias y plantear la situación familiar del esclavo en su condición de tal. Ninguna de las tres sobrevivió separadamente, ninguna de las tres formó un patrón único porque se mezclaron a instancias de circunstancias particulares de cada región o unidad poblacional o individuo, para ofrecer una gama de modalidades tan complejas en sus tipologías como las que estamos presenciando hoy. Fue mediante el entretejido de estructuras normativas y fuera del patrón legal, como se cumplió el proceso de miscegenación, hasta el punto de ser casi imposible encontrar troncos familiares exentos de la presencia coexistente de las dos tipologías.

Gracias a este polimorfismo familiar se dio el blanqueamiento sociorracial. El negro conquistó el fenotipo español a fuerza de cruces fuera del matrimonio. El ansia de libertad, el sometimiento y las recíprocas atracciones formaron constelaciones poligínicas en torno del hombre blanco. Pese a las luchas de la corona por mantener las etnias separadas, la familia plural, el concubinato o la poliginia, la relación esporádica, la unión libre, el madresolterismo produjeron la miscegenación y paulatinamente se quebraron las normas que cerraban el paso al avance del mezclado de negro, y penosamente tomó los canales de ascenso hasta hacer olvidar con la conquista económica su origen ilegítimo y borrar los tintes de color de sus ancestros o hacérselos perdonar.

Una observación final. No nos circunscribimos a la sola presentación del material recopilado en archivos y en la bibliografía de segunda mano. Cuando la información lo permitió, tratamos de interpretarla a la luz de los hechos mismos, en contrapunto con la estructura social, económica y política del momento histórico, ciñéndonos estrictamente a las realidades que los hechos dejaban traslucir. De esta manera pudimos entender los juegos de poder, que determinaban los órdenes parciales de relaciones intra e interétnicas y castales, de comunicación personal, de orden legal y de carácter religioso inclusive; órdenes que entraban en abierta contradicción con la presión que sobre ellos ejercía la población numéricamente dominante y de tendencia creciente de *libres de todos colores*, es decir, del pueblo raso, que se percibían y persistían como factor de riesgo para la preservación del modelo de sociedad imperante.

Ocaña.



Cosecheros de anis indios mestizos.



Capítulo I

1

Regiones, colonización y miscegenación

Los datos tomados de censos de población realizados en el siglo XVIII, que constituyen el material básico de este Capítulo, no tienen la intención de confluir en resultados demográficos; se encaminan a obtener una visión del estado de miscegenación de los neogranadinos en los decenios finales de ese siglo, fundamentada en padrones censales y listados parciales de poblaciones de provincias, ciudades, villas, parroquias y pueblos de indios, que si no reproducen la realidad exacta de todas las mezclas con su representatividad en el total, ni resuelven todos los interrogantes que plantea el proceso desde el momento mismo de sus comienzos en la época de la conquista, sí ofrecen una muestra del estado general de la situación al finalizar el siglo, manifiesta en las cuatro expresiones fenotípicas a que quedó reducida la nomenclatura de los grupos étnicos y castales en los registros oficiales: blancos, indios, libres de varios colores (mezclados) y esclavos (negros y mulatos). Se padece la imprecisión en casi todos los documentos, en la nominación de las llamadas castas y con ello se imposibilitan el reconocimiento y el registro de las numerosas variedades resultantes de las mezclas y submezclas de la confluencia de los tres troncos originales.

La información de que dispusimos no cubre tampoco con igual representatividad todas las subregiones en que es posible desagregar los territorios jurisdiccionales de las provincias en que se dividía, para efectos de administración y gobierno, el Nuevo Reino de Granada, no obstante lo cual, algunas de ellas resaltan por su perfil poblacional particularizado.

Las recombinaciones genéticas resultado de la miscegenación, no constituyen *per se* el objetivo de este estudio, pero sí lo son los valores simbólicos adscritos a ellas, traducidos en distinción social para los descendientes de una de las etnias intervinientes y de discriminación y *capitis diminutio* de quienes parcial o totalmente portaban los genes de las otras dos. Es la interrelación de lo racial y lo sociocultural la que nos obliga a reconstruir, en lo posible, la composición cuantitativa de lo que en su época se conoció también como la "calidad" de las personas, es decir, el fenotipo de los individuos, que lo adscribía por origen a alguno de los genotipos existentes y que por sí solo determinaba, más que condicionaba, su posición en la sociedad, su papel y su poder en el sistema de relaciones; y nos anima a intentar el vislumbre de la evolución de las castas, deducible de las cifras,

porque ella se compagina, en cierta manera, con la evolución y el proceso de desenvolvimiento de la sociedad y la cultura.

Este proceso de miscegenación es de trascendencia, porque desde el comienzo trastornó el esquema simple con que parecía iniciarse la conquista (español-indio, conquistador-sojuzgado), al aparecer en el escenario biogenético y en el panorama futuro social, cultural, económico y político, el *mestizo* -resultado de relaciones casi siempre ocasionales entre el blanco y la india- como personaje secundario, despreciable al principio y colateralamente, un poco más tarde el *mulato* y el *zambo*, productos de las relaciones también asimétricas blanco-negro y negro-indio. Se asume que la miscegenación fue en sus inicios en América, la respuesta a meros impulsos que "obligaron" a los machos de la etnia conquistadora a buscar la respuesta a ellos en el apareamiento con las hembras de la conquistada; una circunstancia la hacía por así decirlo, obligante: la ausencia física del complemento femenino isorracial de la primera. En la aventura conquistadora ese impulso se satisfacía, en su expresión elemental, con el respaldo de la fuerza, del poder superior, de la sujeción sexual como corolario de la dominación militar: el derecho del varón conquistador sobre mujeres desprotegidas del poder de sus etnias abatidas. Al paso que la aventura conquistadora se fue transformando en empresa colonizadora y los encuentros sexuales perdieron el carácter de incidentales devaneos de encomenderos y de una grosera y fugaz soldadesca, se transformaron en uniones consensuales de relativa duración; debido a un cambio de actitud en el peninsular en las relaciones con su pareja india, a quien hubo de considerar como complemento necesario, con quien tendría que convivir y hasta compartir. La sedentarización aparejaba un nuevo tipo de relación, en la cual intervendría el *mestizo*. Pero aún bajo estas condiciones se mantendrían las discriminaciones que aseguraban la permanencia del orden jerarquizado de dominación en la nueva sociedad.

Cuando expiraba el siglo XVIII, la presencia de los mezclados era un realidad numérica dominante e irreversible que socavaba los basamentos de la sociedad colonial. De su peso en las distintas provincias del virreinato hablan las cifras disponibles, las cuales enseñan el estado de miscegenación y parte de su proceso; la mayoría de ellas se deben al cumplimiento de órdenes reales que obligaron a detallar el estado poblacional, con distinción de la *casta* o *calidad* de las personas, a partir de los últimos años del séptimo decenio de ese siglo[1]. De ellas nos hemos valido para aventurar nuestras síntesis y reafirmar nuestras hipótesis, siguiendo la distribución geo-administrativa de la Colonia.

1 El 1° de noviembre de 1776, Josef de Gálvez comunicó desde San Lorenzo al virrey de Santa Fe el deseo del rey de conocer "con puntualidad y presteza el número de vasallos y habitantes que tiene en todos sus bastos dominios de América y Filipinas", para lo cual las autoridades debían levantar "exactos Padrones con la devida distinción de estados, clases y castas... repitiéndolos cada año..." (AGN, Milicias y Marina, t. 14, f. 138).

En la provincia de Popayán

El análisis de las mezclas de la población de esta extensa provincia, se fundamenta en los padrones censales de 1779, 1780, 1788 y 1797[2], cuyos resúmenes, reordenados por nosotros con el criterio aproximado de regiones geográficas, aparece en la Tabla 1.1. En relación con estos censos es necesario aclarar que el total de la población registrado en 1780 es inferior al del año anterior, lo cual sugiere un subregistro si se acepta como cierta la población de 1779. La presuposición de sobreregistro en el censo de 1779 no parece posible de justificar, si se da por válida para su caso particular y valedera para los demás censos, la nota de Diego Antonio Nieto al padrón del año de 1797:

> *Que el presente Estado se ha hecho con poca exactitud por la mucha dispersión de los vecindarios: Porque a los encargados del por menor, que deben impender considerable trabajo no hay arbitrios para gratificarlos. Y porque aún entre las gentes menos rústicas se cree que el empadronamiento es dirigido a imponer alguna capitación y muchos ocultan cuanto pueden el número de almas que hay en sus casas: pues según el cómputo formado por noticias y vista en varios pueblos de la concurrencia a algunas públicas funciones, se considera que tendrá esta provincia un 8% más de almas de las que se expresan* (en Tovar *et alt.*, 1994: 319-324).

De acuerdo con esta nota, podría pensarse que todos los padrones censales registran una población inferior a la real, con una disminución mayor en el censo de 1780, sobre el cual hay que agregar que, como el de 1779, no incluye la población de la provinca de Barbacoas, la cual tenía una participación cuantitativamente significativa en el conjunto poblacional de la gobernación de Popayán.

Los registros que dan la sensación de mayor congruencia son los de los esclavos, los cuales, con excepción del censo de 1780, muestran un crecimiento moderado entre 1779 y 1797 de 1.3% en promedio anual. La evolución demográfica de los indios no es consistente, puesto que se ve decrecer entre 1779 y 1788, en promedio anual de 1.73%, para saltar al ritmo de crecimiento de 4.08% anual entre 1788 y 1797; en contradicción con la tendencia a la disminución de la población india en diferenes provincias del virreinato, como lo mostraremos en el Capítulo "La miscegenación de los indios". Es extraña esta falla en la enumeración de los indios, siendo así que los curas mantenían actualizados los registros poblacionales (matrimonios, nacimientos, bautizos, ausencias), en los *pueblos* que regían; que pocos de esos pueblos carecían de sacerdote propio y cuando ello ocurría quedaban al cuidado del de otro pueblo cercano, o la vacancia se solucionaba en corto tiempo.

---

2 El padón de 1779 fue consultado en el AGN, Fondo Enrique Ortega Ricaurte, caja 38, documento 23; el de 1780, también en el AGN, Censos, Varios Departamentos, tomo 6 folio 361; el de 1788 en el AGN, Censos, Fondo Enrique Ortega Ricaurte, caja 37; el de 1797, en Tovar *et al.*, 1994: 319-324.

Contablemente, el aumento de la población india está justificado por Popayán, ciudad que vuelve a figurar en 1797 con un registro de ellos comparable a los de 1779 y 1780, mientras desaparece prácticamente en el censo de 1788; además, con la inclusión de la provincia de Páez en el padrón; las dos inclusiones suman 8119 indios y el crecimiento intercensal es de 8595, lo cual indicaría subregistros de indios en los censos anteriores a 1797.

Clasificación de la población

Dada la índole de nuestro estudio, el factor de análisis es el racial y la metodología es simple: agrupar genotipos o *castas*, como se llamaron en su época, a partir de los tres grupos originarios (blanco, indio y negro), anotando la permanencia en una de las "razas" y el efecto de la miscegenación, o sea el cruce entre personas de diferente tronco original y/o de los descendientes de éstas con las de troncos originales, o con los ya mezclados.

En su totalidad, la población de la gobernación de Popayán se caracteriza por la repartición castal en proporciones casi equiparables, entre las cuatro denominaciones que traen los padrones para diferenciar a los individuos de acuerdo con la "calidad" de su "sangre", es decir, de su fenotipo. Pese a las divergencias entre los padrones, esas proporciones guardan cierta regularidad en todos los censos, como se puede ver en la Tabla 1.2.

Pocas dudas quedan de la realidad de la "calidad" de los indios y esclavos. De los primeros, por su reducción a pueblos y el control de registro durante su ciclo vital, por parte de los curas; de los segundos, por su condición de tales, que se confundía con su origen negro o negroide (pardos, mulatos). Las dudas surgen en cuanto a blancos y libres de varios colores, porque la clasificación de los individuos en una u otra casta pudo estar sujeta a sesgos de criterio sociocultural de los empadronadores o de los censados mismos. La miscegenación de la población neogranadina, que se verá a todo lo largo de este estudio, estaba estrechamente correlacionada con la estructura social asimétrica rígida y por una cultura segmentada, que privilegiaba a los miembros de la casta blanca señorial dominante, a la cual aspiraban a pertenecer los de las castas mezcladas; aspiración que guardaba alguna relación de intensidad con la *proporción* que de esa *sangre* tuvieran en sus venas.

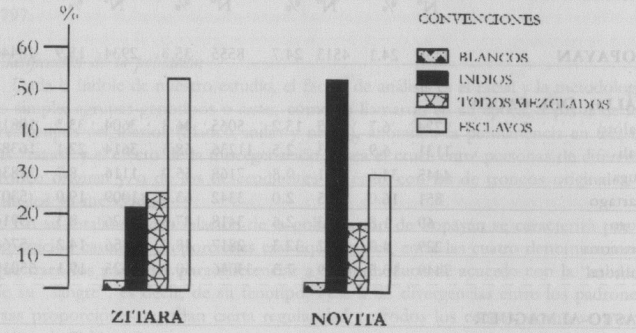
En el período cubierto por los censos, resumidos en la Tabla 1.2, la tendencia al crecimiento relativo de la población mezclada (libres de varios colores) es clara. Las oscilaciones de la blanca dejan entrever el mayor o menor rigor de los empadronadores en la apreciación del fenotipo de cada individuo, o para aceptar o no la autocalificación. La miscegenación no había alcanzado la proporción ni el ritmo que tenía en otras provincias (v. infra), pero su dinamismo se expresa en el incremento porcentual en el período, superior al 3%, sin contar con otra realidad, la de los esclavos, que eran mezclados (mulatos, zambos, etc.), en porcentajes significativos.

Tabla 1.1
Distribución castal de la población de la provincia de Popayán, por regiones geoculturales, Censo 1797

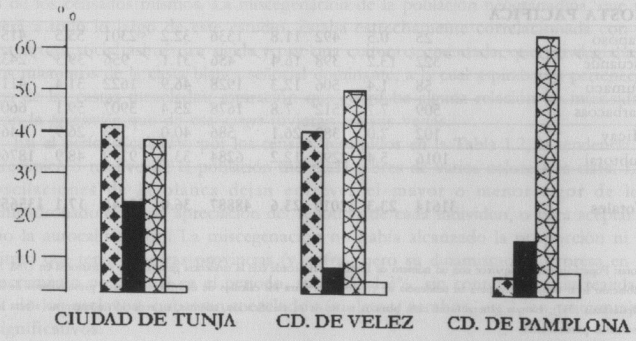
Subregiones	Blancos		Indios		Libres		Esclav.		Total
	N°	%	N°	%	N°	%	N°	%	
POPAYAN	4438	24.1	4513	24.7	8555	35.3	2934	15.9	18440
VALLE DEL CAUCA									
Caloto	724	6.7	1425	13.2	5065	46.8	3604	33.3	10818
Cali	1131	6.9	403	2.5	11236	68.5	3614	22.1	16384
Buga	4445	34.6	101	0.8	7168	55.9	1116	8.7	12830
Cartago	851	16.0	105	2.0	3342	63.0	1009	19.0	5307
Toro	69	1.8	103	2.6	3418	87.3	326	8.3	3916
Anserma	229	4.0	1862	32.3	2817	48.9	856	14.2	5764
Subtotal	7449	13.5	3999	7.3	33046	60.1	10525	19.1	55019
PASTO-ALMAGUER									
Pasto	6120	49.4	4719	38.1	1141	11.6	113	0.9	12393
Los Pastos	8021	44.7	9328	52.2	559	3.1	0	0	17962
Almaguer	4441	49.7	3501	39.3	761	8.5	224	2.5	8927
Subtotal	18582	47.3	17602	44.8	2761	7.0	339	0.9	39282
PAEZ	129	3.1	3606	87.2	231	5.6	170	4.1	4136
COSTA PACIFICA									
Raposo	25	0.5	492	11.8	1336	32.2	2301	55.5	4151
Iscuandé	322	13.2	398	16.4	456	31.1	956	39.3	2432
Tumaco	58	1.4	506	12.3	1928	46.9	1622	31.4	4114
Barbacoas	509	7.7	512	7.8	1678	25.4	3907	59.1	6606
Micay	102	7.0	382	26.1	586	40.0	393	26.9	1465
Subtotal	1016	5.4	2290	12.2	6284	33.5	9179	48.9	18769
Totales	**31614**	**23.3**	**32010**	**23.6**	**48887**	**36.0**	**23145**	**17.1**	**135656**

Notas: Popayáriudad, reaparece con un número de blancos más acorde con la tendencia general, que se trastorna en 1788. Su población notaambién recupera su tendencia de crecimiento. Para los cálculos de distribución castal prescindimos de los eclesiásticos (5); aunque generalmente eran blancos no se da su clasificación, además, su reducido número no afecta los resultados pomtuales.

Distribución etno-castal provincia del Chocó 1780



Diferencias regionales ca. 1780



Repartición castal regional
Gobernación de Popayán, 1776

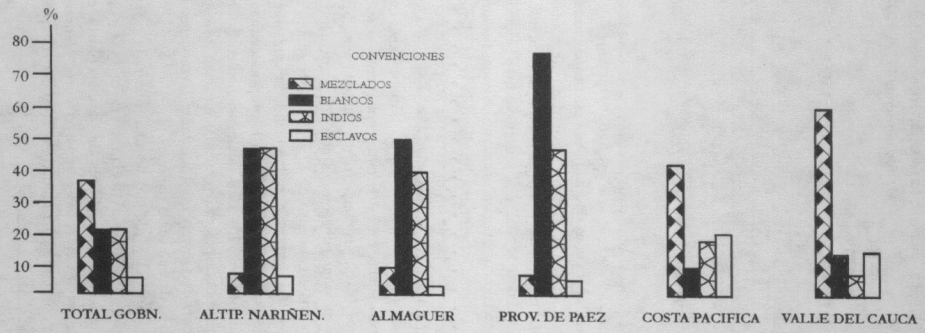


Tabla 1.2
Repartición castal de la población de la Provincia
de Popayán, entre 1779 y 1797

Censos	1779		1780		1788		1797	
Castas	N°	%	N°	%	N°	%	N°	%
Blancos	20556	20.6	25016	25.5	26526	24.6	31614	23.3
Indios	27764	27.8	25338	25.9	23415	21.7	32010	23.6
L.V.C.[3]	32773	32.8	29713	30.3	37639	34.9	48887	36.0
Esclavos	18761	18.6	17925	18.3	20314	18.8	23145	17.1
Totales	**99856**		**97992**		**107894**		**135646**	

No obstante el aumento progresivo de los libres de varios colores, los porcentajes intercastales de la provincia no mantienen esa proporcionalidad en las ciudades y provincias que abarcaba la jurisdicción, vistas separadamente. Cada una de estas jurisdicciones tiene un perfil castal propio, delineado por la mayor o menor representatividad de una u otra casta, sin embargo de lo cual se observan ciertos grados de semejanza entre jurisdicciones que, total o parcialmente, tienen su asiento en zonas fisiográficas unificadas por condiciones de topografía, clima y temperatura. Pero la coincidencia de comportamiento racial y fisiografía no es prueba de un determinismo geográfico como inductor del fenómeno, hay la concurrencia en él de otros factores estimuladores que se incorporarán al tratar las subregiones en forma separada. La proporcionalidad castal sugiere el agrupamiento de ciudades y provincias en estos cinco subgrupos o subregiones: Ciudad de Popayán, Valle del Cauca, Nariño-Almaguer, Provincia de Páez y Minera del Pacífico. Las localidades de cada una de estas subregiones con sus particularidades castales se muestran en la Tabla 1.1, basada en el censo de 1797, a nuestro juicio el más confiable.

Cada subregión destaca su individualidad expresada en el predominio de una casta. La Ciudad de Popayán se tipifica por la preponderancia de libres de varios colores, que superaban en más del 11% a los que le seguían en categoría (blancos); blancos e indios alcanzaban proporciones muy cercanas entre sí; los esclavos ocupaban el último lugar con un porcentaje relativamente importante. La miscegenación no alcanza las proporciones elevadas que se dan en otras regiones.

La subregión del Valle del Cauca, integrada por las ciudades de Caloto, Cali, Buga, Cartago, Toro y Anserma; era la más representativa del proceso de miscegenación racial. Los libres de varios colores conformaban el 60% del total poblacional; cerca del 35% se repartía entre blancos y esclavos, y los indios solo participaban con el 7%. La ciudad de Toro era la expresión máxima de miscegenación

3 L.V.C: libres de varios colores.

en la subregión y en la provincia de Popayán con un 87%. Las ciudades de Caloto (extremo sur) y Anserma (extremo septentrional), se diferenciaban por la presencia de indios, del resto de la subregión.

La subregión Nariño-Almaguer, conformada por la jurisdicción de la ciudad de Almaguer al norte, la de Pasto en el centro y la provincia de Los Pastos al sur -las dos últimas en el altiplano nariñense-; repartía el 92% de su población entre blancos e indios, en proporciones casi iguales, con participación muy escasa de libres de varios colores y una insignificante de esclavos (0.9%). Es una subregión casi excepcional en toda la Nueva Granada por la división tan tajante entre los dos troncos originales. La alta cifra de blancos (45 a 50%), resulta también excepcional, lo que haría pensar que cada casta permanecía sexualmente enclaustrada en sí misma, en una separación estricta que podría corresponder al ideal de la Corona de mantener "puros" a los indios, o al de muchos blancos que juzgaban perjudicial la mezcla de su tronco racial con el del indio. En el Capítulo siguiente, "La miscegenación de los indios", nos referimos con más detalle a esta situación.

La provincia de Páez era una subregión manifiestamente india. Los naturales ofrecieron resistencia continuada y la región no presentaba atractivo desde el punto de vista de la economía, pues no había yacimientos auríferos que despertaran la codicia de los colonizadores; igualmente la topografía, las condiciones del suelo, no se prestaban para una explotación productiva de alto rendimiento. Los indios mantuvieron una relativa independencia y tal como lo comprueban las cifras, poco se mezclaron con los hispánicos.

El área minera del Pacífico, que incluía Tumaco, Iscuandé y Barbacoas y las provincias de Raposo y Micay, se caracterizaba por una composición castal también única en la Nueva Granada en ese momento[4]: amplia mayoría de esclavos, que se acerca a la mitad de la población, con dos de sus subjurisdicciones conformadas en más del 50% por ellos, Barbacoas (59%) y Raposo (55%). Las empresas mineras se explotaron finalmente con sola mano de obra esclava (si se exceptúan los mazamorreros libres) y por ello la presencia de blancos se limitaba a algunos capataces o administradores.

Geografía y diversidad castal

Los actuales departamentos de Nariño, Cauca y Valle del Cauca, cubren casi en la totalidad el área de la provincia de Popayán a finales del siglo XVIII. Quedan por incluir, al suroriente la parroquia de Sibundoy "y sus anejos Santiago, Putumayo y Aposento"; Sucumbíos también parroquia, con su "anejo Aguarico" y Mocoa que "tiene una [parroquia] a dos nuevos poblados, donde se halla reunido bastante número de indios, algunos libres y esclavos que han solicitado su rescate. La situación de estas poblaciones es inmediata al río Putumayo"[5].

4 La otra excepción fue la provincia de Nóvita, en la gobernación del Chocó.

5 "Relación que manifiesta por menor el nombre y número en los pueblos y sitios comprendidos en cada partido de los 16 que componen la Provincia y Gobierno de Popayán" (5 de diciembre de 1797), en Tovar *et al.*, 1994: 334.

Al norte queda excluida Anserma Vieja, de cuya jurisdicción dependían los pueblos de Guática y Quinchía "que todos son indios con pocos libres avecindados en ellos. Tachiquía y Cañamomo, así mismo pueblos de indios" y en cuyas inmediaciones "se halla situado el Real de Minas que de compañía trabajan varios individuos de Popayán"; y Sevilla "un desordenado vecindario", en cuya "contigüedad se delinea un plan para formar la población de indios y libres comprendidos en la parroquia de la Vega de Supía"(en Tovar *et alt.*, 1994: 334). Geográficamente, una de las subregiones está ubicada en la región natural de la Costa del Pacífico, las cuatro restantes lo están en la región Andina. La porción mencionada no incluida al suroriente de la gobernación, pertenece a la región Amazónica.

Un cálculo aproximado sitúa un poco más del 80% de la población de la provincia de Popayán en la zona Andina, el 15% en la Llanura del Pacífico y probablemente entre el 2 y el 5% en la Amazonía. Expresado en términos de geografía vertical, buena parte de la población (53% aproximadamente) ocupaba el piso térmico templado (1000 a 2000 m.s.n.m.), 32% el frío (2000 a 3000 m.s.n.m.) y el 47% el piso térmico cálido (0 a 1000 m.s.n.m.); con la mayoría bordeando los límites del piso térmico templado. Las regiones bajas, cálidas y húmedas de la costa pacífica y de la Amazonía albergaban algo así como el 15% de la población asentada en el piso térmico cálido. Si se comparan las localizaciones de los asentamientos humanos en el período de estudio y el panorama de la distribución de los poblamientos hoy, se encuentran líneas de comportamiento muy similares, lo que permite decir que la diferencia se determina más por las densidades humanas que por localizaciones espaciales.

La distribución geográfica castal de finales del siglo XVIII es expresión de procesos de larga duración, iniciados inmediatamente o poco después de la penetración de los hispanos en tierras de la provincia, con modalidades peculiares de relación entre varios factores, de los cuales conviene desglosar tres: uno sociopolítico, que comprende los sistemas de relación de las tribus nativas con los invasores; otro geoeconómico, relacionado con el potencial de recursos naturales, el aprovechamiento del recurso humano indígena en beneficio del conquistador y la capacidad de inversión; y un tercero, ecológico, de favorabilidad o adversidad del medio natural, *vis a vis* los recursos y expectativas culturales del conquistador.

En muchos casos la ubicación de los indígenas condicionó el asentamiento de las poblaciones que crecieron después de la conquista, durante el proceso de colonización, por las razones que se acaban de anotar, pese a la resistencia de los indios y aun a su desaparición. Se trataba de ambientes ya transformados por los indios, que ofrecían condiciones de favorabilidad para la vida humana, aprovechados por los invasores.

En la Ciudad de Popayán

La presencia de aluviones ricos en oro sirvió de estímulo, conjuntamente con "una densa población indígena hábil en minería", para la escogencia del valle de

Popayán como sitio de un importante asentamiento español "... a pesar de la dificultad para obtener alimento y otros suministros". Pero hacia 1544, debido a las rebeliones indias "los españoles ya estaban introduciendo esclavos negros como trabajadores mineros". Estos depósitos auríferos correspondían a varios afluentes del curso superior del río Cauca, tales como el Teta, el Jelima y el Ovejas. El asentamiento de la ciudad de Popayán estaba distante varias decenas de kilómetros de ellos, en el peniplano que lleva su mismo nombre, de condiciones climáticas y topográficas más apetecibles. Al sur del peniplano, otros yacimientos auríferos, en la cuenca del Patía, en sus afluentes orientales Quilcasé, Esmita y Guachicono, complementaban las explotaciones de los payaneses (West, 1952: 11-13).

A finales del siglo XVIII, la población india de la jurisdicción de Popayán se situaba en los pueblos de Santa Bárbara, Puelenje, Jurumito, Totoró, Polindara, Nobirao, Calibío, Guambía, Paniquitá, Tunía, Cajibío, Piagua, Zarzal, Chapa, Alto del Rey, Pandiguando y Timbío, parte de la cual servía como mano de obra en las haciendas que circundaban la ciudad de Popayán. Zamira Díaz de Zuluaga, en referencia a los indios que trabajaron en las tierras de la familia Mosquera, asume "... que la mayoría de esos indígenas eran trabajadores temporales, estacionales", que procedían de lugares tales como Buyla, Lame, Tálaga, Yegiña (de la provincia de Páez), Timbío, Polindara, Totoró, etc. y concluye que "... la fuerza de trabajo mayoritaria en el altiplano de Popayán era la indígena y la mestiza, quedando la esclava para las haciendas de la región plana y los sectores mineros..." (Diaz de Zuluaga, 1983: 40-44). Sustenta las deducciones respecto a la diferenciación regional de la fuerza de trabajo, en la disponibilidad y bajo costo del trabajo indígena en la circunscripción.

En Nariño-Almaguer

El factor sociopolítico fue decisivo para que en la provincia de Popayán se presentaran las dos posiciones extremas de relación. Nos referimos al sometimiento "pasivo" de los indios a los invasores, los cuales quedaron sujetos en condición servil, primero bajo el régimen de la encomienda, luego con la reducción a pueblos, sin que el cruce genético entre sometidos e invasores tuviera valor como factor de comunicación e intercambio sociocultural; cada grupo étnico se reproducía internamente, el indio para supervivir -como reserva de fuerza de trabajo al servicio del blanco- y éste para respaldar su poder de dominio y el aprovechamiento del recurso humano indio.

Fue esta, aparentemente, la situación en Pasto y la provincia de los Pastos -las dos subregiones del altiplano nariñense-, en donde la minería, para referirnos al factor recursos naturales, (uno de los mayores incentivos de la colonización), fue poco significativa, circunstancia que explica la ausencia casi total de población esclava negra o negroide (0.4%). Se explotaron minas de veta en Almaguer, al norte del altiplano, siendo una de las más sobresalientes la de la Concepción "... de la cual, durante el último cuarto del

siglo dieciséis, 2000 trabajadores indios y negros extraían anualmente 30000 pesos de oro" (West, 1952: 13-14). Había otras minas de veta no lejos de Almaguer, la población de 224 esclavos que trae el censo de 1797, debió trabajar en algunos de esos establecimientos mineros. Los esclavos sobrantes, a medida que disminuía el potencial de las minas, debieron ser trasladados a otros lugares u ocupaciones. Su proporción en 1797 era apenas del 2.5% y su participación en la miscegenación de la población, si la hubo, debió ser también muy poco significativa, dada la proporcionalidad de libres de varios colores, que apenas llegaba aquel año al 8.5%, presumiblemente mestiza en su gran mayoría.

El ambiente natural frío y de tierras laborables resultó atractivo y benéfico para los colonizadores y la mano de obra indígena; la cual traducida en fuerza de trabajo y productos elaborados, representó en términos económicos casi la totalidad del capital invertido. Por eso, la tendencia que allí podía tomar la miscegenación era hacia la mestización (cruce entre blancos e indios), no al mulataje (cruce de blancos con negros), ni al zambaje (cruce entre negros e indios). La agricultura, conjuntamente con la ganadería introducida por los blancos, fue la actividad económica preponderante, sustentada en la abundancia relativa de mano de obra indígena y se complementaba con la artesanía, que también se nutría de esa fuente laboral.

El mestizaje según las cifras censales fue esquivo; el equilibrio demográfico entre las etnias india y blanca, el sistema de relaciones imperante y la insignificancia del intercambio sexual, debieron influir decisivamente en la estructura social discriminatoria, rígidamente jerarquizada, algunos de cuyos rasgos podían observarse hasta hace algunos años.

La composición de esta población guarda mayor semejanza con la de su vecina del Ecuador, que con cualquier otra región o provincia de la Nueva Granada; es como la frontera septentrional del paisaje poblacional de los Andes Centrales. Para efectos comparativos se trae a referencia la distribución general en la provincia de Quito:

Indios	66.5%	Libres	0.6%
Blancos	22.0%	Esclavos	0.1%

En la provincia de Cuenca se presentaba una situación similar, en el año de 1776 las proporciones de la distribución castal eran:

Indios	65.9%	Libres	1.2%
Blancos	32.4%	Esclavos	0.2%

Quedaba el 0.2% para los eclesiásticos, que bien podrían sumarse a los blancos. En esa provincia se destacan dos situaciones extremas, una en el pueblo de Baños, donde los indios eran el 90.7% del total, y la otra en San Bartolomé, donde eran el 87.8%. La semejanza con Pasto y la provincia de los Pastos está en la falta de miscegenación y en el predominio casi total de blancos e indios.

En el Valle del Cauca

En esta subregión se produjo la extinción de grupos indios como sociedades y culturas, y aun como grupos humanos, se cometió un genocidio; tal el caso de comunidades que ocupaban la suela plana del Valle del Cauca, en donde la proporción de los indios a finales del siglo XVIII era apenas del 1.6%, cálculo que prescinde de la ciudad de Anserma y su jurisdicción, la cual no pertenece en rigor a la suela plana del Valle. En ella tuvo importancia la minería, pues fue la primera productora de oro de la gobernación de Popayán en los comienzos de la colonización y decayó, aunque conservó laboreos operados por esclavos y mazamorreros que estaban presentes a finales del siglo XVIII. Fueron estas, tal vez, las únicas explotaciones auríferas de importancia en esta subregión. Sobre la extinción de los arma, dice Friede:

> *... desapareció, pese al crecido número de componentes, que en la época de la Conquista se calculaba en unos 30000 tributarios (entre 120000 y 150000 [personas]). En 1559, en la provincia de los Arma solo se contaban 4000 tributarios. Apenas transcurrido un cuarto de siglo del dominio español desaparecieron así mismo los belicosos pozos, paucuras y otros. La provincia se pacificó finalmente, pero a costa de una mengua del 60% de su población,* (Friede, 1963a: 89).

De acuerdo con el cuadro que resume el proceso de extinción de los quimbayas (quienes ocupaban lo que fue la jurisdicción de Cartago principalmente), el autor señala la disminución de 15000 indios tributarios en 1539, a 69 en 1628; anotando de paso, cómo esa población se consumió "en menos de los 90 años transcurridos desde su conquista", (Friede, 1963a: 253).

En la evolución demográfica de la suela plana del Valle del Cauca hay dos factores de base, la escasez relativa de mano de obra indígena (por su casi total extinción) y la abundancia de tierras fértiles, los cuales propiciaron, según Colmenares, un verdadero monopolio de las primeras "... por una clase de terratenientes muy caracterizada", posesión que en muchos casos tenía "significado más social que económico", en las primeras décadas del siglo XVII. "Posiblemente todo el Valle (dice el autor), y algunas tierras montañosas de la cordillera Occidental, se repartían entre cien personas..." y "... el acaparamiento de la mano de obra [indígena] explica el acaparamiento de tierras"; una vez agotada esta fuente de disponibilidad laboral, adquirían la tierra quienes podían comprar unos pocos esclavos (Colmenares, 1980: 37-42).

Siguiendo la evolución de la ocupación de la tierra, de acuerdo con Colmenares, "... en el siglo XVII mineros y comerciantes entraron a competir con terratenientes que gozaban de patrimonios inmuebles transmitidos por herencia, con la consecuencia de la fragmentación de los latifundios, que aparentemente se detiene en el siglo XVIII con la apertura de la frontera con el Chocó, época de la cual "... data la formación de verdaderas haciendas...", por adquisición de "... personas que poseían algún capital (mineros y comerciantes) y que representaban un elemento nuevo frente a

la capa social que hasta entonces había monopolizado la tierra". En lo tocante a etnias, es diciente este párrafo:

> *Fueron estas haciendas de trapiche las propiedades que en las últimas décadas del siglo XVII, incorporaron, al lado de la explotación ganadera, fuertes contingentes de mano de obra esclava destinados a ampliar la producción... las explotaciones mineras -en auge en el Chocó y en el resto de la vertiente del Pacífico- no sólo surtían con excedentes de mano de obra esas haciendas sino que presentaban un mercado y una coyuntura formidables para su formación* (Colmenares, 1980:47).

Algunas medidas policivas que compelían "a mestizos y pardos horros a vincularse al servicio de las haciendas", hablan de la insuficiencia de la mano de obra esclava (la indígena ya había desaparecido) en esas haciendas, la cual, en la segunda mitad del siglo XVIII, se alimentaba no de negros bozales (nativos de Africa), sino de los llamados esclavos "criollos", nacidos en las haciendas y en las casas, muchos de los cuales eran mezclados (mulatos, pardos, zambos).

> *Incorporar esclavos a una hacienda, era la forma más evidente de capitalizarla. El número de éstos media la importancia de la propiedad y su valor sobrepasaba casi siempre con creces el del mero inmueble. De otro lado, los esclavos respondían (junto con las tierras, semovientes, trapiches, sembrados de caña, accesorios y aperos de la hacienda), por los gravámenes y las hipotecas, con los que solían respaldarse préstamos del capital disponible en capellanías y obras pías* (Colmenares, 1980: 82).

Por lo demás, los caleños "mostraron siempre avidez por adquirir esclavos... por encima de las necesidades de mano de obra...", como lo demuestra el gran número de "esclavos destinados al servicio doméstico y mantenidos en el área urbana" (Colmenares, 1980: 84-85)[6].

La tendencia en esta región del valle del Cauca, era hacia el mulataje más que hacia el mestizaje o el zambaje. Así lo demuestran los datos censales que se presentan en el aparte correspondiente, la visión de conjunto de la suela plana del Valle se muestra en la Tabla 1.3; por razones ya expuestas, no se incluyen Caloto y Anserma.

Los pocos indios que aún quedaban en el Valle del Cauca padecían en el momento, al igual que muchos otros del virreinato, la presión de los vecinos blancos y libres de varios colores sobre sus tierras. Hacia 1782, por ejemplo, los de Sonso (Buga) se enfrentaban a la pretensión de don Francisco A. de Echandía, de apoderarse de sus tierras (AGN, Colonia, Resguardos, Grupo Antioquia, Cauca y Tolima, ff. 750 y ss.).

6 En un cuadro elaborado por el autor (p.71) se establece la correlación en 25 haciendas (entre 1726 y 1770) del valor de la tierra, el de ganados, esclavos y otros bienes incorporados en ellas. El porcentaje de valor de los esclavos fluctúa entre 60.7%, como tope superior en la hacienda Arroyohondo en 1743; y 4.7%, como extremo inferior, en La Herradura. Este mínimo es excepcional. En las restantes 24 haciendas, el porcentaje menor del valor de los esclavos en relación con la totalidad de la hacienda, es de 23.4%.

Tabla 1.3
Distribución castal de la población en la suela plana del Valle del Cauca

Lugares	Blancos		Indios		Libres v.c.		Esclavos	
	N°	%	N°	%	N°	%	N°	%
Cali	1131	6.9	403	2.5	11236	68.5	3614	22.1
Buga	4445	34.6	101	2.5	7168	55.9	1116	8.7
Cartago	851	16.0	105	0.8	3342	63.0	1009	19.0
Toro	69	1.8	103	2.0	3418	87.3	326	8.3
Total	**6496**	**16.9**	**712**	**2.6**	**25164**	**65.4**	**6065**	**15.8**

En algunas otras partes de la jurisdicción, el estado de la población se puede apreciar en las cifras que vienen a continuación. Del censo de Cali de 1797, se deduce una distribución en el área propiamente urbana, que fija la primacía en los jefes de familia con sangre negra, es decir: pardos, esclavos y negros libres (58.8%), a quienes siguen los mestizos con 18.2%, blancos y nobles con 9.9% y montañeses con 9.8%, en tanto los indios cuentan sólo con el 0.4%. Hay 3% de inclasificados (Castro, 1991).

Los registros censales de principios del siglo XIX, se diferencian notoriamente de los del noveno decenio del XVIII, en la proporción de los mezclados en el conjunto poblacional de la ciudad de Cali y en otros sitios de su jurisdicción. La Tabla 1.4 enseña la composición castal de cuatro de los barrios de Cali en los años de 1806 y 1807.

Para presentar el dato de agrupaciones castales se incluyen como *blancos* a los registrados en el padrón como nobles y blancos; en *negroides* a los señalados como pardos, mulatos, negros libres y esclavos, y en el de *indioides* a mestizos, montañeses e indios. No se individualizan indios y negros, porque los primeros eran apenas doce, de modo que su representatividad era insignificante; los segundos ofrecen la dificultad de que entre los esclavos había mulatos y pardos en proporciones desconocidas. El resultado fue:

Blancos	1060	16.7%
Negroides	3760	59.2%
Indioides	1531	24.1%

La población mezclada, algo más del 80%, se nutría mayoritariamente de la descendencia de las uniones con y entre los negroides; el número de pardos crecía más, porque los descendientes de cualquier pareja en la cual figurara un negroide, se clasificaban automáticamente como pardos o en todo caso en el grupo negroide. Los mestizos no

engendraban mestizos sino uniéndose con blancos o mestizos; al hacerlo con alguien que tuviera "sangre" negra, engendraban pardos. La razón era sociocultural: la sangre negra era la discriminada social y legalmente, sin importar el "monto" o la proporción de ella en el individuo.

También en las áreas rurales de la jurisdicción de Cali, la población negroide era mayoritaria a principios del siglo XIX. En censos de 1806 y 1808, Yunde, dependiente de la ciudad de Cali tenía su población repartida castalmente como se aprecia en la Tabla 1.5.

Tabla 1.4
Repartición castal de la población de los barrios La Merced (1807), San Nicolás, Santa Rosa (1806) y San Agustín (1807), en la ciudad de Cali

	La Merced		San Nicolás		Santa Rosa		San Agustín	
	N°	%	N°	%	N°	%	N°	%
Nobles	203	15.2	41	2.2	105	5.8	74	5.4
Blancos	287	21.5	23	1.3	21	1.2	306	22.3
Subtotal	490	36.7	64	3.5	126	7.0	380	27.7
Pardos	223	16.7	564	30.6	678	37.6	784	57.1
Negr.lib.	33	2.5	149	8.0	34	1.9	35	2.6
Mulatos	55	4.1	0	0.0	0	0.0	0	0.0
Esclavos	531	39.9	279	11.9	302	16.8	153	11.1
Subtotal	842	63.2	932	50.5	1014	56.3	972	70.8
Mestizos	2	0.1	169	9.2	6	0.3	14	1.0
Montañes	0	0.0	673	36.6	656	36.4	0	0.0
Indios	0	0.0	4	0.2	1	0.0	7	0.5
Subtotal	2	0.1	846	46.0	663	36.7	21	1.5
Total	**1334**		**1842**		**1803**		**1373**	

El censo de 1808 debió cubrir apenas parte de los sitios que figuran en 1806, no de otra manera se explicaría la diferencia numérica entre uno y otro.

Tabla 1.5
Repartición castal de la población de Yunde

	Censo de 1806[7]		Censo de 1808	
	N°	%	N°	%
Nobles	103	9.7	33	6.9
Blancos	4	0.4	37	12.0
Pardos	321	30.1	3116	5.3
Negros libres	93	8.7	0	0
Esclavos	476	44.7	75	15.8
Montañeses	24	2.2	-	-
Mestizos	45	4.2	-	-
Totales	**1066**		**476**	

Los cuadros y resúmenes censales que vienen a continuación, tomados de las mismas fuentes señaladas para el anterior, completan la visión de la jurisdicción de Cali a principios del siglo XIX. Los pardos figuran en 1808 como "mulatos libres". Parece que los "montañeses" se clasificaron como blancos en 1808. Quintero es el único lugar de las jurisdicciones de Cali, donde los pardos o mulatos, negros libres y esclavos están en minoría frente a blancos y montañeses. En 1806 los primeros copan el 36.3% y en 1809, el 47.7%. La situación de las demás localidades dependientes de Cali, aparecen con estas cifras:

Tabla 1.6
Repartición castal de la población de Quintero

	Censo 1806		Censo1808	
	N°	%	N°	%
Blancos	130	12.1	610	53.3
Montañeses	554	51.7		
Pardos	268	24.9	395	34.5
Negros libres	13	1.2		
Esclavos	110	10.2	139	12.2
Total	**1075**		**1144**	

7 Los censos de 1806 fueron tomados directamente por nosotros del Libro Capitular 35 del Archivo Municipal de Cali; los de 1808 de Cespedesia, 1983, suplemento, No. 4 (45-46): 513.

La situación de las demás localidades dependientes de Cali, ofrece estas cifras:

	Censo 1806		Censo1808	
	N°	%	N°	%
Nobles	153	22.5	151	22.1
Blancos	182	26.8	141	20.6
Indios	3	0.4	8	1.2
Pardos	229	33.8	275	40.2
Negros libres	10	1.5	15	2.2
Esclavos	102	15.0	94	13.7
Totales	**679**		**684**	

Roldanillo

	Censo 1806		Censo 1808	
	N°	%	N°	%
Nobles	18.	4.2		
Blancos	158	36.8	1033	42.3
Mulatos	231	36.8		
Negros	1	0.2	1129	46.2
Mestizos	5	1.2		
Esclavos			188	7.7
Indios			92	3.8
Sin información	16			
Totales	**429**		**2442**	

Vijes

	Censo 1808	
	No	%
Nobles	2	0.2
Mestizos	243	21.6
Montañeses	59	5.2
Indios	182	16.1
Mulatos	226	20.2
Esclavos	413	36.7
Totales	**1125**	

Yotoco

	Censo 1808	
	N°	%
Nobles	3	1.0
Mestizos	87	21.4
Indios	2	0.7
Mulatos	59	51.0
Negros libres	42	13.9
Esclavos	14	4.6
Totales	**207**	

El Salado

	Censo 1808	
	N°	%
Nobles	51	11.7
Blancos	61	14.0
Pardos	151	34.5
Negros libres	16	3.6
Esclavos	158	36.2
Totales	**437**	

La jurisdicción de Toro, en la vertiente occidental del río Cauca, limítrofe con la de Anserma, era en su mayor parte tierra de vertientes de la cordillera Occidental y demográficamente la de menor representatividad en la subregión, ya que sólo contenía el 7% de la población total Además de la ciudad de Toro -la cual tenía entre 900 y 1000 habitantes-, había tres sitios más y un pueblo de indios con algunos vecinos. La repartición de esa población por castas, era

Sitios	Blancos	Pardos	Mestizos	Indios
Toro	16	824	60	-
Hatillo	-	47	3	-
Hato de Lemos	-	592	8	-
Villa de Cajamarca	-	60	3	139
Bujio	-	205	20	
Totales	**16**	**1728**	**94**	**139**
	0.8%	**87.4%**	**7%**	**4.8%**

La ciudad de Anserma, en el extremo septentrional de la subregión del Valle del Cauca ocupaba una franja estrecha en el cañón profundo del río Cauca, de relieve quebrado, con muy escasas superficies planas, pero como ya se dijo, rica en yacimientos mineros. En 1771 aún tenía varios pueblos de indios: Supía, San Lorenzo, Cañamomo, La Montaña, Quinchía, Guática y Tachiquía, lo cual explica la alta proporción de esta etnia en el conjunto de su jurisdicción (32.3%). La composición castal de Anserma, su cabecera, se aprecia en estas cifras:

Blancos	230	23.8%	Mulatos	220	22.7%
Mestizos	280	28.9%	Esclavos	230	23.8%

Los porcentajes delatan un estado de miscegenación equilibrada de blancos con indios (mestizos) y blancos con negros (mulatos). Otro aspecto interesante de su desenvolvimiento, es cómo se habían constituido comunidades que étnicamente seguían una línea: los indios de Cañamomo y San Lorenzo, que permanecían puros (solamente había un Cañamomo casado con una mulata). La población total de los dos pueblos era de 205 personas. El real de minas de Quiebralomo, por su parte, era un enclave negroide, como lo deja ver esta distribución de su población de 821 habitantes:

Blancos	9	1.1%	Pardos	710	86.5%
Indios	2	0.2%	Negros libres	1	0.1%
Mestizos	43	5.2%	Zambos	13	1.6%
Sin clasificar	32	3.9%	Esclavos	19	1.3%

A lo anterior, se agrega el hecho de que en el mismo año las uniones maritales entre pardo y parda, eran el 67.6%; las de pardo(a) y mestiza(o), el 17.1%; las de pardo(a) y blanca(o) el 2.9%; y las de pardo(a) e india(o) el 0.9%. Lo cual se traduce en que las uniones en las que participaba la sangre negra alcanzaban el 88.5%.

En la zona minera del Pacífico

Los yacimientos mineros del área de Barbacoas y de la estrecha llanura al sur de Buenaventura, sólo comenzaron a explotarse a principios del siglo XVII según West (1952: 16); pero la oposición de los indios *barbacoas* frenó su aprovechamiento en grande hasta el último cuarto del siglo. En 1684 numerosas cuadrillas de indios y negros explotaban 28 yacimientos a lo largo de los ríos Telembí, Maguí, Telpi, Huelgambí y Tembi y se trabajaban también las arenas del Dagua, el Anchicayá, el Raposo, el Timbiquí, el Micay y el Naya. Como centros de los distintos establecimientos se fundaron los asentamientos porteños de Iscuandé, Puerto Isla del Golfo, Tumaco, y Barbacoas en el interior.

Estas explotaciones trabajadas con mano de obra esclava, permiten suponer que en toda la subregión predominaban las miscegenaciones de base negra. El predominio de la población negroide registrada en el censo de 1797, aparece también en otro

documento de época posterior[8], en el cual figuran los vecindarios del Pueblo de la Cruz, Juntas, Anchicayá, Yurumanguí, Cajambre, Raposo y Calima. El documento registra una población negra y mulata que alcanzaba el 97.3%, una india con el 2% y una blanca con el 0.7% de un total para toda la provincia de 3074.

El estudio pormenorizado de la provincia del Raposo, ya en época republicana, siglo XIX, hace pensar que hacia finales del siglo anterior, la población mulata y negra, no esclava, habitaba en los poblados o aldeas, y los esclavos, que no eran en su totalidad negros, permanecían en las minas, en las cuales figuraban además no esclavos, inclusive algunos blancos. Por ejemplo, en la mina de Llano Debajo de propiedad del señor Manuel José Camacho, había 38 esclavos entre hombres, mujeres y niños y 215 libres, incluyendo igualmente mujeres y niños. Su distribución castal era:

Negros	83	32.8%
Pardos	169	66.8%
Indios	1	0.4%

En la mina de Nuestra Señora de la Concepción de los señores Valencia, avaluada en 30000 pesos, había 201 esclavos y 16 libres, entre ellos siete blancos. De toda esta población, 97.6% eran negroides y 68 personas eran menores de 12 años.

En otras nueve minas, los negros copaban las nueve décimas partes de la población, seguidos de los pardos. Esas minas eran San José, Santa Rita, San Joaquín, Naya, Barco, Calvario, Río de Ordóñez, del Guapi y Caracolí (ver Tabla 1.7).

Tabla 1.7

Distribución de la población en nueve minas de Raposo

Esclavos	Negros	Pardos	Subtotal Libres	Blancos	Indios Negroides	Totales
183	30	3	216	1	0	213
70	39	0	109	1	0	109
36	2	0	38	0	0	38
408	201	87	696	0	49	609
193	9	2	2	0	0	202
59	0	0	0	0	0	59
60	0	0	0	0	0	60
43	0	0	0	0	0	43
70	0	0	0	0	0	70
1122	**281**	**92**	**92**	**2**	**49**	**1403**

8 *Patrón General del Vecindario de la Provincia del Raposo, dependiente de la del Cauca, formado en el año de* 1821, 56 folios. AGN, Censos, Fondo Enrique Ortega Ricaurte, cajas 37, 38.

El estado castal de los habitantes de las minas contrasta con el de los vecindarios o partidos, donde el pardo tenía la primacía, como se aprecia en la Tabla 1.8. Las cifras de las dos últimas Tablas, ratifican el predominio de la población negroide en la Costa Pacífica.

Tabla 1.8
Distribución castal en cuatro sitios de la provincia de Raposo

Vecindarios	Negros	Pardos	Indios	Blancos	Mestizos
Pueblo de la Cruz	71	46	0	9	1
Partido del Río Cajambre	31	57	20	3	0
Partido del Raposo	72	144	0	0	0
Partido de Anchicayá	28	165	0	40	0
Totales	**202**	**412**	**20**	**52**	**1**
	29.4%	**60.2%**	**2.8%**	**7.6%**	-

En la provincia del Chocó

Ewandama, el sol, se casó con la luna y tuvieron muchos hijos.
Cuando ya eran muchísimos, se vinieron padres e hijos para las costas del Pacífico, cerca de Bahía Solano.
Ewandama hizo una gran laguna con la leche de su esposa y mandó a todos los hombres, que eran sus descendientes, que se bañaran en el enorme charco.
Unos vinieron prontamente y se bañaron y quedaron blancos. De allí surgió la raza blanca.
Otros, vinieron sin mucha prisa y al bañarse, como la leche ya no estaba tan pura, salieron con la piel cobriza y de allí resultó la raza indígena.
Un último grupo llegó lentamente, retardado, y como ya no había sino un asiento de leche sucia, solo pudieron mojar las plantas de los pies y de las manos. Esos fueron entonces los primeros negros y por eso solo las palmas de sus manos y las plantas de sus pies son claras.

Leyenda de los indios Embera, del Chocó, (Vélez, 1982).

El gobierno del Chocó extendía su administración a dos provincias: la del Zitará al norte, que comprendía en líneas generales, el valle del río Atrato en su totalidad y la parte septentrional de la costa pacífica; y la de Nóvita, que abarcaba los valles de los ríos San Juan y Baudó y la costa meridional chocoana del Pacífico. La población se asentaba en las orillas de los ríos, únicas vías de comunicación y movilización por canoas. En la costa pacífica los pocos asentamientos eran indígenas. De acuerdo con un documento anónimo[9], la provincia de Zitará tenía cinco vías de penetración:

9 "Descripción superficial de la Provincia del Zitará con sucinto relato de sus poblaciones, establecimientos de minas y ríos de mayor nombre", transcrito del original del Archivo de Indias de Sevilla. Cespedesia, 1983 suplemento No. 4 (45-46): 425-446.

la del arrastradero de San Pablo, a donde llegaban las mercancías desde Calima o Nóvita; la segunda, poco transitada, por el pueblo de Tadó, la cual comunicaba por arrastraderos con el río San Juan y llegaba a Cértegui y de allí a Quibdó; la tercera era la que partía de Anserma en la jurisdicción de Popayán, por la vía de Cham, que se hacía con cargas, en catorce o dieciséis jornadas a lomo de mula; la cuarta, desde Urrao en la provincia de Antioquia, hasta el río Bebará, y la última por el río Napipí, hacia la mar del sur. La de Nóvita tenía tres vías de penetración desde el interior, la de Anserma, ya mencionada, la de Caramanta y el camino de Calima, que utilizaba el valle del río del mismo nombre[10]. Por el río San Juan penetraban embarcaciones procedentes del sur (Chile y Ecuador), y la navegación por el río Atrato, que estuvo prohibida por muchos años, se limitaba a un transporte interno, pues no había comunicación marítima-fluvial con Cartagena y Colón. En suma, la provincia estuvo semiaislada por largo tiempo.

Su poblamiento colonial se inició a finales del siglo XVI. Una expedición al mando de Melchor Velásquez partió de Armenia en 1573, cruzó la cordillera Occidental y fundó la ciudad de Toro (distinta a la del mismo nombre a la cual nos referimos cuando hablamos de la población de la suela plana del valle del Cauca), a orillas del río Ingará, afluente del Tamaná, que a su vez lo es del San Juan. En el Tamaná se explotaron los aluviones de San Francisco de Nóvita. Al igual que en las demás explotaciones mineras neogranadinas, la mano de obra inicial fue la indígena, pero al igual que en la mayoría de esas explotaciones, los indios se rebelaron y la fuerza laboral comenzó a reemplazarse por negros, llegados de Popayán y Anserma. En el decenio de 1670 entraron los mineros de Antioquia a la parte septentrional del Chocó y muy pronto entraron en problemas legales con los payaneses sobre sus respectivas esferas de influencia en las tierras bajas del Chocó, situación de rechazo mutuo, que aún perduraba en el presente siglo entre las gentes, tanto indias como negras de la cuenca del San Juan y las de la cuenca del Atrato. La explotación minera a gran escala sólo se inició a finales del siglo XVII por cuadrillas de esclavos llevadas de Antioquia, Anserma y Popayán. "Un censo en 1759 registró 59 campos mineros individuales y un total de 2685 esclavos negros en los tributarios orientales del alto San Juan, en la provincia de Nóvita. Aunque algunas partes de la vertiente del Atrato las poblaron mineros antioqueños, la mayoría de las minas chocoanas fueron poseídas y operadas por los mineros del alto Cauca (de Anserma, Cartago, Cali y, especialmente, Popayán)" (West, 1952: 18). De acuerdo con el documento mencionado en la nota al pie no.9, hacia 1780 un "cálculo prudencial de los caudales de los mineros...", listaba 33 mineros en la provincia de Nóvita, con un capital de 1.350.8000 pesos y 24 mineros en la de Zitará, con un capital de 503.000 pesos. Otro documento sin fecha, (probablemente de 1760-1770, pero en todo en todo caso

10 "Compendiosa noticia del actual estado de la provincia de Nóvita", transcrito del Archivo General de Indias de Sevilla. Cespedesia, 1983, suplemento No. 4 (45-46): 449-459/; que parece ser del mismo autor del documento de la nota anterior.

escrito antes del anónimo que acabamos de citar)[11], dice que había en los reales de minas de la provincia del Chocó 2515 negros útiles para el trabajo de minas (esclavos), de los cuales 1811 laboraban en la provincia de Nóvita.

La base económica fue, pues, la minería de aluvión explotada con mano de obra esclava. Los aluviones eran escurrideros de la cordillera Occidental, de manera que se situaban en los afluentes del Atrato y del San Juan, los cuales descendían de dicha cordillera. Los placeres de los tributarios del Atrato se extendían inclusive desde el curso superior del río Lloró hasta su afluente el Arquía. También los del San Juan iban desde el curso superior del río principal en las vecindades de Tadó, en el norte, hasta el río Cajón en el sur. Los yacimientos de esta cuenca eran los más numerosos y posiblemente los más ricos, lo cual explica la mayor representatividad de los negros en esa provincia, como se verá más adelante.

Las condiciones de clima, pluviosidad y suelos no eran favorables para la agricultura ni para la cría de ganado. La carne debía importarse del Valle y de Antioquia. En relación con la vertiente del Atrato, el cura de Quibdó, Ventura Salas Malibrán, decía que tenía "el defecto que siendo sus orillas muy bajas queda inutilizada la maior parte de su terreno por las frecuentes inundaciones que sufre, cuio motivo obliga a sus habitantes el buscar... un paraje adecuado para formar en él su havitación y sementera". En estas condiciones la producción agrícola se limitaba al cultivo de maíz, -que producían los indios para venderlo a los mineros- y de plátano, fuente principal de la alimentación de los esclavos, también cultivado en grandes extensiones en las orillas de los afluentes orientales del Atrato y del San Juan. El transporte de personas y mercancías a espaldas de hombre[12], la fabricación de canoas pequeñas (potrillos) para la navegación por los ríos y la industria cerámica (artesanía en que se especializaban algunas comunidades), eran ocupaciones de los indios, quienes se agrupaban en quince pueblos. Escribió Silvestre (1988: 52), que muchos de ellos huían a los montes, muy pocos hablaban español y tenían una religión "muy atrasada". Había una clara división castal del trabajo: los indios realizaban las actividades que acabamos de resumir, a las cuales se debe agregar la edificación de viviendas para las cuadrillas de negros; éstos últimos, lo mismo que la mayoría de los libres mulatos y zambos, eran la mano de obra de la minería, incluidos los mazamorreros; los

11 Pedro Muñoz de Arjona "Descripción del Gobierno del Chocó, sus Pueblos de Indios, el número de éstos, Reales de Minas, número de negros y esclavos para su laboreo"/,transcrito del Archivo General de Indias. Cespedesia, 1983, suplemento No.4 (45-46): 461-472.

12 El pueblo de Chamí, hacia 1780 tenía cerca de 120 indios tributarios y el de San Juan unos veinticinco. "Los naturales de ambos son robustos y forzudos, ágiles en caminos ásperos, y muy diestros en cargar líchigos y tercios por ser esta la común y muy usual tarea en que se ejercitan. Acompáñanles en los caminos sus mujeres e hijos, y no sin particular alivio, pues cargan aquellas el bastimento, que al principio es de más peso que el tercio o líchigo que conduce el marido, a que se agrega tal vez el párvulo, que por tierno no puede caminar; pero aún resta otra particularidad mayor, y es que las hembras por la inmediación del parto, ni por el parto mismo, no rehusan emprender y seguir estos viajes, que son de diez días comunes...", en "Descripción superficial de la provincia del Zitará...". Cespedesia, 1983, suplemento No.4 (45-46): 425.

blancos eran propietarios, administradores de minas, unos pocos comerciantes, funcionarios gubernamentales y miembros del estado eclesiástico.

La población

El padrón de 1778 transcrito por Ortega Ricaurte (1954), registró 14662 habitantes para la provincia, repartidos casi igualitariamente entre las dos subjurisdicciones; situación que se repite en los censos sucesivos de 1779 y 1782[13], con aumentos pequeños en el número de personas. La Tabla 1.9 resume los datos de los tres censos y el de 1782 para la provincia del Zitará, en forma separada para cada jurisdicción.

La repartición casi por mitades de la población entre las dos subjurisdicciones no corre pareja con la distribución castal, pues cada una de ellas tiene modalidad propia: en la de Nóvita los esclavos están muy cercanos a la mitad de la población; en la de Zitará son los indios los que copan un poco más de la mitad de la totalidad de la población. Los libres, por su parte, tienen mayor representatividad numérica y proporcional en la de Nóvita, casi siempre cercana a la cuarta parte de la población, en tanto la de Zitará fluctúa entre el 16 y el 20%. Los blancos oscilan entre el 1.8% (Nóvita 1782) y el 2.3% (Zitará 1778), lo cual parece haber sido la norma en las explotaciones mineras (v. supra la composición castal en las minas de la provincia del Raposo, ya en el período republicano). Los propietarios de las minas eran blancos de Popayán y Cali, principalmente, y aun de Santa Fe. Entre otros propietarios se contaba, por ejemplo, doña María Clemencia Caizedo[14], esposa del oidor don Joaquín de Aróstegui; en una de las cláusulas de su testamento se lee:

> *4. Item, declaro por bienes míos las minas de tierra y esclavos de la hacienda del Citará que tengo en la provincia del Chocó cuyo valor pasa de cuarenta mil pesos* (en Rodríguez, 1957:120).

La operación de las minas se dejaba al cuidado de administradores y capataces, En muy pocas ocasiones los propietarios (como fue el caso del primer esposo de doña Clemencia), se hacían cargo directo de ellas. Particularmente es ello cierto en las explotaciones mineras de la costa pacífica y del Chocó, entre otras razones por las dificultades de acceso y por las condiciones ambientales poco favorables para la permanencia y para la buena calidad de vida.

Los bajos porcentajes de *libres* en las dos jurisdicciones de la provincia, hablan de un fenómeno de miscegenación poco dinámico, que debió producirse prioritariamente entre individuos de las etnias negras e indias, toda vez que los blancos tenían muy poca representación numérica en el conjunto. Se habla siempre de mulatos, que resultan de la mezcla de la sangre negra con la blanca y no se mencionan mestizos, lo cual quiere decir

13 La información de 1779, así como la de la provincia de Nóvita para 1783, la tomamos de Tovar *et al.* (1994); el censo de 1782 del AGN, Colonia, Censos Varios, t. 6, ff. 362.

14 Estas minas las había heredado de su primer esposo, don Francisco Xavier Chaberri, de Cali.

que las uniones entre blancos e indias fueron muy pocas; en tanto que los zambos figuran en todas las descripciones, denunciando las uniones entre la sangre negra y la india. Se desconocen las proporciones de cada una de las castas, pero es dable asumir que la mayoría estaba representada por los zambos, dada la escasez de blancos y no obstante la aversión que aún en tiempos recientes seguían mostrando los indios para mezclarse con los negros. De cualquier forma, negros, negroides e indios, dominaban el panorama poblacional de la provincia del Chocó.

Tabla 1.9
Población de la provincia del Chocó, censos de 1778,[15] 1779 y 1782
diferenciada por provincias y por castas

Provincia de Nóvita	**1778**		**Provincia de Zitará**	
	N°	**%**	**N°**	**%**
Blancos	146	1.9	163	2.3
Indios	1659	22.1	3755	52.5
Libres	1975	26.3	1185	16.6
Esclavos	3717	49.6	2039	28.5
Eclesiásticos	9	0.1	11	0.1
Totales	**7497**		**7153**	
	1779			
Blancos	155	2.0	161	2.2
Indios	1843	23.8	3850	51.7
Libres	2105	27.2	1237	16.6
Esclavos	3633	46.9	2183	29.4
Eclesiásticos	9	0.1	10	0.1
Totales	**7745**		**7441**	
	1782			
Blancos	168	1.6	173	2.0
Indios	2007	21.6	4545	52.8
Libres	2233	24.0	1666	19.3
Esclavos	4872	52.5	2218	25.8
Eclesiásticos	10	0.1	8	0.1
Totales	**9290**		**8610**	

15 Hay un error de cifras que inserta Colmenares (1989), en el cuadro A del Padrón General del Virreinato de la Nueva Granada, que está anexo a la Memoria de Mando de Caballero y Góngora, de 13.000 *libres* más, en comparación con las fuentes de que nos hemos valido.

Una visión de la época sobre el poblamiento

De las apreciaciones expresadas por funcionarios y curas doctrineros para responder a la real cédula de 1801, sobre el estado de la población en el Nuevo Reino de Granada, se obtiene una visión general sobre el poblamiento del Chocó al iniciarse el siglo XIX, determinada por la explotación minera y por las condiciones de la geografía. Decía, por ejemplo, el gobernador Ciaurriz que "si en las provincias y en las inmediaciones de sus pueblos fuesen comunes los terrenos altos para las sementeras de maíz y plátano, mera necesidad para toda clase de personas, y si las situaciones de los mencionados pueblos fueran proporcionadas al número de habitantes de sus partidos para que allí se reunieran; no sería tan absoluta la necesidad de verificarlo pero como la situación baxa pantanosa y anegadiza de lo interior de estas montañas no tiene otro recurso que el de las vegas que hay distantes unas de otras en la longitud de los ríos, en ellas residen precisamente dispersos los mulatos, zambos y negros libres de dichos partidos para cultivarlas y subsistir...", la mayor parte de los cuales se ocupaba en lavar oro a las orillas de ríos y quebradas, "para sacarlo y satisfacer sus deudas, o para cambiarlo y subvenir al socorro de sus necesidades" y otros en cazar y pescar; pero todos dispersos por las condiciones ambientales. Consideraba el gobernador que no era recomendable reunirlos en poblados, "pues las circunstancias locales de estas Provincias exigen la dispersión de sus habitantes...". En Nóvita, Quibdó, Tadó y los pueblos principales se reunían algunos vecinos, la mayor parte de los cuales correspondían a los mulatos, zambos y negros libres y en menor proporción los "blancos de distinción, inclusos los principales dueños de minas y esclavos... La clase de los indios es la más reunida en sus respectivos pueblos por conveniencia de los Corregidores para repartirlos y destinarlos a diferentes exercicios" (en Ortega Ricaurte, Enrique, 1954: 276-277).

Las apreciaciones del gobernador las corroboraron los curas de siete pueblos y los corregidores de Lloró, Beté y Bebará. Uno de ellos, el cura de Quibdó, decía que sólo dos zonas de la provincia del Chocó escapaban a ese determinismo geográfico, Murrí y Chamí, sobre los cuales anota algunos datos de interés para la distribución de población. El de Murrí estaba habitado por 16 indios tributarios, 4 mandones y 27 personas más, todas indias y el vecindario del río estaba integrado por "...treinta familias de Mulatos, Sambos y Negros que tienen sus casas, árboles frutales, algodonales y cría de cerdos en toda la longitud de dicho río" y platanares, cañaduzales y sementeras de maíz "para su manutención y granjería de la venta que hacen a los mineros". El corregimiento de Chamí comprendía dos pueblos, el de Chamí y el de San Juan de Tatamá, el primero con más de ciento sesenta tributarios y el segundo con poco más de sesenta, ambos de población estrictamente india; sus habitantes tenían "... buen plantío en lo interior de la montaña, a distancia de dos o tres días de camino a pie..." de plátanos y de "maíz alimento de primera necesidad para ellos" (Ortega Ricaurte, Enrique, 1954: 276-279).

Se trataba entonces de una población negroide con dos tipos de asentamiento: poblado, el de los esclavos mineros y disperso, el de los libres y una población india asentada en

pueblos, aunque sometida parte de ella a migraciones periódicas por órdenes arbitrarias de sus corregidores. Además, una baja densidad en la ocupación del suelo, como se puede deducir del informe de Bonifacio Salazar, corregidor de naturales del partido de Murrí (septiembre 9 de 1803) quien regulaba que habría "... hasta quince familias de mulatos, sambos y negros dispersas en las vegas de los ríos Bojayá, Murindó, Piguamiandó y Parabandó, afluentes del Atrato (Ortega Ricaurte, Enrique, 1954: 276-279).

En la provincia de Antioquia(*)

Los censos de la provincia o gobernación de Antioquia que consultamos, corresponden a los años de 1777, 1784, 1788, 1797 y 1798[16]. En el texto aclaramos algunos errores o incongruencias, siguiendo nuestro criterio. El de 1784 presenta un desfase entre el número de hombres casados y mujeres casadas en la ciudad de Medellín, pues resulta haber 2679 mujeres casadas de más. El desfase parece deberse a una entrada equivocada de hombres solteros, incluyendo párvulos de todas las castas, en el acápite de mujeres casadas y viceversa.

De otra parte, en el censo de 1777 no figura la ciudad de Zaragoza "...por haver esta estado separada de su jurisdicción", el subregistro por esta omisión no es muy apreciable; pues en el censo de 1784, la población de ella y su jurisdicción es de 1154 personas, equivalentes al 2.4% del total de la provincia. Con esta reserva, presentamos en la Tabla 1.10 el resumen de tres de los censos por jurisdicciones, con la aclaración de que reunimos en un solo grupo las ciudades de Zaragoza, Remedios y Cáceres, por razones que se darán más adelante. Se incluyen en la Tabla las proporciones porcentuales de las castas en las seis jurisdicciones de la provincia, que permiten la comparación, tanto entre castas, como en su evolución en los años censales registrados.

Los censos indican un crecimiento relativamente moderado de la población entre 1777 y 1780, de 10000 a 11000 habitantes (1777: 45083 hbts., 1784: 48678 hbts., 1788: 56102 hbts.), equivalentes al 22 o 24%; o sea un crecimiento anual entre 2.0 y 2.1% en promedio para el período mayor, que parece corresponder a realidades demográficas de la época. Pero no todas las castas crecen, los esclavos disminuyen.

En lo tocante a la distribución espacial, el 91% de la gente se concentraba en Antioquia capital, Medellín y Rionegro-Marinilla; Cáceres estaba casi deshabitada (312 hbts. en 1784 y 714 en 1778) y Remedios y Zaragoza apenas contribuían con poco más del 9% a la totalidad de la provincia.

(*) Ver la distribución etnico-castal de la provincia de Antioquia en la página 94.

16 El de 1777 lo tomamos de Tovar *et al.*,1994: 102-106. El de 1784, del AGN, Hospitales, Cementerios, t. 4, f. 964, formado en la ciudad de Santiago de Arma de Rionegro, el 7 de Septiembre de 1784, por Francisco Silvestre. El de 1788, también de Tovar *et al.*, 1994: 113-114. Los de 1797 y 1798, que consultamos en el Archivo Histórico de Antioquia, los utilizamos para efectos de situaciones locales, dado que no figuran en ellos las ciudades de Zaragoza, Remedios y Cáceres, ni sus respectivas jurisdicciones.

Tabla 1.10
Resumen de los censos de la Gobernación de Antioquia
de 1777, 1784 y 1788, por jurisdicciones

Jurisdicciones	Blancos	Indios	Libres	Esclavos	Total
	1777				
Antioquia capital.	1210		6360	8121	15691
Villa de Medellín	2605		9100	2802	14507
Rionegro Marinilla	1712		5265	862	7839
Remedios Arma, Cáceres	631		2165	1429	4225
Total	**6158**	**2719**	**22890**	**13214**	**44981**
	1784				
Antioquia capital	1516	1344	11076	2867	16803
Villa de Medellín	3052	222	8772	2792	14838
Rionegro Marinilla	1585	1140	9673	1146	12544
Remedios Zaragoza, Cáceres	380	2	2819	1197	4398
Total	**6533**	**2708**	**31340**	**8002**	**48583**
	1788				
Antioquia capital	1994	1597	12542	3164	19297
Villa de Medellín	3515	,444	9677	3004	16642
Rionegro Marinilla	2040	1411	9375	1367	14193
Remedios Zaragoza, Cáceres	542	46	3360	1931	5887
Total	**8091**	**3498**	**34964**	**9466**	**56019**

Nota: La ciudad de Arma no aparece por haber sido trasladada a Rionegro. Zaragoza reaparece como parte de la provincia. En el censo de 177 transcrito por Tovar *et al.* (1994), por error de impresión no figuran los datos de blancos en la ciudad de Arma. Por confrontación con los totales, encontramos que debieron ser 326. No están incluidos los eclesiásticos.

En cuanto al peso de las castas, el rasgo sobresaliente en el período es la supremacía de los mestizados o libres de varios colores, frente a blancos e indios, y su tendencia al crecimiento. El número de esclavos desciende vertiginosamente en el período censal 1777-1784 de 13214 a 8002 (39.4%), se recupera un poco en 1788 y de ahí en adelante sigue declinando gradualmente, aunque con aumentos esporádicos que ya no se darán más en el período republicano. El mayor descenso de esclavos lo experimenta la jurisdicción de Antioquia capital, centro tradicionalmente minero, que de 8121 esclavos baja a 286 en el período intercensal referido.

El mayor aumento poblacional relativo corresponde a los indios, lo cual parecería discrepar de la realidad de este grupo étnico que, como se dijo en el análisis de la

provincia de Popayán, tendía a la disminución. Su número es estable entre 1777 y 1784; de manera que el crecimiento absoluto (ya que el relativo se mantiene prácticamente igual en los tres padrones), poco más de 700 individuos, puede deberse a subregistros en los años anteriores. En el censo de 1777 aparecen como *pueblos de indios* y por lo mismo no figuran en los cuadros, de forma separada en cada ciudad; en los subsiguientes censos, se incorporan en cada una de las jurisdicciones a que correspondían.

Sorprende un tanto, el crecimiento de los blancos, de 6553 en el año 1784, a 8091 en 1788, es decir, 1558 en el período intercensal (cerca del 24%), en tanto que los libres de varios colores solo lo hicieron en un 11.6% en el mismo período. Posibles explicaciones serían: una inmigración de blancos, tal vez peninsulares o una clasificación de libres de varios colores como blancos en los padrones, o quizás una combinación de ambas posibilidades. Medellín y Marinilla-Rionegro ostentan los mayores porcentajes de esta "calidad", seguidas de Remedios y Antioquia capital.

En la provincia los datos hablan de estabilidad en la presencia de blancos y de indios; una disminución sensible en la de esclavos de varios colores y un incremento apreciable en la de los libres de varios colores. Francisco Silvestre, quien firmó el censo de 1784 como gobernador de Antioquia, trae la cifra de 48604 habitantes para toda la provincia, distribuidos así: blancos 8893 (18.3%), indios 2514 (5.2%), libres 28406 (58.4%) y esclavos 8791 (18.1%). Atribuyó a la provincia más población blanca de la que tenía y menos india y libre de varios colores.

Jurisdiccionalmente, no hay homogeneidad en la composición castal en las ciudades que integraban la provincia. Si se toma en consideración que los esclavos eran en alta proporción mezclados (de varios colores, como se denominan en los tres padrones censales), podemos decir que las zonas marcadamente mezcladas eran, en su orden, las de Cáceres, Zaragoza, Remedios y Antioquia capital, en donde la suma de libres de varios colores y esclavos de varios colores superaba el 80% de sus poblaciones respectivas. (v. Tabla 1.10).

La población india está prácticamente ausente de las jurisdicciones de Zaragoza, Remedios y Cáceres; su presencia alcanza el máximo en la de Rionegro-Marinilla con los pueblos de El Peñol, Pereira y Zabaletas; la de Antioquia capital con los de Buriticá, Sopetrán y Sabanalarga y la de Medellín con el de La Estrella.

¿Cuál era la realidad castal en las unidades que integraban cada jurisdicción? Las cifras disponibles permiten el acercamiento a algunas de ellas. Llegar a precisar la proporción de "sangre" india y de "sangre" negra, que contenían los mezclados, está lejos de la realidad y solamente aprovechando padrones locales es posible determinar el predominio de alguna o algunas de las castas y subcastas que se englobaban en el término general de libres de varios colores.

En la villa de Medellín

La composición castal de la villa de Medellín y su evolución, se puede observar en los censos que cubren el período 1782-1801; en el cual se destaca la prevalencia de los libres

Tabla 1.11
Distribución castal por jurisdicciones en la
Gobernación de Antioquia. Censos de 1777, 1784 y 1788

Jurisdicciones	Blancos			Indios		
	1777	1784	1788	1777	1784	1788
Antioquia capital	7.1	9.0	10.3	7.5	8.0	8.3
Medellín	17.7	20.6	21.1	1.5	1.5	2.7
Rionegro-Marinilla	18.9	12.6	14.4	11.2	9.1	9.9
Zaragoza	5.4	6.3		0.2	3.0	
Remedios	13.1	10.2	11.2			
Cáceres	6.1	6.1	5.4			
Promedio provincia	**13.7**	**13.4**	**14.5**	**6.0**	**5.6**	**6.2**
	Libres			**Esclavos**		
Antioquia capital	37.5	65.9	65.0	47.9	17.0	16.4
Medellín	61.8	59.1	58.2	19.0	18.8	18.8
Rionegro-Marinilla	57.3	69.1	66.1	12.6	9.1	9.6
Zaragoza	sin inf.	75.0	67.7	sin inf.	19.4	23.0
Remedios	53.5	64.0	58.7	33.4	25.8	30.1
Cáceres	25.2	25.2	27.5	68.7	68.9	67.1
Promedio provincia	**50.9**	**64.5**	**62.4**	**29.4**	**16.5**	**16.9**

Notas: 1. Población total: 1777: 44977; 1784 : 48583; 1788: 56019. 2. En los cuadros del censo de 1777 transcritos por Tovar *et al.*(1994), no figuran bajo el encabezamiento *blancos* los habitantes de la ciudad de Arma. Las cifras correspondientes las establecimos por los faltantes para completar los subtotales en las partidas que integran el encabezamiento de esa etnia.

de varios colores sobre las demás castas. En el primer año, la Villa comprendía los sitios de Envigado, San Cristóbal, Copacabana, Hatoviejo y el pueblo de indios de La Estrella. En el padrón de 1782 (en Tovar *et al.*, 1994: 182-184), figura la repartición de la población -15199 personas- de la siguiente forma:

Blancos	3052	20.1%
Indios	256	1.7%
Libres de varios col.	8661	57.2%
Esclavos	3181	21.0%
Eclesisticos	49	

En la villa de Medellín sin sus anexos, la repartición castal seguía estas proporciones:

Blanco	1803	26.4%
Indios	0	
Libres de varios colores	3226	47.3%
Esclavos de v. colores	1796	26.3%
Eclesiásticos	36	

Los datos dan indicio de que el área de la Villa misma, era el principal asiento de blancos y de esclavos. Por ello, el porcentaje de libres es inferior al de toda su jurisdicción. En 1788, la población de la Villa, con sus jurisdicciones incluidas, era de 16684 personas, que correspondían a las siguientes calidades:

Blancos	3515	24.0%
Indios	444	3.0%
Libres de varios colores	9679	66.1%
Esclavos	1011	6.9%
Eclesiásticos	42	

Se aprecia una fuerte disminución de los esclavos, con relación al censo de 1782: son 2170 menos. De acuerdo con el censo de 1797 la Villa con todos sus sitios anexos contaba con 23659 personas, que se repartían por castas de esta manera:

Blancos	4062	17.2%
Indios	461	1.9%
Libres de varios colores	15051	63.8%
Esclavos	4036	17.1%
Eclesiásticos	49	

El crecimiento de la población en el período 1788-1797 (aproximadamente 4.7% anual), sería indicativo de una inmigración que contribuiría con el 2.7% de ese crecimiento, si mantenemos nuestra afirmación de que el crecimiento "normal" de la población en la época era de 2% anual. En el aumento de población del período en cuestión, se destacan los incrementos en la casta de los libres de varios colores y en la de los esclavos de varios colores. El crecimiento de éstos últimos (3025 en el período, equivalente al 300%), reafirmaría la hipótesis de la inmigración, por su desplazamiento desde otros sitios de la provincia.

Un año después, en 1789, la composición era la siguiente, en una población total de 23725 habitantes que, cuantitativamente resulta ser apenas ligeramente superior a la del año anterior:

Blancos	3654	15.4%
Indios	490	2.1%

Libres de varios col.	15252	64.4%
Esclavos	4280	18.1%
Eclesiásticos	49	

La disminución de 408 blancos, puede aceptarse como fenómeno de clasificación castal por parte de los empadronadores.

En el padrón de 1801 aparece un nuevo sitio, Barbosa, localizado en el extremo norte del valle de Aburrá, con 273 habitantes. La distribución castal para toda la provincia es la siguiente, excluidos, como de costumbre, los eclesiásticos:

Blancos	7136	23.3%
Indios	658	2.2%
Libres de varios col.	17959	58.3%
Esclavos	4808	15.7%
Estado eclesiástico	51	

Para ese año, el padrón correspondiente a la villa de Medellín, sin sus jurisdicciones anexas, daba una población de 13094 habitantes, los cuales se agrupaban en las siguientes calidades:

Blancos	2326	14.5%
Indios	393	2.4%
Libres de varios col.	12001	74.8%
Esclavos	1326	8.3%
Eclesiásticos	38	

La afirmación que hicimos sobre el asiento preferencial de blancos y esclavos en la villa de Medellín propiamente dicha, parece confirmarse con los datos de 1801. En efecto, mientras la población de la Villa con respecto a la jurisdicción total era de 47.6%, los blancos en aquella eran el 52% del total de la provincia y los esclavos el 68.7%. La Villa tenía la mitad de su población constituida por libres de varios colores; todos los demás sitios de su jurisdicción estaban por encima de esa cifra, con su mayor expresión en San Cristóbal (77.3%) y Copacabana (72.7%).

En la ciudad de Rionegro

La jurisdicción de la ciudad de Rionegro, estaba integrada por ella y los siguientes sitios: Pueblo de Pereira (de indios) y agregados Mosca y sus anexos, Chachafruto y sus anexos, Tablazo y Llano Grande, Retiro y Miel, Piedras y sus anexos, curatos de San Vicente, Concepción, Santa Bárbara, San José de Arma Viejo, San Miguel y San José de Sonsón. En 1797 había en esta ciudad un total de 16066 personas, con la siguiente distribución castal que se presenta comparativamente con la de los censos de 1798 y 1799, año este último en el cual habia un total de 17634 habitantes.

	1797		1798	
Blancos	2326	14.5%	2524	15.2%
Indios	393	2.4%	413	2.5%
Libres de varios col.	12001	74.8%	12081	72.9%
Esclavos	1326	8.3%	1552	9.4%
Eclesiásticos	20		20	

Muy poco cambian los datos comparativamente en el período intercensal. En el censo de 1799, había en esta jurisdicción 17646 hbts., los cuales se repartían por castas, tambien predominio de los libres de varios colores, como se aprecia a continuación:

Blancos	3044	17.3%	Indios	421	2.4%
Libres de varios col.	12692	72.0%	Esclavos	1477	8.3%
Eclesiásticos	12				

Analizados separadamente los distintos sitios integrantes de la jurisdicción de la ciudad de Rionegro, se ven diferencias en las configuraciones castales de cada uno de ellos, medidas por la proporción de libres de varios colores. Por encima del promedio de la jurisdicción (72.0%), estaban en orden de descendente, San Vicente (89.9%), Sonsón (89.6%), Santa Bárbara (87.0%), San José de Arma Viejo (85.2%), San Miguel (83.5%), La Mosca (82.4%) y Concepción (74.3%).

El promedio de blancos (17.3%), lo superaban Rionegro ciudad (33.0%), Tablazo y Llano Grande (25.3%), Retiro y Miel (22.8%) y Piedras y sus anexos (20.1%). Concepción estaba en el promedio. Los esclavos se concentraban principalmente en Rionegro ciudad, Tablazo y Llano Grande, Piedras y sus anexos, Retiro y Miel, que en conjunto poseían el 69% de ellos. Los indios estaban localizados en el Pueblo de Pereira y sus agregados.

En la villa de Marinilla

Muy cercana a la ciudad de Rionegro, la villa de Marinilla, estaba integrada administrativamente por Carmen, Santuario, Pozo, Cocorná, San Carlos de Priego y el pueblo de indios del Peñol, con un total de 6486 habitantes en el año de 1801, que se componían de las siguientes castas:

Blancos	2103	32.4%	Indios	814	12.6%
Libres de v.c.	3231	49.9%	Esclavos	332	5.1%

La proporción de blancos prácticamente duplica a la de Rionegro, con sus mayores proporciones en Pozo (42.9%), Carmen (41.6%), Marinilla (35.7%) y Santuario (35.3%). El 78.3% de los esclavos estaba asentado en Marinilla, en tanto que Cocorná estaba habitado sólo por libres de varios colores, los cuales tenían alta proporción en San Carlos de Priego (72.8%) y Santuario (63.0%).

Para 1812 la composición castal de la villa de Marinilla permanecía muy similar a la del censo anterior. A la jurisdicción se agregaban ahora dos sitios: Baos con 786 hbts. (40.8% blancos y 58.9% libres de varios colores) y Canoas (25.9% blancos, 69.8% libres de varios colores y 4.3% esclavos). La jurisdicción, en conjunto, presentaba estas cifras:

Blancos	2517	32.7%	Indios	587	7.8%
Libres de v.c.	4295	54.7%	Esclavos	372	4.8%
Eclesiásticos	8				

No obstante su cercanía espacial, las dos jurisdicciones del oriente antioqueño se diferenciaban castalmente entre sí. En Marinilla había predominio de la población blanca (blancos y "blancos de segunda plana") que llegaban al 46%, sobre la mestiza (mestizos y cuarterones), que contaban con el 41.8%; y de mulatos y esclavos, que participaban con el 12.2% (AHA, Censos, t.38, doc. 6498). En Arma de Rionegro, por el contrario, la población mayoritaria en 1787, la constituían las personas que llevaban alguna porción de sangre negra (66.1%). Guarne tenía también buen peso en la proporcionalidad de sangre negra. El padrón de 1786 trae este resultado:

Españoles y blancos	79	6.1%	Cuarterones y mestizos	331	25.7%
Mulatos y negros	858	66.6%	Esclavos	20	1.6%

Pimienta (1985: 101 y mapa 2), además de mostrar lo que nosotros hemos expresado (como las dos cercanas jurisdicciones eran enclaves de poblaciones castalmente diferenciadas), agrega información de San Vicente "... donde la labor agrícola era la actividad de sus habitantes, que en su mayoría eran mestizos". La población mulata "... era muy reducida" en relación con la mestiza, y dispersa en distintos sitios de esa jurisdicción.

Las mezclas negroides penetraron, como lo anota Parsons (1949: 52-53), aun en las tierras más altas y frías. Ya nos referimos a Pontesuela; en Guarne, de acuerdo con este autor, "... los negros y mulatos poseían las dos terceras partes de la propiedad registrada en los libros de contribuciones". Pimienta (1985: 101), ratifica en cierto modo la afirmación de Parsons. Allá, los blancos, que eran trece, todos poseían tierras; de los 55 mestizos, 46 eran propietarios y de los 161 mulatos, 127 lo eran también. La diferenciación castal se reflejaba en la cantidad de tierra poseída: el 15.4% de los blancos tenía más de 100 hectáreas; de los mestizos solo el 1.8% y de los mulatos el 1.2%. Si hubiera la posibilidad de discriminar por lugares en cada jurisdicción, se encontrarían situaciones similares.

En la ciudad de Antioquia

A finales del siglo XVIII, la ciudad de Antioquia era la que tenía más sitios[17] bajo su gobierno y contaba en 1790 con 18162 habitantes, entre ellos 23 religiosos. Las castas se distribuían así:

Blancos	1534	8.5%	Indios	677	9.2%
Libres de v. c.	12057	66.5%	Esclavos de v.c.	2871	15.8%
Eclesiásticos	23				

Analizados uno a uno los sitios que integraban la jurisdicción de la ciudad (que seguía siendo la capital de la provincia de Antioquia), se destaca como sobresaliente la alta proporción de libres de varios colores en casi todos ellos, con excepción de los pueblos de indios de Buriticá y Sabanalarga, y de los sitios de Santa Rosa y Petacas.

El 84% de los 2871 esclavos que había en la jurisdicción, se concentraba en Antioquia ciudad, Petacas, Santa Rosa, Sopetrán, Hojas Anchas y Anzá. El mayor número de blancos tenía su asiento en Sopetrán (456) y Antioquia ciudad (340); una y otra localidades contenían el 52% de ellos.

Tabla 1.12
Proporción porcentual de libres de varios colores en las agrupaciones poblacionales de la ciudad de Antioquia

San Andrés	93.5	Antioquia	69.2
Sacaojal	90.4	Sopetrán	61.7
Obregón	90.2	Riogrande	61.3
Urrao	88.2	Hojas Anchas	56.0
Titiribí	83.5	Riochico	53.5
Anzá	82.0	Santa Rosa	48.9
San Jerónimo	81.4	Sabanalarga	42.6
San Pedro	73.1	Petacas	40.8

Las proporciones cambian con los años. En 1797 Pontesuela (Santa Rosa), que era un enclave prioritariamente minero, tenía 117 blancos, 13 mestizos, 274 mulatos y negros libres y 174 esclavos (Parsons, 1949: 52-53), es decir, que la casta negroide daba vida al 75% de la población.

En el partido de Obregón y Quebrada Seca, se registraron en 1783 esta población y estas proporciones castales:

17 Los sitios eran: Obregón, Anzá, Titiribíes, Valle de Urrao, Sacaojal, Valle de San Andrés del Cauca, San Jerónimo, Sopetrán, Sabanalarga, Buriticá, Santa Rosa, San Pedro, Hojas Anchas, Riochico, Riogrande y Petacas.

18 Estaban situados en Sopetrán, Sabanalarga y Buriticá

Blancos	58	5.5%	Mestizos	80	7.5%
Mulatos	856	80.5%	Esclavos	69	6.5%

Los censos de los primeros años del siglo XIX, también traen esta visión del dominio de la sangre negra en la jurisdicción de Antioquia ciudad. En Noque, el padrón de 1804 (AHA, Censos, t.701, doc. 11281), registró:

Blancos	0	0%	Mestizos	25	5.7%
Mulatos	412	93.6%	Esclavos	3	0.7%

Los padrones generales de 1805 y 1806 de la ciudad de Antioquia y su jurisdicción confirman, una vez más, el predominio de los negroides, como se aprecia en la Tabla 1.13. En el sitio La Clara, en 1778 (AHA, Censos, t. 333, doc. 6358), éste fue el registro:

Libres de mestizo para abajo	176	76.5%
Esclavos	54	23.5%

En la categoría de mestizos para abajo debieron quedar incluídos los mulatos y demás mezclas; de acuerdo con el padrón castal prevaleciente, los mulatos eran mayoría.

El censo de 1777 registró para el sitio de Río Arriba del Cauca, 1149 personas, cuya distribución castal es indicativa de una proporción muy baja de blancos, comparativamente con las demás castas; éstas son difíciles de identificar debido a la terminología usada para distinguirlas:

Blancos	60	5.2%	Libres	527	45.9%
Esclavos	2	0.2%	Pnas. de 4a. clase	560	48.7%

No hay información de a quienes se incluyó en la categoría de libres, ni en la de personas de cuarta clase, la cual podría corresponder a mulatos y negros libertos; la clasificación es incierta.

Para entender la diversidad de la miscegenación conviene anotar que en este sitio, un hombre que figuraba como libre de segunda clase en el censo de 1779, y como blanco en el de 1777, estaba casado con una negra; un libre mestizo aparecía casado con una parda y un hombre de cuarta clase, casado con una esclava (presumiblemente negro o mulato, casado con negra o mulata).

Tabla 1.13

Distribución de la población por castas en la Ciudad de Antioquia, según censos de 1805 y 1806[19]

Castas	1805		1806	
Blancos nobles	278	5.9%	285	4.8%
Blancos no nobles	77	1.6%	62	1.1%
Mestizos	1006	21.3%	1355	22.8%
Mulatos	2899	61.3%	3226	54.3%
Esclavos	464	9.9%	1016	17.1%

Del patrón castal con predominio negroide de la jurisdicción de Antioquia se apartan, desde luego, los pueblos de indios, incluyendo a Sopetrán que, además de éstos, tenía gentes de otras castas. De acuerdo con la nomenclatura del padrón (AHA, Censos, t.345, doc. 6550, ff. 25r-46v.), ésta era la distribución en 1779, en la cual, como se puede apreciar en las cifras, los negroides eran apenas un poco más de la tercera parte de la población, mientras los indioides los superaban con una participación en el conjunto de 45.3%.

Blancos	137	6.4%
Los que dicen ser blancos de don	262	12.3%
Mestizos	946	44.5%
Naturales	14	0.7%
Indios	2	0.1%
Mulatos	383	18.0%
Pardos	1	0.0%
Negros [al parecer libres]	68	3.2%
Esclavos	315	14.8%

También en Miranda, de acuerdo con el censo de 1805 (AHA, Censos, t.345, doc.11283), aunque los negroides tenían una participación mayor que en Sopetrán, eran minoría (47.2%) frente a blancos y mestizos (56.8%), en un total de población de 1409 personas; de las cuales la gran mayoría (48.5%) eran mestizos, cuya proporción al año siguiente fue de 52.3%.

En las ciudades de Zaragoza, Cáceres y Remedios

Antioquia, Cáceres, Zaragoza y Remedios, fueron las regiones mineras de la provincia que dieron comienzo al poblamiento; primero con la explotación de las

19 Fuente: AHA, Censos, t.333, doc. nos. 6359 y 6360

minas del cerro de Buriticá (que originaron la fundación de Santa Fe de Antioquia hacia 1546), después de otras dos efímeras fundaciones: Antioquia la Vieja y Ciudad de Antioquia.

> *Buriticá fue uno de los centros mineros aborígenes más significativos de los Andes septemtrionales y, como fue el caso de las minas de Anserma, los españoles rápidamente se apropiaron de la producción, simplemente forzando a los mineros indios experimentados a continuar cooperando en gran escala* (West, 1952: 22).

Dice este autor, de quien tomamos las notas que siguen, que hacia 1550 ya se habían introducido algunos negros esclavos y que en 1583 había 200 residentes españoles, 300 negros esclavos y 1500 indios trabajadores. Los indios se reclutaban en una amplia área, pero "... debido a las enfermedades, el suicidio y la deserción" su número decreció pronto. A comienzos del siglo XVII esas minas se abandonaron, posiblemente por falta de técnicas apropiadas, por la disminución de la mano de obra indígena y por la dificultad de adquirir esclavos (West, 1952: 22-23).

La minería se expandió para explotar "los depósitos de placeres en las corrientes que drenan la parte norte de la cordillera Central, entre ellas el curso superior del Río Sucio-Cañasgordas, también un antiguo distrito minero indio; las expediciones bélicas de los indios del Chocó provocaron abandonos temporales de trabajo en las minas, el cual se restableció hacia 1610, con "la explotación de los ricos placeres del área llamada entonces Río de León. En 1570, el gobernador Gaspar de Rodas fundó en el Valle del Cauca, al norte de la ciudad de Antioquia a San Juan de Rodas, asentamiento que se trasladó a las cabeceras del río San Jorge, donde en 1608 había 60 esclavos laborando en las minas y otros cien produciendo alimentos para españoles y mineros".

El mismo gobernador Rodas fundó un nuevo establecimiento minero llamado Cáceres, siempre en el valle del río Cauca y para 1608 "trescientos esclavos negros trabajaban la minería en sus vecindades". Según West, (1952): "...hacia finales del siglo XVIII, aún el nuevo sitio [localizado a unos cincuenta kilómetros aguas abajo de donde se encuentra hoy] había sido casi abandonado". Los censos de la época dan las siguientes cifras de población de la ciudad de Cáceres y su jurisdicción: el de 1777, 311 hbts.; el de 1784, 313 y el de 1785, 715.

En 1581 "... otro significativo centro minero antioqueño fue establecido por el gobernador Rodas, el distrito de Zaragoza de las Palmas..." en el valle inferior del río Porce, que poco después se trasladó a las riberas del río Nechí, en el sitio donde se encuentra actualmente. En 1582 ya había 2000 negros esclavos trabajando en los depósitos de oro de las terrazas y en las "playas" del Nechí. En 1615, de acuerdo con Antonio Vásquez de Espinosa (citado por West, 1952), en Zaragoza residían 300 españoles y 4000 negros esclavos. Desde allí los mineros trabajaron los yacimientos de prácticamente todos los tributarios del Nechí, desde el río Anorí al

Amacerí y fueron instrumentales en el desarrollo de los depósitos de veta de Acacerí, situados en las montañas entre el Nechí y el Cauca.

El descubrimiento y la explotación de las minas de Guamocó, en 1611, en la selva tropical lluviosa del alto río Tiguí, afluente del Nechí, aumentó velozmente la producción de la jurisdicción de Zaragoza, pero en 1653 "... los mineros con sus cuadrillas de esclavos abandonaron Guamocó, quejándose del agotamiento rápido de los yacimientos de oro". De acuerdo con un informe oficial sobre la provincia de Antioquia, en 1663, "... las minas importantes están agotadas... Los indios de labor se hallan reducidos a 60 en toda la provincia y con motivo de cuatro años de escasez han muerto de hambre muchos esclavos" (en Cardona, 1960: 181)[20]. Y en un informe de 1685, que revela el "miserable estado de pobreza" de Zaragoza, se dice que en la ciudad solo residen cuatro *vecinos* y treinta esclavos útiles. Piensa West (1952), que "... posiblemente las epidemias que mataron gran número de negros, fueron más responsables de la decadencia del área, que el agotamiento de los placeres". Para el tema de nuestro interés, conviene transcribir este párrafo del autor que venimos citando:

> *Casi un siglo más tarde [finales del XVIII] Zaragoza no era sino una aldea ribereña de segundo orden, pero el desarrollo de nuevos placeres y la reexplotación de depósitos de terraza en las cercanías, habían provocado el crecimiento de la población del distrito a cerca de 200 mulatos y negros libres, 20 blancos y unas pocas cuadrillas de esclavos* (West, 1952: 27).

Las minas de Remedios fueron descubiertas y explotadas por mineros de Victoria; el establecimiento cambió de lugar varias veces hasta situarse Nuestra Señora de los Remedios en donde permanece actualmente, cerca de grandes depósitos aluviales y de veta. En dos años se habían importado dos mil negros esclavos para explotarlos. La población india estaba diezmada por enfermedades, antes de la ocupación por los mineros; y las dificultades de explotación, inclusive la disminución de los esclavos negros por efecto de enfermedades, hicieron que hacia mediados del siglo XVIII las minas estuvieran casi abandonadas; sin embargo, los censos de finales de ese siglo muestran una recuperación de la población, que de 2170 hbts. en 1777, ascendió a 2938 en 1784 y llegó a 3625 en 1788, en su inmensa mayoría libres y esclavos de varios colores, lo cual indicaría una recuperación de las actividades mineras.

La historia de la minería se confunde así con la historia demográfica de estas cuatro jurisdicciones de la provincia de Antioquia, signada por la desaparición casi total de los indios y la suplantación de ellos por negros esclavos, que en un corto pero dinámico devenir, por distintos medios, se liberaron y se mezclaron para caracterizarlas demográficamente. (v. Tabla 1.14).

---

20 Hace parte de un informe del general Gonzalo Rodríguez de Monroy, del año de 1663.

Dice Tulio Ospina (Citado por Cardona, 1960: 181), en referencia a esas jurisdicciones y a la de Arma, situadas en las cuencas hidrográficas del Cauca y del Nechí, que "Al cabo de cincuenta años, de los ciento veinte mil indios de labor quedaban sólo mil quinientos... en ese medio siglo fueron sacrificados... medio millón de personas en esta sola provincia".

Tabla 1.14

Subregiones de la provincia de Antioquia más densamente pobladas por libres y esclavos de varios colores. Proporción porcentual sobre la población total.

Años	Cáceres	Zaragoza	Remedios	Antioquia
1777	94%	.....	87%	85%
1784	94%	94%	90%	83%
1788	94%	91%	89%	81%

Características castales de la provincia

De la información que se ha presentado, se pueden extraer dos características distintivas de la población de la provincia de Antioquia en la época que nos ocupa. Una, es la baja proporción de sangre india, tanto en el número de indios, como en el de mestizos. La primera es demostrable, aunque se discrepe sobre la cifra cierta de los miembros de las etnias indias; los padrones de los pueblos eran garantía de la "calidad" de sus moradores, por los registros obligatorios que llevaban los curas; la comprobación cuantificada de la presencia de los mestizos es más azarosa porque la distinción castal ni se daba siempre en los registros censales o de otra índole, ni siempre es segura; porque en buena parte dependía del criterio del empadronador o de quien hacía un registro, aunque los errores en la apreciación, dada la importancia que se atribuía a la distinción de las castas en el sistema de relaciones, no debían ser muy grandes. Hay un antecedente en favor de la afirmación de la posición secundaria, por así decirlo, de la sangre india en la población de la provincia: la historia de la conquista y la colonización demuestra la casi extinción de las comunidades indias en muy corto tiempo, lo cual, unido a las restricciones de los apareamientos birraciales, limitó la entrada de genes indios en los procesos de miscegenación. West (1952: 80-81), cita a fray Escobar, quien afirma que en 1590 "únicamente quedaban 800 familias nativas de un posible total original de 100000". Parsons, a su vez, afirma que "Hacia 1590 la reserva de indios dóciles de labor en Antioquia, se redujo de tal modo que los negros esclavos fueron la principal fuerza laboral. El título de encomendero poco a poco llegó a ser honorífico, sin remuneración económica, pues fueron los propietarios de cuadrillas de esclavos quienes cada vez más se apoderaban del tesoro" (Parsons, 1949: 47).

El mestizaje que pudo tener lugar en el siglo XVI fue superado gradualmente por el mulataje, al tiempo disminuían los indios y aumentaban los esclavos, aunque

las mezclas no se originaban en uniones blanco(a)-negra(o) solamente, sino también y muy probablemente en forma mayoritaria, entre el fondo mestizo originado en los primeros años con fondos negros y mulatos.

Así se configuró la segunda característica poblacional de la provincia: una extensa mezcla con la sangre de negros, mulatos, pardos, zambos y todas sus recombinaciones, en prácticamente todo el territorio, pero con mayor extensión en las regiones donde la minería fue la fuente principal o única de la vida económica. Si bien es cierto que hacia la mitad del siglo XVIII el gobernador Chaves informaba que los negros trabajadores de las minas no llegaban a 900, un informe de 1767 indica que en ese año había 4296 esclavos en Antioquia, pero esta cifra se había más que duplicado treinta años después. El primer censo completo de 1808 registró 10045 esclavos en la provincia, distribuidos así:

Cantón de Santa Fe de Antioquia	4401	9%	de la población
Cantón de Medellín	2849	9%	-"-
Cantón de Rionegro	2056	8%	-"-
Cantón de Marinilla	424	6%	-"-
Cantón de Zaragoza	315	15%	-"-

A pesar de la tan mencionada decadencia de la actividad minera, a la que aluden documentos de varia índole, la esclavitud creció considerablemente, pero es notoria la fase de contracción, en el momento mismo de este censo (Parsons, 1949: 52).

La sangre negra se expandió por toda la provincia, aunque con variaciones de extensión e intensidad subregionales y locales; como se ha visto, esta expansión se debió no sólo a la presencia de esclavos, sino a la mayor y creciente de negros libres y de mezclados. "La emancipación de esclavos individuales, especialmente de mujeres, era práctica común en Antioquia... además de que por rebeliones hubo muchos cimarrones que nunca fueron recuperados..." y el "sistema de reservaciones sirvió para amalgamar negros con indios y mestizos" (Parsons, 1949: 52)[21].

La población negra y negroide libre era superior a la esclava. Tanto una como otra se mezclaba entre sí y con los otros dos troncos originarios, como con las otras castas y subcastas y sus descendientes; siempre que fueran libres (hijo de hombre esclavo y mujer libre nacía libre), tenían la posibilidad de crear poblaciones al lado de explotaciones mineras o lavar arenas auríferas y tener pequeños fundos agrícolas de su propiedad.

En la provincia de Cartagena

Esta gobernación estaba constituida en 1779 -año en que se efectuó el censo, en el cual se basa este análisis- por una ciudad, Cartagena, que fungía como capital; tres villas,

21 La fuente de información del autor es el *Anuario Estadístico de Medellín*, 1888: 110.

Mompós , Tolú y Ayapel, en orden de importancia; cincuenta parroquias y veintisiete pueblos de indios; además de los minerales de Guamocó. En la totalidad de su territorio, la población mezclada comprendía casi las dos terceras partes, como se ve en el resumen siguiente. Al frente de los porcentajes en él, anotamos los que resultan de la reducción a cifras relativas de los datos de Silvestre (1950); con la advertencia de que posiblemente, este autor incluyó los eclesiásticos en el grupo de los blancos y su información no se basa en este censo, sino en el anterior de 1778, del cual no disponemos.

Blancos	11988	10.1%	10.6
Indios	20567	17.3%	17.5
Libres (mezclados)	76697	64.6%	65.1
Esclavos	9109	7.7%	6.8
Eclesiásticos	392	0.3%	.....

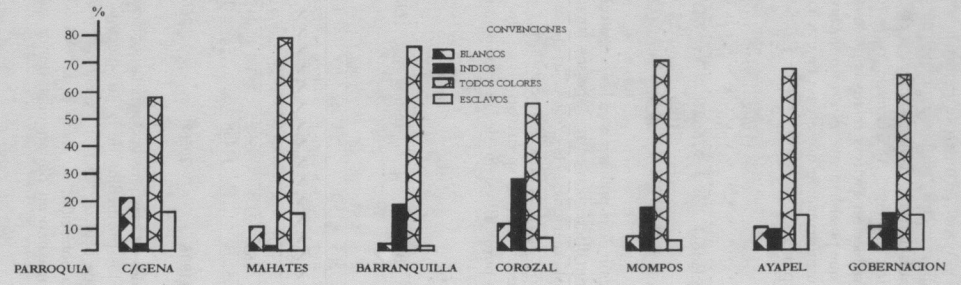
La composición de la población en las jurisdicciones consideradas por separado, aunque presentan diferencias entre sí, no son tan marcadas, como sí ocurre en otras provincias o gobernaciones. Hay más homogeneidad y es muy clara la tendencia a la miscegenación, muy cercana al setenta por ciento, dado que, como lo hemos dicho, los esclavos eran en su mayoría o en alta proporción, mulatos, o en todo caso no negros puros. El estado de la repartición regional aparece en la Tabla 1.15.

Tabla 1.15

Jurisdicción	Blancos		Indios		Libres de v.c.		Esclavos		Total
	N°	%	N°	%	N°	%	N°	%	
Mahates	303	5.1	6	0.4	4626	78.5	960	16.3	5895
Barranquilla	517	2.3	4081	17.9	17534	76.9	671	2.9	22803
Mompox	1480	6.3	4117	17.3	16664	70.4	1424	6.0	23665
Ayapel	340	9.5	315	8.7	2452	67.8	504	14.0	3614
Cartagena	4155	21.4	581	3.0	11269	58.2	3364	7.4	19369
Corozal	5203	12.1	11468	26.7	24172	56.2	2183	5.0	43026
Totales	**11998**		**20568**		**76697**		**9109**		**118372**

En las capitales de esas jurisdicciones la población mezclada alcanza proporciones más altas que los promedios de la jurisdicción respectiva y, con excepción de Cartagena, donde blancos (25.7%) y esclavos (16%) alcanzan a superar el cuarenta por ciento de la población, esa franja castal está siempre por encima del setenta por ciento; con el máximo en Barranquilla, donde sube al 95.4%. Los indios, por su

Distribución etno-castal regional, provincia del Cartagena *ca.* 1780



parte, no superan el 5%, en tanto que los esclavos fluctúan entre el 17.6 en Ayapel y el 2.7 en Barranquilla. Las proporciones en cada ciudad, son las siguientes, en orden descendente:

Parroquia de Barranquilla	95.4%	Parroquia de Corozal	74.0%
Parroquia de Mahates	82.3%	Villa de Ayapel	72.5%
Villa de Mompox	74.9%	Ciudad de Cartagena	57.7%

La concentración de población blanca en Cartagena tiene explicación en razón de ser, no sólo la capital de la provincia, sino la segunda ciudad en importancia en el Virreinato de la Nueva Granada, por su posición geográfica de ventana marítima abierta al exterior y principal puerto de entrada. El volumen y la importancia del comercio de importación y exportación atraían hacia ella a comerciantes blancos quienes, además, controlaban el mercado local. Cartagena fue, además, el puerto de preferencia para la entrada de los esclavos, parte de los cuales permanecía en la ciudad, en poder de los comerciantes y de las familias acomodadas; de ahí su proporción relativamente elevada. Debe tenerse en mente que cuando se habla de la población de la ciudad, la referencia no puede traducirse en población *urbana* propiamente, sino que incluye tanto la de la ciudad propiamente dicha, como de su entorno rural.

El aporte blanco

Los blancos nunca fueron mayoría en ninguna de las provincias; su proporción siempre estuvo entre las minoritarias. El mayor número de ellos estaba en Cartagena (4304), incluidos los eclesiásticos, donde conformaban el 31.5% de la población y el 35.9% de los blancos de toda la provincia, lo cual habla también de una población propietaria absentista de tierras en la provincia; además de Cartagena ciudad, estaban representados en todas las villas y parroquias, con excepción de la de San Carlos y en trece de los veintiocho pueblos de indios. En ninguna ciudad, villa, parroquia, ni pueblo eran mayoría (con excepción del pueblo de San Juan de las Palmas, en la parroquia de Corozal, donde eran el 40% de la población, seguidos muy de cerca por los mezclados, que alcanzaban al 39%). En la ciudad de Cartagena, en las villas de Mompox y Tolú, seguían en importancia proporcional a los mezclados y en Ayapel ocupaban el último lugar.

Su participación numérica en las parroquias fue poco significativa en conjunto, 8.4 blancos por cada 100 personas, comparativamente con 84 mezclados, lo cual quiere decir que los últimos eran diez veces más numerosos que los primeros, excepto en la parroquia de San Tero, en donde superaban a los mezclados, pero a su vez eran ampliamente sobrepasados por los esclavos.

El substrato indio

No tenía tampoco peso proporcional de importancia la población india en el conjunto de la provincia. Desde luego eran mayoría en el total de sus asentamientos

(los pueblos), con la representación de las tres cuartas partes (74.5%) del total poblacional, seguidos de los mezclados (19.4%), los blancos (4.5%) y los esclavos (1.6%). Diez de esos pueblos (San Nicolás, Sabaneta, Urabá, Tegua, Cereté, Guasso, Yati, Talaigua, Tetón y Zambrano) mantenían pura su etnia, sin intromisiones de otras. Por el contrario, en todos los demás parecía vivirse una situación similar a la de los otros pueblos indios del Virreinato, con la presión sobre sus tierras de blancos y mezclados. En otros siete de los pueblos, los indios estaban en minoría, con la situación más crítica en Barranca, donde eran sólo el 1.3%. En términos generales, puede pensarse que se habían ido extinguiendo por mezclas con blancos, mezclados y negros libres, al igual de lo que acontecía en la provincia de Tunja y, más particularmente, en lo que hoy es el departamento de Boyacá (v. infra, "El caso de Sogamoso"). Los porcentajes de población india en tales pueblos, se muestran en el listado siguiente:

Barranca	1.3%	Turbaco	30.8%
Truana	9.0%	Menchiquejo y Chilloa	36.1%
Morales	12.4%	Tallado	38.8%
S.Juan de las Palmas	19.9%		

Dos de esos pueblos estaban próximos a extinguirse por la presión poblacional foránea sobre ellos, tal como había venido ocurriendo históricamente con muchos otros.

La población indígena de esta provincia, a partir de 1533, quedó sujeta al dominio de los conquistadores bajo la forma de encomiendas, que fueron muy numerosas, cerca de tres centenares hasta 1610, según la relación de Ocariz transcrita por Gutiérrez de Piñeres (1924: 103 y ss.), la mayoría de las cuales no eran "...de la grosedad como en el Perú y en la nueva España, sino de corta Renta" -estado aplicable a todo el reino- "salvo en los territorios de las ciudades de Santa Fe y Tunja". Borrego Pla (1983: 161), trae en su Cuadro XIV, los promedios de tributarios en Nueva Granada, Popayán y Cartagena hacia mediados del siglo XVI; en el cual se aprecia la diferencia, por ejemplo, entre Popayán con 350 encomendados tributarios y Tunja con 336, frente a Cartagena, Tolú y Mompox donde fluctuaban entre 23 y 53, en promedio por encomienda.

Adjuntas o cercanas a las encomiendas surgieron doctrinas y finalmente los indios fueron sometidos a poblados, pero en el proceso muchos de los naturales "se extinguieron por muerte o translación a otros Pueblos del mismo partido principal", tal como lo anota el documento antes mencionado para la Villa de María; o sucumbieron por las condiciones deplorables de trabajo a que fueron sometidos, como fuera el caso de los pueblos de las riberas y cercanías del río Magdalena, en la tarea de bogas por más de un siglo. Lo anterior trajo como consecuencia un poblamiento de gente mezclada casi en su totalidad, presumiblemente de mayoría

negroide, y más particularmente zambos, toda vez que la desaparición de los indios varones facilitó la mezcla entre las indias y los negros traídos para substituirlos en la boga. Ese era el tipo que predominaba hacia finales del siglo XVIII; así lo demuestran los porcentajes resultantes de los datos tomados del Censo de 1779, de algunas poblaciones ribereñas de ese río (v. Tabla 1.16).

Comparativamente, la población de la parroquia de Corozal en su conjunto tenía 56.2% de libres de varios colores (mezclados) sobre un total de 43.026 habitantes. En las 28 parroquias y una villa que la integraban, figuraba un mínimo de libres de varios colores de 45.2% en la parroquia de San Onofre y un máximo de 93.6 en Ciénaga de Oro.

Tabla 1.16

Proporción de mezclados en algunas poblaciones ribereñas del río Magdalena

Lugares	Población total	Poblac. mezclada	%
Barranquilla	2919	2786	95.4
Soledad	2209	2065	93.5
Sabanagrande	1854	1754	94.6
Santo Tomás	1171	1101	94.0
Mompós	7118	5418	76.1
Tacamocho	911	896	98.4
Tacaloa	611	488	79.9
Magangué	1493	1233	83.7
Totales	**18266**	**15471**	**96.2**

La influencia negra

Cartagena y las tres villas contenían el 41.2% de los esclavos de la provincia, y en 13 pueblos de indios vivía el 4.3% de ellos; al resto, más de la mitad, los albergaban las parroquias. Sólo eran mayoría en el momento del censo en San Tero (54.5%) y en San Onofre, donde componían la mitad de la población; es de suponer que la población de San Basilio del Palenque fuera negroide en su totalidad.

La conformación de la población en la provincia, estuvo condicionada en algunas partes de su territorio, por la insurrección y la insurgencia de los negros esclavos, quienes se refugiaron en palenques desde muy temprano. Fals Borda dice que se ...establecieron por lo menos 33 pueblos... de los cuales 21 eran palenques..., entre 1599 y 1785, localizados... en dos grandes núcleos: el del canal del Dique, que incluía los palenques más afamados de Matuna (1600), San Basilio (1621) y Matuden... y el núcleo del bajo río Cauca... (Fals Borda, 1980: 52), -donde se encontraban los de Norosi y Tiquisio- . "Uno de ellos tenía varios miles de cimarrones [que] llegaron

a controlar no sólo la producción agrícola de la zona, sino también la minera". En una de las mercedes de tierras concedidas por el Cabildo de Cartagena en 1627 (v. infra) se señala como límite a esa concesión "... el sitio donde están poblados los negros Mogollones". Su presencia beligerante se prolongó hasta finales del siglo XVII. "La situación -dice Fals Borda- pierde un poco de intensidad en el siglo XVIII, aunque fue en este siglo cuando se impulsó el poblamiento negro del bajo Cauca que describe el padre Joseph Palacios de la Vega (Fals Borda, 1980: 53). En 1776, el capitán Antonio de la Torre reunió en el canal del Dique, en Santa Rosa de Flamenco (hoy Flamenco, corregimiento de María la Baja, en el departamento de Bolívar), "60 familias negras con un total de 302 habitantes" y en ese mismo canal fundó la población de Sn. Joseph de Sojolo, que desapareció posteriormente, con 80 familias que integraban un conjunto de 360 personas (Moreno de Angel, 1993: 90).

La población negra tuvo participación en la conformación de las etnias de la provincia en diferentes regiones. En sus fundaciones, el capitán de la Torre reunió a la gente de la costa de Quilitén (en el golfo de Morrosquillo), en el poblado de San Onofre, un tanto alejado de la costa. "La zona estaba habitada por varios dispersos negros cimarrones, quienes se habían fugado de las haciendas establecidas en la provincia de Cartagena" (Moreno de Angel, 1993: 168); y Humboldt, citado por la misma autora, escribió a su hermano en 1801: "Algunas casas formaban la aldea de Zapote, encontramos reunidos, bajo una especie de hangar, un gran número de marinos, todos hombres de color, que habían descendido en sus piraguas, el río Sinú para llevar maíz, bananos, algunas aves y otros objetos de consumo al puerto de Cartagena" (en Moreno de Angel, 1993: 150).

En este río y su valle se fundó una población más de carácter mestizo y zambo que de cualquiera otra condición, por la presencia de grupos indígenas y de negros esclavos, aun cuando estos últimos no tuvieron una participación cuantitativa sobresaliente.

En el momento del censo que nos sirve de base y coincide "en su composición entraban los tres elementos básicos (indio, blanco y negro) por mezclas sucesivas en muchas generaciones"; se observaba también que no aparecían "los grupos predominantemente negros" y que había "lugares dentro del territorio del municipio de San Andrés... o en la fracción Vuelta Chica del municipio de Sincelejo, donde moraban agrupaciones campesinas que podrían catalogarse de indígenas puras". Dentro de esa población mezclada tienen buen cupo los zambos. Los mencionaba el capitán Antonio de la Torre, quien temía un ataque de los indios y zambos del Sinú a la nueva población de San Bernardo de Abad (hoy San Bernardo del Viento). Humboldt decía en su carta que "Los zambos del Sinú nos fatigaban con sus preguntas sobre el objeto de nuestro viaje" (en Moreno de Angel, 1993: 150).

En el suroriente de la provincia, en las tierras bajas e inundables del Cauca y el San Jorge, a partir de la desembocadura del Nechí, zona de difícil acceso y control por su naturaleza anfibia, se asentaba una población arrochelada constituida en su mayoría por negroides, con pocos mestizos y blancos.

Ya hacia finales del siglo XVI había un palenque o cimarronera en territorio circunscrito por los ríos San Jorge y Cauca, posiblemente en jurisdicción del actual departamento de Córdoba; en el siglo XVII, en las tierras comprendidas entre el Cauca y el Magdalena, en jurisdicción de los actuales departamentos de Bolívar y Antioquia, había cuatro palenques (Zaragoza 1620, Norosi, Cimarrón y San Pedro, 1694) y en el siglo XVIII los de Betancí 1786, Ladera Judas, Samba, Palizada, Lorenzana, Guamal 1787 y San Bartolomé 1799 (Friedemann y Patiño, 1983: Mapas I,II,III). Un documento sin fecha[22], enumera la población de cuatro rochelas localizadas en la misma zona recorrida por el padre Joseph Palacios de la Vega (1955), entre 1787 y 1788. El clérigo entró al palenque de Guamal a finales de enero de 1788 o 1° de febrero de ese año, pero no pudo destruirlo como pensaba, porque ya su comisión había cesado. En su diario figuran otras rochelas distintas de las que se nombran en el documento del Archivo Nacional y se menciona también la presencia de indios (no se anota la cantidad), a quienes ordenó regresar a sus pueblos. El documento del Archivo a que nos venimos refiriendo parece haberse producido por los mismos años. La información en él contenida se consigna en la Tabla 1.17.

Tabla 1.17
Población arrochelada en jurisdicción de
la provincia de Cartagena, ca. 1780

Sitios	Mulatos	Zambos	Zambo de negro	Negros	Mestizos	Blancos	Total
Nechí	407	598	253	——	192	85	1535
La Ralla	106	——	——	184	——	——	290
N. N.	120	288	——	567	——	157	1132
Guamal	——	——	——	——	——	——	9539
Total	**633**	**886**	**253**	**751**	**192**	**242**	**12496**

La gente de calidad negra y negroide representaba en las tres rochelas donde se discriminó la "calidad", el 85.3% y se puede suponer que en Guamal -donde no aparece clasificación- se daba una situación similar, con más del 80% de la negroide.

Apreciaciones generales

La Gobernación de Cartagena no fue territorio rico en minas de oro, con excepción de la pequeña zona de minerales de Guamocó, limítrofe con Antioquia. En los comienzos de la conquista se explotaron las sepulturas indígenas de Finzenú

22 "Matrícula de gente arrochelada que he sacado y puesto bajo el son de campana de los diversos sitios y cantidades que anoto", sin autor AGN.

(Río Sinú) "...la tierra de fama de mayor riqueza, por causa de los enterramientos y sepulcros que se demostraron en altos montones de tierra desde muy lejos..."[23] y Panzenú y Zenufana, que no demandaban la formación de empresas económicas de explotación, sino de expediciones de despojo de las sepulturas indias que, a su turno, atraían a los comerciantes, pues "...no faltaron ánimos codiciosos que con barcos llenos de comidas y otras mercancías hiciesen este viaje (de Cartagena a la boca del Sinú), vendiendo cuanto llevaran, por crecidísimos precios" (Gutiérrez de Piñeres, 1924: 44), a los buscadores de tesoros funerarios.

La atención y el interés de conquistadores y colonizadores se centró en la tierra como posesión para explotarla con cultivos agrícolas y ganaderos y con instalaciones de trapiches de caña, que parecían ser su vocación. Cartagena, la capital de la Gobernación, se abastecía en parte de los cultivos agrícolas de la villa de María, situada en las montañas que llevan su mismo nombre "... y la relación de 1610 pone en cincuenta y ocho encomiendas con cinco Doctrinas, que aunque... fuesen ciertas que se duda, serían no Pueblos [de indios] sino establecimientos de labranzas porque en el tiempo sucesivo inmediato a la conquista, en él estaba el abasto de la ciudad, y en efecto, todo ha quedado en Haciendas y montañas, y los Yndios que hubo se extinguieron"[24]; extinción que por lo que comenta el autor, debió ser muy temprana, antes de terminar el siglo XVI. De cualquier forma, parte de las tierras que se adjudicaron habían sido asiento de pueblos de indios; en los registros de las mercedes de tierras concedidas se mencionan los pueblos de Paricuica, cuyas tierras quedaron vacas "...por haver agregado los Yndios a diferentes partes el visitador Juan de Villabona Subiaurre", los de Carbapacua, Media Granada, indios de María la Alta (agregados a María la Baja, Mazaguapo y Cospique).

El Cabildo de Cartagena satisfizo las aspiraciones de tierras a vecinos de la ciudad y a personas procedentes de otros lugares, incluidos desde luego los reinos de España. Entre 1589 y 1631 se beneficiaron de esas mercedes unas 210 personas que, en total recibieron cerca de 1000 caballerías, siendo cada caballería de aquella época equivalente a 6002500 varas cuadradas castellanas, verificado así en 1762 por el agrimensor público general de la ciudad y provincia de Cartagena. Se trataba, pues, de grandes extensiones de tierra, no delimitadas con exactitud[25], lo que permitía fácilmente extenderse en cualquier dirección. Las extensiones entregadas en cada merced, se agrupan así:

23 "Noticia de la Conquista y Fundación de la Ciudad y Provincia de Cartagena de Yndias", transcrita en Gutiérrez de Piñeres, 1924: 44.

24 "Relación de la existencia de Pueblos o Doctrinas de Yndios en la Provincia y Obispado de Cartagena 1806", en Gutiérrez de Piñeres, 1924: 128-129.

25 Una muestra del año de 1630: "En veynte y quatro de Septiembre de el año de seiscientos y treinta, a Andrés González Presbytero Vicario del Pueblo de Yndios de Turbaco, dos caballerías de tierra que corren desde una caballería de tierras que tiene en el sitio donde solía estar el Pueblo de Yndios de Carmapacua, hacia Sipacoa, sin perjuicio". Tomada del documento "Mercedes de tierra, que el Cabildo de esta Ciudad de Cartagena ha hecho á diferentes personas desde el año de mil quinientos y ochenta y nueve hasta el de mil, seiscientos treinta, y uno", transcrito en Gutiérrez de Piñeres, 1924: 148.

De una caballería	20
de dos caballerías	105
de tres caballerías	41
de cuatro caballerías	89
de cinco caballerías	1
de seis caballerías	18
de siete caballerías	0
de ocho caballerías	14
de nueve caballerías	0
de diez caballerías	1
de más de diez	0

Total de Mercedes: 289 Total de caballerías: 944

La mayor frecuencia corresponde a las de dos caballerías, que coparon el 36% de todas las mercedes concedidas. Sin embargo, varias personas (48) -entre las cuales figuraba gente de poder- fueron beneficiadas con dos o más mercedes de tierras, cada una de ellas en diferente fecha. Los que resultaron con un acopio mayor fueron:

Alonso Quadrado Cid	41, con más 1 almud de sembradura
Dn. Alonso de Mendoza	32
Juan Alto. Sabariego	28
Andrés Banquezel	21
Francico Sanchez	14
Total	136

Total 136 caballerías, que son el equivalente al 13.7% aproximadamente de las caballería otorgadas, que quedaban en manos del 2.3% de los beneficiados. Se trataba de blancos, de categoría parece que no muchos, pues sólo en unos pocos casos (28) se encuentra el *don* antecediendo al nombre del beneficiario; pero aparecen un gobernador, un inquisidor, capitanes y tenientes, clérigos, licenciados y hasta un menestril; resultan beneficiadas 9 mujeres, cuatro de ellas *doñas*; sólo se benefició a tres negros, dos de ellos horros y a un indio. Conviene anotar que había negros e indios propietarios de tierras; el 12 de mayo de 1662 en la merced de 4 caballerías concedidas a don Juan de Hita y Ledesma, se lee: "... empezando a correr entre tierras de Juan de Castro, Yndio y Melchor González, negro" (Gutiérrez de Piñeres, 1924: 173).

Es notoria la tendencia al latifundio o, por lo menos, a la acumulación de grandes extensiones de tierra; se concedieron 35 mercedes de ellas para agregar a hatos o estancias de los beneficiados, tendencia que continuó a todo lo largo de la Colonia

(en Ciénaga de Oro estaba la gran propiedad de Berástegui, por ejemplo, que se ha mantenido hasta este siglo). Con ella, llegaron los esclavos negros, pues una de las condiciones para la adjudicación de tierras era ser propietario de ellos. Estas circunstancias provocaron fenómenos sociales de trascendencia: la coexistencia del latifundio con la pequeña propiedad de la población blanca pobre y la mezclada, que se establecía en los alrededores de las haciendas; y la mezcla de la población. El establecimiento de la población mezclada debía hacerse en lugares incultos, de donde no era desalojada por los grandes propietarios, a los cuales podía prestar su servicio en jornales, entre otras razones porque los propietarios o aparentes propietarios, denominados entonces *los magnates,* se negaban a venderlas al vecindario. Esa era la razón y no la que presumía el capitán Latorre, en su carta en 1783 al arzobispo virrey, por la cual la gente del común se retiraba a los montes:

> *Solo resta advertir que las poblaciones que fundé en el río Sinú no fueron a gusto de los que tenían por magnates de aquel partido, por lo que cada una de ellas tuvo infinitas oposiciones, así por parte del común que éste siempre ama la libertad y encontrar parajes ocultos para arrochelarse en los montes...* (en Moreno de Angel, 1993: 54).

La miscegenación en el interior de la provincia de Cartagena era ya fuerte en la primera mitad del siglo XVIII, si nos atenemos a datos de los sitios de San Luis Beltrán, Pueblo Nuevo y Cañafístola en la jurisdicción de Baranoa (actual departamento del Atlántico). En un documento (AGN, Colonia, Milicias y Marina, t.41, ff. 185-189)[26] aparecen seis calidades repartidas en el siguiente orden porcentual, sobre una población de 251 personas aproximadamente:

Mestizos	41.8%	Indios	3.2%
Zambos	26.0%	Españoles	1.6%
Cholos	14.7%	Sin identificar	12.7%

Si, como parece desprenderse del documento, los cholos eran descendientes de mestizo/india o viceversa, la proporción de indioides se elevaría a 56.5%; los blancos (españoles en el documento) apenas sí contaban.

En otro extremo, en el valle del Sinú, Lorica, una agrupación conformada por ocho barrios (algo similar a las actuales veredas en la nomenclatura político administrativa actual del país), tenía 781 familias con 3509 personas. El documento que nos sirve de referencia no trae discriminación por castas, con excepción de los nobles (blancos) y de los esclavos (negros y/o mulatos). Los hogares encabezados por los *dones* representaban el 11.1% y los esclavos eran 177 (5% de la población

26 "Lista y padrón de los vecinos de Sn. Luis Beltrán de Pueblo Nuevo y Citio de Cañafistola mas de media legua del espresado de mi jurisdicción descendientes de sus vecinos de dho. Pueblo...".

total), mientras los blancos reconocidos (matrimonios de *don* con *doña* y sus hijos) llegaban al 7% de la población; es decir, que los blancos no *dones* y los mezclados componían el 88% de la totalidad.

En la provincia de Santa Marta

A diferencia de todos los demás censos que utilizamos para los análisis de la miscegenación, las subdivisiones jurisdiccionales en la Provincia de Santa Marta, con excepción de su capital Santa Marta, no se establecen por ciudades, villas y parroquias, sino por Vicarías, que corresponden más bien a un orden eclesiástico que civil. La información (en Tovar *et al.*, 1994: 507-519)[27], corresponde al año de 1793 y comprende todas las localidades, con excepción de Riohacha, que desde varios años antes figuraba ya como provincia separada. Silvestre (1950: 60), quien parece haberse basado en el censo de 1778, le asigna una población que llegaba a 39912 personas, (el autor debió incluir a los eclesiásticos en la categoría de blancos, toda vez que para serlo era necesario pertenecer a ésta), distribuidas de la siguiente forma:

Blancos	4556	11.4%
Indios	8506	21.3%
Libres de varios colores	22882	57.3%
Esclavos	3968	10.0%
Total	39912	

Por su parte, el censo del año de 1793 arroja estas cifras:

Eclesiásticos	111	0.2%
Blancos	5093	10.9%
Indios	8638	18.4%
Libres de varios colores	29034	61.8%
Esclavos de varios colores	4109	8.7%
Total	46985	

La diferencia de 7 073 habitantes entre los dos censos se puede considerar normal, pues correspondería a un crecimiento anual del 1.18%, aunque parezca un poco bajo. Las notas sobresalientes son, de una parte, la alta proporción de los libres de varios colores y, de otra, la baja proporción de blancos, comparativamente con Cartagena. Esta característica se repite en todas las jurisdicciones menores, con excepción de Valledupar y Ocaña, como se puede ver en la Tabla 1.18; en la cual se

27 Los autores lo transcribieron del Archivo General de Indias de Sevilla.

aprecia el alto porcentaje de los libres de varios colores en las vicarías de Sitionuevo y Tamalameque, que superan el 90%, con la característica de una población indígena prácticamente ausente; ésta, por su parte, tiene una proporcionalidad alta en las jurisdicciones de la ciudad de Santa Marta y las vicarías de Guamal y Valencia de Jesús. De otra parte, los esclavos se reparten proporcionalmente, de manera muy desigual, en el conjunto de las jurisdicciones, con representación mínima del 1.4% en Guamal, donde los libres de varios colores y los indios suman el 96.3% del total, lo que hace suponer que hay una relación entre el número de blancos y el de esclavos, pues el número de aquéllos en esa jurisdicción, sólo alcanza a ser el 2.3% de la población total.

Tabla 1.18
Distribución castal de la provincia de Santa Marta
por jurisdicciones menores, censo de 1793

Vicarías	Blancos		Indios		Libres		Esclavos	
Ciudad de Santa Marta	619	10.0	2262	36.7	2711	44.0	573	9.3
Vicaría de Sitionuevo	195	3.5	55	1.0	5109	91.6	217	3.9
" de Tenerife	145	3.9	447	12.2	2921	79.7	154	4.2
" de Tamalameque	147	2.7	2	0.1	4924	91.1	332	6.1
" de Valencia de J.	272	7.4	1199	32.8	2777	48.7	402	11.0
" de Guamal	52	2.3	809	35.8	1369	60.5	32	1.4
" de Valle-Dupar	1887	15.7	2892	24.0	5829	48.5	1420	11.8
" de Ocaña	1776	21.9	972	12.0	4394	54.1	979	12.0
Totales	**5093**	**10.9**	**8638**	**18.4**	**29034**	**61.9**	**4109**	**8.8**

La ubicación de los blancos

Con excepción de tres jurisdicciones, los blancos no habitaban en la cabecera, sino en lugares secundarios de ellas. Esas tres excepciones son la ciudad de Santa Marta, la de Valencia de Jesús y la de Ocaña. La situación en cada jurisdicción se presenta en la Tabla 1.19. Los que vivían en villas y ciudades sumaban en total 3310, que era el equivalente al 65% del total de ellos.

Los asentamientos indios

Las agrupaciones indias no eran muy numerosas, pues de las 19 que figuran en el censo, sólo seis superan los 500 habitantes; la mayor de todas era la de San Juan de la Ciénaga, en la capital de la provincia, que contaba con 1236 individuos, seguida de El Molino en Valledupar, con 870 y Santo Tomás de Villanueva, en la misma jurisdicción, con 838. La mayoría de todas las poblaciones indias tenían gentes de

otras etnias en sus territorios, con excepción de Tuerto -en jurisdicción de Valencia de Jesús- y Mamatoco y Taganga en la ciudad de Santa Marta, cuya totalidad era india. Con más del 90% de población india estaban Morro, en Tenerife (98.2%), San Sebastián, en Valencia de Jesús (91.0%), Fernambuco en la misma jurisdicción (92%), Atánquez en Valledupar (94.8%), el Rosario y Marocasa en Valledupar, (99.1%), y El Espíritu Santo, también en Valledupar (97.3%). Lo cual demuestra que, como en todo el territorio de la Nueva Granada, a fines del siglo XVIII, la población india seguía disminuyendo, entre otras razones, por la mezcla con los troncos blanco y negro y con las castas (Díaz Granados, 1996: 207).

Tabla 1.19
Ubicación preferencial de la población blanca

Jurisdicción	Capital %	Otras local. %	Observaciones
Santa Marta	80.6	19.4	
Sitionuevo	14.3	85.7	En Piñón 38.5%; en Remolino, 26.1%
Tenerife	48.3	51.7	En Pinto 29.0%; en Blanco 20.7%
Tamalameque	23.1	76.9	En Ntra. Sra. de la Candelaria, 40.8%
Valencia de Jesús	98.2	1.8	
Guamal	34.6	65.4	En Santa Ana, 48.1%
Valle-Dupar	38.6	61.4	En San Juan de Cesar, 16.0%
Ocaña	96.4	3.6	

Apreciaciones sobre la provincia de Santa Marta

La provincia de Santa Marta soportó la resistencia de los indios desde cuatro puntos: la Sierra Nevada de Santa Marta, con los taironas particularmente; los guajiros (wayúu) desde la península de la Guajira, los cuales, con alternativas varias, mantuvieron siempre su independencia e impidieron la expansión de la provincia hacia el Oriente de Riohacha, tanto cuando sobre esa zona ejerció la jurisdicción la provincia de Santa Marta, como cuando después estuvo bajo la potestad de la provincia de Riohacha; hacia el sur, los indómitos chimilas, cuyas incursiones belicosas obligaron a las autoridades a trasladar los pueblos de indios sometidos a la ribera izquierda del río Magdalena, en jurisdicción de la provincia de Cartagena, por el temor de que los indios asentados en pueblos fueran víctimas de los ataques de los insurrectos, y por la probabilidad de que aquéllos se unieran a los chimilas y constituyeran un peligro serio para las poblaciones de vecinos; y hacia el oriente, por los motilones y otros grupos, que en ocasiones se sometían parcialmente y en otras volvían a las "regiones de refugio" en las sierras del Perijá y de Motilones. Esta situación de inestabilidad debió influir en el desenvolvimiento poblacional y económico, que estuvo montado sobre el comercio y el transporte (navegación del río Magdalena), la ganadería, la agricultura y la explotación de algunos productos de las selvas.

La población negra hizo su penetración, primero por la ciudad de Santa Marta, donde fueron utilizados para labores de hacienda, principalmente para trapiches de caña y ganadería, luego por el río Magdalena para sustituir la mano de obra indígena en las labores de boga del río y de actividades agrícolas y ganaderas en las tierras del interior de la provincia.

Si se compara el volumen de población de Santa Marta con dos de las provincias limítrofes, Cartagena y Tunja, resulta muy pequeño, dado que, mientras Tunja tenía en 1780 un potencial humano de 264320 personas y Cartagena otro de 119452, Santa Marta apenas sumaba en 1793, es decir, quince años después, 46915. Es significativo a este respecto, que la ciudad de Santa Marta, con su jurisdicción local, siendo la capital de la provincia, no ocupara el primer lugar en el orden poblacional, sino el tercero, después de Valledupar y Ocaña, que juntas albergaban al 43% de toda la provincia, mientras la capital lo hacía con el 13%. Su posición como puerto marítimo, en una de las bahías aparententemente más adecuadas para el funcionamiento de un puerto de importación y exportación y una comunicación relativamente fácil con el río Magdalena por la Ciénaga Grande de Santa Marta, no tuvo la importancia que podría esperarse, siendo superada y podría decirse que reemplazada por Cartagena.

El padrón de Ocaña y su jurisdicción

Tovar *et al.*, (1994: 520-521), transcriben (tomado del Archivo General de Indias de Sevilla), el padrón formado en el año de 1778 de esta jurisdicción, dependiente de la gobernación de Santa Marta, cuyo resumen se ofrece a continuación a manera de comparación entre dos fechas, ésta y la de 1793 que figura en el padrón general de la provincia y se acaba de analizar. La distribución en 1778, era: [28]

Eclesiásticos	16	0.4%
Blancos	962	25.1%
Libres de varios colores	2151	56.2%
Esclavos	698	18.2%
Totales	3827	

Es notoria en este padrón la ausencia de la población india, la cual figura en el censo de 1793 con un total de 972 personas, repartidas en la Ciudad de Ocaña (60), en Buenavista y San Andrés (359) y en La Loma y Brotaré (552), más un individuo en alguna otra localidad. No hay ninguna nota relativa a la falta de indios.

En la ciudad propiamente dicha, incluida su área rural, la repartición de la población era:

28 AGN, Colonia, Censos Varios, t.6, f. 360.

Eclesiásticos	8	0.2%
Blancos	903	27.6%
Libres de varios colores	1686	51.4%
Esclavos	680	20.8%
Total	3277	

La totalidad de la población de la ciudad de Ocaña era el 85.6% de la de su jurisdicción, de la cual formaba parte sólo otra cabecera de carácter local, Río de Oro, que tenía una composición étnica con predominio sobresaliente de los libres de varios colores, (84.5%) y una cantidad muy baja de blancos, 59, los cuales representaban el 10.7%. Esto reafirma la tendencia en 1778, de la localización de los blancos en las cabeceras de jurisdicciones mayores.

En la provincia de Riohacha

El territorio de la provincia de Riohacha compartía con el de Santa Marta la parte del litoral del Caribe y las estribaciones orientales de la Sierra Nevada de Santa Marta. Pero su mayor extensión estaba constituida por la zona semidesértica de la Guajira, entre el río Hacha y el lago de Maracaibo. De ella se dispone de un padrón del año de 1778 (AGN, Censos, Varios Departamentos, t.6, f.360), del cual resultan estos porcentajes:

Eclesiásticos	18	0.4%
Blancos	333	8.4%
Indios	633	16.0%
Libres de varios col.	2513	63.4%
Esclavos	469	11.8%

La distribución de esa población por jurisdicciones dentro de la provincia se puede ver en la Tabla 1.18, que muestra cómo los blancos se situaban en Riohacha, la ciudad capital (55.0%) y en la villa de Sinamaica (35.1%), lo que da un total para las dos jurisdicciones de 90.1% de blancos asentados en ellas. Mas de las tres cuartas partes de los esclavos se agrupaban en la capital Riohacha (77.4%) y 14.9% en la parroquia de Moreno. Los mezclados (libres de varios colores) residían en su mayoría en tres lugares: Riohacha (37.4%), Parroquia de Morelo (27.4%) y en Borunata (9.5%); los tres lugares agrupaban a las tres cuartas partes.

Con respecto a estos libres de varios colores es de gran importancia el "padrón general de las personas de ambos sexos de todas calidades con inclusión de párvulos, que compone el vecindario..." de la ciudad del Río del Hacha y demás pueblos de la provincia, para el año de 1777, que presentan Tovar *et al.*(1994: 533), porque discrimina con mayor detalle los fenotipos de varias mezclas, así:

Blancos	428	11.3%	Esclavos	506	13.4%
Pardos	1888	50.0%	Indios	37	1.0%
Zambos	747	19.8%	Mestizos	27	0.7%
Negros	143	3.8%			

La población negroide copaba el 87.0% del total poblacional, mientras la indioide sólo era el 1.7% y los blancos apenas superaban el 10%. Es necesario tener presente que incluimos a los zambos entre los negroides, por razones del orden social de la época, pues bien podrían clasificarse también entre los indioides, ya que son mezcla de indios y negros. De nuevo hay que advertir que el número de indios corresponde a la realidad de los que habían sido sometidos a pueblos, no a la comunidad de los guajiros (wayúu) en su conjunto, que debió ser una nación poderosa, como puede deducirse, no sólo de los datos muy imprecisos de la época que nos ocupa, sino de las apreciaciones de población en el presente. El Ministerio de Gobierno y el Departamento de Planeación Nacional de Colombia, estimaron en 80000 personas la población indígena de la parte colombiana de la península, en 1979 (Vergara, 1990: 144). En un artículo publicado por uno de nosotros (Pineda, 1963: 60), aportamos dos datos más: el del censo nacional de 1938, que arrojó un total de 50.142 almas y el de Reichel-Dolmatoff en 1952, que los estimaba en 44748.

La situación de la Ciudad del Río del Hacha, la capital de la provincia, en 1777 no se diferencia mucho de la de 1778, pero no figuran mestizos y los esclavos tienen una participación mayor (22.4%). La precariedad de los mestizos en la provincia llama la atención frente a los zambos, que constituían casi la quinta parte de su población.

Tabla 1.20
Repartición castal de la población de la provincia de Riohacha, 1778

Jurisdicciones									
Blancos	**Indios**	**%**	**Libres**	**%**	**Esclavos**	**%**			**Total**
Riohacha	192	12.6	17	1.1	943	62.2	363	24.0	1515
Villa Pedoza	10	4.3	——	——	275	90.2	20	6.6	305
Bahiahonda	1	1.6	——	——	61	98.4	——	——	62
Sinamaica	118	39.3	——	——	182	60.7	——	——	300
Sabana del Valle	8	32.0	1	4.0	15	60.0	1	4.0	25
Parroquia de Morelo	18	2.3	——	——	691	88.7	70	9.0	779
Arroyo Cardón	1	0.7	132	99.2	1	98.5	——	——	134
Borunata	1	0.2	183	41.9	239	54.7	14	3.2	437
Camarones	1	0.4	126	51.2	114	46.3	5	2.0	246
S.Pedro de Cocotama	1	0.6	174	98.3	2	1.1	——	——	177
Totales	**351**	**9.8**	**633**	**15.9**	**2523**	**63.4**	**473**	**11.9**	**3980**

El número de indios no corresponde a la realidad de la provincia; la cifra que aparece en el padrón es, posiblemente, la del registro de los que estaban reducidos en la ciudad de Riohacha (17), en tres pueblos, Arroyo Cardón (132), Borunata (183) y Cmarones (126), y en San Pedro de Cocotama (174). Quedaban por fuera todos losque permanecían libres, que eran la inmensa mayoría.

Establecer su población real o con un alto margen de aproximación, no resulta viable con la información disponible. El documento transcrito por Tovar *et al.* (1994: 531-532), sobre el "Cálculo del número de indios Guajiros hombres de Armas..." hay que tomarlo con reservas, dado el número de indios que trae para cada parcialidad, siempre en cifras redondas, lo cual es indicativo de que se trata de apreciaciones y no de verdaderos censos. Los guajiros fueron siempre defensores de su libertad y en la realidad nunca fueron sometidos, a pesar de las numerosas expediciones que al efecto se hicieron durante el período colonial. La cantidad "pacificada" y "reducida a pueblos" por Ruiz de Noriega está posiblemente abultada, cosa nada extraña en acaeceressimilares, de los cuales los responsables buscaban obtener retribuciones y prebendas reales. Él la hace subir a 15650 indios, a los cuales habría que agregar 4300 más "pacificados y reducidos sin incluir los pueblos que estaban al cuidado de los Reverendos padres misioneros capuchinos que aunque no estaban reducidos los toleraban como expresaron en sus cartas que remití a vuestra excelencia y por los padrones que ice sacar de ellos...", para un total de 19950.

Silvestre (1950: 60), al referirse a esta provincia dice que "...por comprehenderse en su distito más de cuarenta Leguas, la celebrada Nación Guajira, que se mantiene sin conqustar, y que se calcula compondrá en más de 17 Capitanías o parcialidades distintas, como 40 mil almas de todos los sexos". La irreductibilidad de los indios se respalda en otro documento transcrito del Archivo General de Indias por Tovar *et al.* (199-: 538-539). El documento contiene los cómputos hechos por personajes distintos en 1760, uno por el ex-gobernador de la provincia, Miguel Gómez, otro por un capitán, un teniente de milicias y un "lenguaraz", y el tercero por un vecino antiguo de la provincia y sargento mayor de milicias. Esos cómputos fluctúan entre 14970 indios (el del ex-gobernador, con el cual estuvo de acuerdo otro ex-gobernador) y 5460 del sargento mayor de milicias, quien calculó que podía haber unos 400 indios de más. El cómputo intermedio es de 9600, y de él dice una nota, que quienes lo elaboraron eran sujetos "de los de más experiencia y conocimiento de lo [sic] yndios y sus parcialidades". Ninguna de las cifras se aproxima a los 40000 de que habla Silvestre, cifra que parece estar más cercana de la realidad.

De otra parte, la nación guajira (wayúu) había mantenido comercio de perlas con extranjeros, intercambiándolas principalmente por armas de fuego, lienzos de Europa, aguardientes, vinos y esclavos, entre otros bienes. Así lo afirma el padre Julián (1741)[29].

29 Julián, Antonio (1787) 1a, III, 12.

La composición étnica de la provincia de Riohacha se diferencia de la de Santa Marta debido, principalmente, a la resistencia de los indios guajiros, que se amparó en dos circunstancias geográficas: la incomunicación por tierra que ofrecían las estribaciones de la Sierra Nevada de Santa Marta y obligaban a la utilización de la navegación marítima para el transporte de hombres y de mercancías, y el carácter semidesértico de la península de La Guajira, que ofrecía un obstáculo natural a la penetración y la permanencia de las huestes y los colonos españoles; sin descontar el espíritu de independencia de los indios -apoyado por su organización social, sustentada en clanes matrilineales-. Juan de Castellanos, citado por Hernández de Alba (1963: 190), describiendo la fauna de la península, escribió: "Hay copia de conejos y venados e yá gran muchedumbre de ganados".

Agrega Hernández de Alba: "Ya había, pues, el indio, en incursiones a los pocos puebluchos que se fundaron para pescar las perlas, robado los ganados españoles y comenzaba hacia 1550 la vida pastoril...", que incluía, agregamos nosotros, el caballo, un elemento que fue fundamental para la conquista y que al adquirirlo, ponía en cierto pie de igualdad para la lucha al indio con el español.

En la provincia de Tunja(*)

La provincia de Tunja era la de mayor población, comparativamente con las demás del Virreinato de la Nueva Granada, tenía 259608 almas, de acuerdo con el censo de 1779, lo cual quiere decir que contenía la cuarta parte, aproximadamente, del total virreinal. Geográficamente, se extendía por los territorios de los actuales departamentos de Norte de Santander (con excepción de la ciudad de Ocaña y su jurisdicción, que formaban parte de la provincia de Santa Marta), Santander y Boyacá, porción ésta última que contenía el altiplano boyacense, con tierras de las más ricas del virreinato. La distribución por etnias y castas en esta provincia indica otra característica distintiva suya: tenía la mayor proporción de población blanca en su conjunto:

Eclesiásticos	539	0.2%
Blancos	103376	39.8%
Indios	37186	14.3%
Libres de varios colores	112460	43.4%
Esclavos	6047	2.3%
Total	259608	

Analizadas separadamente las jurisdicciones de la provincia, se aprecia una cierta consistencia en la proporcionalidad de los blancos en cinco de ellas, en donde tienen una representación superior al 40%, no así en las demás etnias ni en las castas (libres de varios colores y esclavos), como se puede apreciar en la Tabla 1.21.

(*) Ver diferencias regionales ca. 1780, en la página 22.

La ciudad de Muzo tenía el mayor porcentaje de población blanca entre todas las jurisdicciones, 48.5% que correspondía a 2565 de sus habitantes. Hacia el año de 1796, la ciudad había llegado a un estado de decaimiento económico y poblacional, como lo da a entender Martín de Urdaneta en la "Memoria Instructiva de la Provincia de Muzos y Colimas", firmada en Madrid el 14 de julio de 1796[30]; y su población estaba conformada por blancos, indios y mestizos, que el autor clasificaba en dos clases: el resto de las tribus de los muzos y los colimas "...de cuyas bravas naciones quedan muy pocos individuos dispersos. No hay pueblo alguno que se componga de sola esta gente solariega", y "la clase dominante, conocida con el nombre de blancos, entre las cuales se computan las familias de puros españoles, reliquias empobrecidas de los primeros conquistadores y pobladores, que a pesar de su miseria, pican de hidalgos". Curiosamente, incluye en esta segunda clase a los "encastados o mestizos de indios y españoles..." y agrega que "...no hay mulatos ni zambos, porque si algún negro hubo en los primitivos tiempos... esa edad fue fugaz [de explotación de las minas de esmeraldas] y o se extinguieron los negros para ocuparlos en otros trabajos o se acabaron los pocos internados en las minas".

Tabla 1.21
Porcentajes de las etnias y castas en las jurisdicciones de la provincia de Tunja, 1779

Jurisdicciones	Blancos	Indios	Libres	Esclavos	Población
Ciudad de Tunja	43.0	21.7	35.0	0.7	128718
Ciudad de Vélez	40.2	5.9	50.9	3.0	48930
Ciudad de Muzo	48.5	11.0	39.2	1.2	5146
Ciudad de Pamplona	5.9	16.5	71.3	6.3	22492
Villa del Socorro	46.8	1.3	49.4	2.5	35869
Villa de San Gil	29.5	1.5	65.3	3.7	15134
Villa de Leyva	46.1	16.4	36.8	0.7	8052

La Tabla 1.21 refleja una evolución casi paralela de las poblaciones de las jurisdicciones de Tunja y Villa de Leyva, posiblemente por circunstancias etnográficas, ambientales y de vocación económica. Pamplona, por su parte, se configuraba de modo diferente, con la más baja proporción de blancos y la más alta de indios de la provincia.

Las diferencias de localidad a localidad en la configuración de la población parecen ser más la norma que la excepción. Al respecto, y para esta provincia, pueden servir de ejemplo dos parroquias en el año de 1777, en las cuales figuran las calidades de los jefes de familia así:

30 Reproducida en Cespedesia, suplemento no. 4, nos. 45-46, junio de 1983.

Miraflores			Zetaquira		
Blancos	283	54.0%	Blancos	86	32.6%
Mestizos	49	9.4%	Mestizos	28	10.5%
Mulatos	....	....	Mulatos	6	2.3%
Indios	192	36.6%	Indios	143	54.6%

(El total de la población de Zetaquira fue de 1139 personas).

En la repartición castal, que difiere bastante de una parroquia a la otra, debieron operar diferencias en el acceso a la propiedad o el aprovechamiento económico del suelo y en el sistema de relaciones indios-blancos, relaciones que casi siempre giraron alrededor de la propiedad y el usufructo de la tierra.

Multiplicidad de subregiones

La provincia de Tunja era un mosaico de subregiones geográficas que abarcaban las riberas bajas y húmedas del valle del río Magdalena, las sabanas altas que conforman el altiplano y Boyacá, los páramos y las nieves perpetuas en las cimas de la cordillera Oriental, los valles profundos y erosionados del cañón del río Chicamocha y las vertientes inclinadas de la cordillera en los departamentos de Santander y Norte de Santander, con sus valles fluviales. Cada subregión era un universo climático, diferenciado por condiciones de altitud, humedad, temperatura, vientos y pluviosidad, casi todas ellas con vocación agropecuaria, excepción hecha de algunas zonas mineras como las de la provincia de Pamplona con los minerales del Río de Oro, Betas, etc., o la zona esmeraldífera de Muzo, pero con diferentes potencialidades según sus condiciones de altitud y clima. Fue también asiento de varias culturas amerindias, entre ellas la *muisca,* cuyos dominios se extendían por todo el altiplano cundiboyacense y parte de las tierras de Santander, la *lache* y la *chitarera* en lo que es hoy la provincia de García Rovira, la *guane*, con el único grupo antropofísico *caucasoide* de América, en la actual provincia de Guanentá, etc. Los avatares de la acomodación de los españoles trastornaron la relación hombre-espacio tradicional de los indios, no sólo por la conquista y la privación de la libertad de sus tierras, sino por los desplazamientos a que fueron sometidos para responder a los proyectos señoriales de los encomenderos, muchas pequeñas comunidades indias fueron expatriadas.

La evolución demográfica, social y económica que siguió a la conquista con el proceso de la colonización, fue variada, no obstante que muchos de los acaeceres respondieran a factores similares, tales como la encomienda, con el trabajo servil de los indios, la reducción de éstos a pueblos, la presión sobre la tierra y la extinción de resguardos, la explotación minera, etc. Las propiedades naturales de cada subzona; en otras palabras, su vocación económica, combinada con varios de los factores antes mencionados, fueron forjando imágenes individualizadas, diferenciadas entre sí, en un fondo socio-político común: el universo colonial. Las cifras censales que venimos utilizando permiten perfilar algunas de las características de esas subregiones, las cuales presentaremos como ejemplos.

En los Santanderes

Las diferencias en los conjuntos jurisdiccionales que figuran en la Tabla 1.21, no son las únicas; a escala local son más notorias, pues difieren sensiblemente de los promedios de las jurisdicciones mayores. Como ejemplo de ello se reproducen a continuación los datos del censo del año de 1779 de la parroquia de San Juan Girón, en la jurisdicción de la ciudad de Pamplona. Esta parroquia, que incluía las de San Javier y San Roque y Puerto Botijas y San José del Pedral, difería considerablemente en su composición racial del promedio de la jurisdicción y aún mostraba diferencias notorias en su propio ámbito (v. Tabla 1.22).

Hay una relativa homogeneidad en la composición de San Juan Girón y San Francisco Javier, y la hay también entre San Roque y Puerto Botijas y San José del Pedral. Lo único que asemeja relativamente a los distintos sitios representados en la Tabla, es la baja representatividad de los indios y la alta de los libres.

Tabla 1.22
Representatividad de las castas en las jurisdicciones
de la parroquia de San Juan Girón, 1779

Parroquias	Blancos	Indios	Libres	Esclavos
San Juan Girón	24.0	2.6	61.8	11.6
San Francisco Javier	20.9	3.6	57.1	18.4
San Roque y Pto. Botijas	6.4	4.8	96.9	1.9
San José del Pedral	11.1	9.6	79.3	——

En relación con este último aspecto, en el año de 1779 la jurisdicción de la alcaldía mayor de Betas de Pamplona, que estaba integrada por la parroquia de Bucaramanga, el sitio de Cácota (se estaba solicitando su erección en parroquia en ese momento), el Real de la Baja y el Real de Betas, muestra uno de los índices más altos de población mezclada, como se aprecia en la Tabla siguiente:

Tabla 1.23
Distribución porcentual de la población en la jurisdición
de la Alcaldía Mayor de Betas de Pamplona, 1779[31]

Localidades	Blancos	Indios	Libres	Esclavos	Población
Parroquia de Bucaramanga	18.2	——	77.8	3.8	1469
Sitio de Cácota	2.8	0.2	95.6	1.4	510
Real de la Baja	2.5	——	96.4	0.8	392
Real de Betas	9.1	52.0	52.0	——	77

31 Fuente: AGN, Censos Varios Departamentos, t.6, f.365. Hay una diferencia de tres personas con los datos de Silvestre, 1950:74-75.

Tabla 1.24
Distribución castal de la población en Cincelada 1777, en %

Partidos	Nobles	Blancos	Subtotal	Mestizos	Indios	Mulatos	Negros
Parroquia	22.4	27.1	49.5	40.0	6.8	1.0	2.7
-¿ ?-	—	72.2	72.2	27.8	—	—	—
El Batán	—	43.7	43.7	50.0	6.3	—	—
El Pinal	6.7	52.1	58.8	37.8	3.4	—	—
Chagre	9.1	18.9	28.0	65.9	—	6.1	—
Quebrada del Muerto	—	79.6	79.6	20.4	—	—	—
Quebrada Maseda	—	84.2	84.2	13.9	1.9	—	—
Sunuta	—	46.6	46.6	2.6	—	4.3	—
Santa Clara	—	62.4	62.4	37.6	—	—	—
Naranjal	9.7	49.5	59.2	40.8	—	—	—
Coromoro	12.9	64.3	77.2	17.5	3.2	2.1	—
Lagunetas	6.2	85.3	91.5	3.1	2.7	2.7	—
Yama	—	100	100	—	—	—	—
Atillo	—	100	100	—	—	—	—
Joya	—	35.9	61.5	2.6	—	—	—
Guachavita	9.0	17.5	26.5	20.5	3.0	50.0	—
Totales	**6.7**	**55.5**	**62.2**	**30.1**	**2.6**	**4.6**	**0.3**

N: 2452 personas.

La composición castal en esta alcaldía parece reflejar la culminación de la lucha por la tierra entre blancos y mezclados, de una parte e indios, de otra. Tanto los indios de Bucaramanga como los de Cácota de Suratá habían sido despojados de sus resguardos, por disposiciones gubernamentales. San Javier de Piedecuesta tenía la siguiente composición de su población en 1780:

Libres de varios colores	1017	60.2%
Blancos	371	22.0%
Esclavos	258	15.2%
Indios	44	2.6%

La situación en Cincelada era distinta. Su jurisdicción abarcaba la parroquia y quince sitios; en el conjunto dominaba la población blanca con una representatividad de 62.2%, frente a 30.1% de mestizos, 4.6% de mulatos, 2.6% de indios y 0.3% de negros. La Tabla 1.24 permite apreciar un patrón de distribución de población con localización particularizada de algunas de las castas en determinados partidos preferentemente y en uno de ellos una sola casta.

El padrón del vecindario de la parroquia de San José de Cúcuta (1782), que numeró 3855 almas, no es tan explícito en la discriminación castal; sin embargo, se

pueden distinguir 50 familias en las cuales los jefes llevaban el *don*, al igual que sus esposas; ocho familias en las cuales uno de los cónyuges lleva el *don* y el otro no, a pesar de ser ambos blancos; tres familias de blancos, en las que ninguno de los cónyuges lo llevaba y cuatro hogares en donde los cónyuges supervivientes (viudos) lo usaban. Frente a esas 65 familias reconocidamente blancas, había 318 uniones cuyos miembros no aparecen clasificados ni como blancos, ni como nobles y, por lo tanto, deben ser personas no blancas, sin que se diga a que "calidad" pertenecían. Tomando solamente las familias con la presunción que se acaba de anotar, las proporciones serían:

Familias blancas	65	17.4%
Familias mezcladas	318	82.6%

El último porcentaje parece excesivo y no corresponde al patrón poblacional dominante. Del listado anterior quedan por fuera cerca de 400 esclavos, que permanecían como etnia aparte, aunque incluían mulatos y zambos (en la hacienda de San Pedro había 55 esclavos, en la Vega de Carrillo 113, en la de Santa María 10 y en El Salado 22). En el total de la población de Cúcuta los esclavos representaban el 10%, aproximadamente, lo que haría más real la proporción de los no blancos.

Pasando a la parroquia de Tequia, la repartición castal de su población en 1777 era:

Blancos	1267	37.1%
Mestizos	1168	34.2%
Pardos	675	19.8%
Indios	300	8.9%

De Málaga (Nuestra Señora de los Dolores y Nro. Sr. Sn. Gerónimo de Málaga) hay un registro (AGN, Colonia, Censos varios, t.8, rollo 23, ff. 421 ss), del 5 de noviembre de 1778 que trae esta distribución de "calidades":

Blancos	1352	38.1%
Indios y mestizos	1524	43.1%
Mulatos y negros	664	18.8%

En cuanto a variables de miscegenación se encuentran allí uniones de indios con mestizos, mulatos y blancos, lo cual es una expresión aparente de que la población india, que era minoritaria, continuaba mezclándose y disminuyendo como etnia pura. Las pruebas de estas disminuciones en la zona son expresivas: al pueblo de Tequia fueron trasladados en 1778 los indios de Cácota de Suratá, por su baja población; en 1771, los indios de Carcasí habían sido anexados al pueblo de Servitá, arguyendo la misma razón, que fue también el pretexto del visitador Moreno y

Escandón para ordenar el traslado de los indios de Labateca a Cácota de Velasco en 1778.

En Capitanejo (AGN, Colonia, Censos varios, t. 8, rollo 23, ff. 366 ss.), en área cercana a Málaga, la población presentaba esta distribución:

Blancos	191	41.6%	Indios	10	2.2%
Mestizos	93	20.3%	Esclavos	1	0.2%
Cuarterones	88	19.2%	Sin información	3	0.6%
Mulatos	73	15.9%			

En Macaravita (AGN, Colonia, Censos varios, t. 8, rollo 23, ff. 376), también dentro de la misma área y en el mismo año:

Blancos	899	45.5%	Pardos	395	20.0%
Mestizos	562	28.4%	Sin clasificación	121	6.1%

Con predominio más claro de la población blanca, buen ejemplo del proceso de miscegenación múltiple lo ofrece la parroquia de San Miguel, en el año de 1777 (AGN, Colonia, Censos varios, t. 8, rollo 23, ff. 578 ss.), cuyo registro del vecindario se describe en los siguientes términos:

Primera.	Ban de los hombres nobles de ambos sexos[32]	90
	Ban de las mujeres nobles de ambos sexos	129
	Ban destas familias	371
	Total	590
Segunda	Ban desta calidad	94
	Ban mujeres desta calidad	132
Tercera	Ban de gente mestiza hombres	69
	Ban insertas las mujeres y los hijos desta línea	353
	Ban Indios 18 y sus familias otros 18	36
	Ban mulatos 35 y Mulatas 34	35[sic]
	Ban zambos	32
		1433

Las sumas no están correctas en el original, pues las partidas solo totalizan 1331 y notoriamente faltaron por agregar 34 mulatas, con las cuales la suma daría 1365 almas. Con base en esta cifra se pueden establecer los porcentajes de participación de las distintas "calidades":

32 La expresión "de ambos sexos" quiere expresar que ambos progenitores fueron "nobles".

Primera calidad	590	43.2%
Segunda calidad	226	16.6%
Tercera calidad (¿mestizos?)	422	30.9%
Indios	36	2.6%
Blancos	- -	59.8%
Indioides	- -	33.5%
Mulatos y zambos	91	6.7%

En Salazar de las Palmas -censado por orden de Moreno y Escandón en 1778 (AGN, Colonia, Visitas, t.2, ff. 997-1014)-, los 572 hogares, que totalizaban 2941 personas, se distribuían así, de acuerdo con la "calidad" del jefe de familia:

Nobles	79	13.8%
No nobles	81	14.2%
Subtotal blancos	160	28.0%
Mestizos	242	42.3%
Indios	26	4.5%
Subtotal indioides	268	46.8%
mulatos	144	25.2%

El censo cubrió la ciudad propiamente dicha y dos parroquias, la de San Cayetano y la de Santiago. Silvestre (1950), trae para esta ciudad un total de 2667 personas en 506 matrimonios y, de acuerdo con sus datos, la distribución de ellas por castas era:

Blancos	903	33.8%
Indios	196	7.3%
Libres	1452	54.2%
Esclavos	126	4.7%

Las discrepancias entre los dos censos son notorias, siendo la más protuberante la que se da en la población negroide (mulatos en Moreno y Escandón, esclavos en Silvestre), que podría deberse a que en el primero, se incluyeron tanto esclavos como libres de esa calidad de mulatos; no así en el censo que sirvió de fuente a Silvestre, en el cual no figuran los mulatos sino los esclavos, pudiéndose haber incluido los mulatos no esclavos entre los libres de varios colores. En cuanto a los indios, Silvestre (1950: 75), anota que eran "recién convertidos", referencia posible a los motilones.

En la provincia de Neiva

La jurisdicción de Neiva abarcaba la totalidad del territorio de lo que hoy es el departamento del Huila, parte del actual Tolima y porciones del departamento del

Cauca. En ésta, se situaban las ciudades de Neiva y La Plata, las villas de Timaná y Purificación, siete parroquias, dos viceparroquias y trece pueblos[33]. En esa provincia habitaban en el año de 1778, 26542 personas, las cuales de acuerdo con el censo de ese año (AGN, Censos, Fondo Enrique Ortega Ricaurte, cajas 37, 38), se distribuían en las siguientes "calidades", por reparticiones jurisdiccionales:

Tabla 1.25
Repartición de la población de la provincia de Neiva
por jurisdicciones y "calidades", 1778

Jurisdicciones	Blancos	%	Indios	%	Libres	%	Esclavos	%	Total
Ciudad de Neiva	2403	22.5	2023	18.9	5829	54.5	443	4.1	10698
Ciudad de La Plata	338	14.7	742	32.3	1114	48.5	101	4.4	2295
Villa de Timaná	926	15.4	1022	17.0	3814	63.4	252	4.2	6014
Villa de Purificación	2231	29.5	163	2.2	5053	67.1	88	1.2	7535
Totales	**5898**	**22.2**	**3950**	**14.9**	**15810**	**59.6**	**884**	**3.3**	**26542**

La mayoría de los libres de varios colores se encuentran en tres de las jurisdicciones; en la de La Plata el alto porcentaje de los indios reduce el de los mezclados a una cifra inferior al 50% y un contraste notorio se ve entre la proporción de blancos en la jurisdicción de esa misma ciudad y la de la villa de Purificación, que tiene la más alta en la provincia, cercana al 30%; es significativa la baja representatividad relativa de los esclavos, que en el conjunto apenas llega al 3.3%, lo cual hace pensar que los libres de varios colores debían ser en su mayoría indioides.

El estado de la población en las cabeceras de las jurisdicciones, se expresa en las cifras absolutas y relativas de la Tabla 1.26; en la cual se destaca el hecho de que en ellas la proporción de blancos supera el 20%, con excepción de la villa de Timaná, en donde sólo alcanza al 8.4%, con la curiosidad de que en dos pueblos de indios de su jurisdicción, El Pital y La Tagua, los blancos contribuían con el 38.2 y el 21.7 por ciento de sus respectivas poblaciones. La población india en las cabeceras de La Plata y Purificación (9.1% y 2.9%) se explica por asentamientos indios en tierras de sus jurisdicciones, pues por disposición legal, ellos debían estar asentados en sus pueblos.

En las parroquias, la composición de la población cambia notablemente en cuanto a la presencia de indios y blancos en ellas; la de los primeros es insignificante (0.6%), la de los segundos es más representativa (30.8%), supera todos los promedios vistos hasta ahora. Los esclavos mantienen su baja participación y los mezclados,

33 Las siete parroquias eran: Aipe, Yaguará, Carnicerías, Guagua, los Dolores, la Alpujarra y San Josef; las dos viceparroquias, La Honda y Paycol. Los pueblos de indios eran: El Caguán, San Antonio, Olar, El Hobo, Nátaga, Iquira, Retiro, El Pedregal, Sta. Bárbara, S. Andrés, Naranjal, el Pital y La Jagua.

aunque son menos relativamente que en el conjunto de villas y ciudades, mantiene la supremacía, con el 64.1%.

Tabla 1.26
Distribución castal en las cabeceras de ciudades y villas de la provincia de Neiva, 1778

Lugares	Blancos		Indios		Libres		Esclavos	
Neiva	537	21.8	—	1638	66.7	284	11.5	
La Plata	325	20.9	141	9.1	1062	68.3	27	1.7
Timaná	229	8.4	—	—	2406	88.2	93	3.4
Purificación	945	25.1	108	2.9	2671	71.0	36	1.0
Totales	**2036**	**19.4%**	**249**	**2.4%**	**7777**	**74.0%**	**440**	**4.2%**

Unicamente tres de los pueblos de indios mantenían su población sin mezclas, El Caguán, Nátaga y El Naranjal; en los demás los índices de miscegenación eran variables, con su máxima en San Antonio (54.1% de no indios), Hobo (53.4%), Jagua (47.9%), e Iquira (46.0). En el conjunto de todos los pueblos, la población tenía esta distribución:

Indios	3676	54.3%
Libres	1842	27.2%
Blancos	1145	16.9%
Esclavos	107	1.6%

Del año de 1781 se dispone de otro censo de la Ciudad de Neiva (en Tovar *et al.*, 1994: 550-553), que abarca la ciudad propiamente dicha y las cuatro parroquias y siete pueblos que componían su jurisdicción. La población llegó entonces a 12549 almas, lo cual implica un aumento de 1851 con relación al censo de 1778, equivalente a un crecimiento anual en el período (tres años), de 5.76%, que de ser cierto, significaría un crecimiento geométrico, pues las tasas de crecimiento natural, como lo hemos visto, eran menores. Valorado en términos de castas, el censo presenta este panorama:

Blancos	3539	28.2%	Libres	5907	47.1%
Indios	2557	20.4%	Esclavos	546	4.3%

El mayor incremento se dio entre los blancos (1136 personas), que significaría un crecimiento anual del 15.5%; y entre los indios, que agregaron a su monto 534 individuos, o sea un incremento anual de 8.76%, lo cual riñe con la tendencia al estancamiento o la disminución de la población india. El pueblo de Otaz, en esta

jurisdicción, tenía en 1778 una población de 432 individuos, de los cuales el 47.7% eran blancos, el 22.5% libres de varios colores, el 1.6% esclavos, y los indios contaban con el 28%; era un pueblo que estaba en proceso de desintegración por miscegenación.

La población de la ciudad de Neiva propiamente dicha, disminuyó en 71 personas en el período intercensal de los tres años y lo mismo ocurrió con la parroquia de Aype, que perdió 498. Los aumentos mayores se dieron en las parroquias de Carnicerías (508), Yaguará (549) y Guagua (447).

Cerca de las cuatro quintas partes de las nuevas personas blancas incorporadas a la población, se agrupaban en tres de las parroquias: Guagua (367), con un índice de crecimiento anual teórico de 29.3%; Yaguará (219), con índice teórico anual de incremento de 24.4% y Carnicerías (205), con un incremento teórico de 23.3% anual. En Neiva, la capital de la jurisdicción, el aumento fue de 141 personas, o sea un crecimiento geométrico del 8.7% anual. En esta ciudad, el crecimiento de los blancos podría atribuirse a una "reclasificación" de los libres de varios colores, pues ese sector de la población tuvo un decrecimiento de 249 personas; aun así, habría existido una pérdida neta de 110 libres de varios colores. Otra entidad que perdió población mezclada (libres), fue la parroquia de Aipe, 541 individuos, o el 29.1% de esa franja poblacional.

No encontramos ninguna explicación plausible para estos aumentos y disminuciones tan notorias en la población de la jurisdicción de la Ciudad de Neiva.

La subjurisdicción de La Plata incluía la ciudad de su mismo nombre, la cabecera y los pueblos del Pedregal, San Andrés y Santa Bárbara. En el censo de 1780, la distribución de su población por castas era ésta:

Blancos	355	13.7%	Indios	931	35.9%
Libres de v. c.	1195	46.1%	Esclavos	107	4.1%
Eclesiásticos	5	0.2%			

Los tres pueblos indios mantenían su identidad étnica total, pues sólo había un blanco en el Pedregal y tres esclavos, posiblemente propiedad del blanco.

En 1779, la villa de Timaná, que tenía bajo su jurisdicción los pueblos de indios de Jagua y Pital y las viceparroquias de Paicol y Honda, enseñaba una proporción alta (64.3%) de libres, seguida por la de indios (15.7%), la de blancos (13.9%) y la de esclavos (6.1%). Los indios en estos dos pueblos también se encontraban en proceso de extinción a causa de la miscegenación. En La Jagua apenas eran el 20.6% de la población y en Pital el 26.3% (Tovar *et al.*, 1994:557-559).

Otro pueblo que comprueba la disminución relativa gradual de los indios frente al conjunto de la población total es el pueblo de Otaz, de la jurisdicción de la ciudad de Neiva. En el año de 1778, había en el pueblo 121 indios, que eran el 28.1% de la población; en 1761 su número se había incrementado en 13 personas, pero su representatividad relativa se había reducido al 25.9%, con el mayor aumento entre las otras castas de la de blancos, que creció en 55 personas y pasó del 47.8% al 50.5% en el período.

En la provincia de Mariquita

Limítrofe con la de Neiva, esta provincia estaba integrada por cuatro ciudades (Mariquita, Tocaima, Ibagué y La Palma), una villa (Honda), ocho parroquias, doce pueblos y ocho sitios u otros lugares[34] y abarcaba partes de los actuales departamentos de Tolima y Cundinamarca. Al igual de lo visto en las otras provincias del virreinato, en el año del registro poblacional que nos sirve de fuente (AGN, Censo, Fondo Enrique Ortega Ricaurte, cajas 37 y 38), los libres de varios colores constituían la casta mayoritaria de la población. El resumen que viene a continuación, del año de 1778 así lo muestra, en comparación con los demás estamentos:

Eclesiásticos	78	0.2%
Blancos	12669	25.8%
Indios	4436	9.4%
Libres de v. c.	26215	55.9%
Esclavos	4104	8.7%
Total	47502	

Analizados los datos por ciudades (cada una con sus correspondientes agregados), se aprecia una diferencia muy notoria en cuanto a la importancia relativa de los libres de varios colores en La Palma, en donde sólo cubrían el 26.1% y en Mariquita, con el 46%. La repartición por "calidades" en cada una de las jurisdicciones se establece en la Tabla siguiente:

Tabla 1.27
Población de las jurisdicciones de la provincia de Mariquita
con su repartición castal, 1778

Ciudades	Blancos		Indios		Libres		Esclavos		Total
Mariquita	1046	35.8	198	8.8	1342	46.0	334	11.4	2919
Tocaima	6831	30.2	2021	8.9	12220	54.1	1352	6.8	22664
Ibagué	1902	16.2	514	5.9	8776	74.8	541	4.6	11733
La Palma	2112	35.0	1577	26.1	1378	22.8	973	16.1	6041
Villa de Honda	778	18.9	126	3.1	2499	60.5	724	17.5	4127
Totales	**12669**	**26.9**	**4436**	**9.4**	**26215**	**55.6**	**4104**	**8.7**	**47424**

Nota: No están incluidos los 88 eclesiásticos de la provincia.

34 Las parroquias eran Guayabal, Bocaneme, de la Mina, del Valle, del Chaparral, del Guamo, de la Peña y Therama la Alta. Los pueblos de indios: Ambalema, Beltrán Bituima, Anolaima, de las Piedras, Anapoima, Coloya, Cuello, Caparrapí, Topapí, Cachipay y Rioseco. Los otros lugares: Reales de Santa Ana y Lajas, Melgar, Llano Grande, Venadillo, Santa Rosa, Viotá, Mesa Grande, Purno.

La población blanca era relativamente abundante en Mariquita, La Palma y Tocaima, con su manifestación más baja en Ibagué, donde se compensaba con las castas (libres de varios colores), que debieron estar constituidas -como sucedía en casi toda la provincia-, por mestizos, dado el bajo índice de participación de los negros (esclavos), con excepción posiblemente de Honda, donde por las actividades de la boga, sobre todo, el número de esclavos era relativamente el más alto de la provincia.

Los indios estaban en franco proceso de desaparición como etnia, probablemente por el proceso de miscegenación. Su proporción en toda la provincia era solamente del 9.4%, aunque al tomar los pueblos separadamente, su representatividad en las poblaciones locales oscila entre el 26.9% en Caparrapí y el 3.2% en Cuello (actualmente Coello). Los que superaban una participación del 15% eran, además de Caparrapí, Anolaima (22.2%), Topaipí (20.2%) y Guachipay (19.4%).

Si se establece la relación esclavos/habitantes, el resultado fluctúa entre 1 esclavo por 3 habitantes (2.9%) en Therama la Alta y un esclavo por 14 habitantes en La Peña; en Therama se tenía un esclavo por cada habitante blanco (213 y 214, respectivamente). Esta situación podría tener su explicación en la actividad económica principal, la explotación de la caña de azúcar y el algodón, que son las que anota de Urdaneta (1983) para el año de 1796:

> *El curato de Therama Alta tendrá trescientos vecinos, los más acomodados de la jurisdicción por las cosechas de caña dulce y algodón que cultivan.*

La jurisdicción más importante era la de la Ciudad de Tocaima, que extendía su gobierno a partes de los actuales departamentos de Cundinamarca (Viotá, Bituima, Mesa Grande) y Tolima (Ambalema, Melgar, Las Piedras, Coloya, Benadillo, Coello). Su población se acercaba a la mitad de la totalidad de la provincia (47.8%).

En Santa Fe y su jurisdicción

La provincia de Santa Fe, cuya cabeza era también la capital del virreinato, comprendía la ciudad de Santa Fe y cinco corregimientos de pueblos: el de Bogotá con 18 pueblos, el de Ubaque con 8, el de Bosa con 9, el de Zipaquirá con 18 y el de Guatavita con 7. Geográficamente incluía toda la Sabana de Cundinamarca y parte de las vertientes levantinas de la Cordillera Oriental, donde estaban el corregimiento de Ubaque -que, además de este pueblo, incluía los de Une, Cáqueza, Fómeque, Choachí, Chipaque y Usme, todos en esa vertiente, con excepción de Usme que estaba situado en la que mira a la Sabana, al occidente de los anteriores- y los de Guasca, Gachetá y Chipaque, al norte de los anteriores. Cubría, además, las vertientes occidentales del Páramo de Sumapaz, con los pueblos de Pasca, Fusagasugá y Usatama, Panchez y Pandi, y el de Tibacuy, más al occidente.

En las Tablas 1.28 y 1.29 se presentan en resumen los resultados de los censos de 1778 (AGN, Censos, Fondo Enrique Ortega Ricaurte, cajas 37 y 38), y 1779 (AGN, Censos, Fondo Enrique Ortega Ricaurte, caja 33, doc. 26), con los porcentajes de distribución por "calidades":

Tabla 1.28
Provincia de Santa Fe. Distribución de la población
por calidades, censo de 1778

Jurisdicciones	Blancos		Indios		Libres		Esclavos		Total
Capital Santa Fe	8177	51.1	1529	9.5	5581	34.9	715	4.5	16002
Correg. de Bogotá	1121	13.1	3687	43.1	3728	43.6	17	0.2	8553
" de Ubaque	2827	29.0	4424	45.4	2408	25.1	50	0.5	9749
" de Boza	1572	19.8	2454	31.0	3622	45.7	277	3.5	7925
" de Zipaquirá	8023	26.8	12977	43.3	8902	30.0	66	0.2	29968
" de Guatavita	3604	22.3	6510	40.4	5958	37.0	49	0.3	16121
Totales	**25324**	**28.7**	**31581**	**35.8**	**30239**	**34.2**	**1174**	**1.3**	**88318**

La diferencia numérica entre los dos censos es de 3736 personas (crecimiento geométrico anual de 4.7%), que se da exclusivamente en las castas (libres de varios colores) que aumentan en 4918 individuos, mientras disminuyen los blancos (-1075), los indios (-103) y los esclavos (-3). La baja en los indios parece mostrar simplemente la tendencia ya observada de estancamiento o disminución lenta progresiva (v. Capítulo "La miscegenación de los indios"); el de los blancos sólo podría obedecer a una apreciación más segura o más exigente de los empadronadores para determinar la pertenencia a esa "calidad", lo cual a su vez explicaría el incremento alto de los libres de varios colores, que fue de 5.6% anual y en la capital pasa de 34.9% al 45.2% de representatividad en el conjunto, con lo cual se invierte el orden de importancia cuantitativa, pues los libres de varios colores pasan a ser los primeros, cuando en el de 1778 ocupaban el segundo lugar. La disminución de los blancos es un fenómeno de la capital virreinal, en donde pasan de ser 51.1% a 40%, y del cercano corregimiento de Bogotá, donde descienden del 13.1% al 4.9%.

Tabla 1.29
Provincia de Santa Fe. Distribución de la población por "calidades", censo de 1779

Jurisdicciones	Blancos		Indios		Libres		Esclavos		Total
Santa Fe, capital	6585	40.0	1753	10.7	7428	45.2	654	4.0	16420
Correg. de Bogotá	798	4.9	4780	40.1	6269	52.7	51	0.4	11898
" de Ubaque	3570	32.5	3754	32.6	3510	32.2	92	0.8	10935
" de Boza	1926	23.2	2578	31.0	3505	42.2	290	3.5	8290
" de Zipaquirá	7576	26.9	12247	47.0	8294	29.0	46	0.2	28163
" de Guatavita	3793	23.2	6366	39.0	6142	37.6	38	0.2	16339
Totales 24248	**26.3**	**31478**	**34.2**	**35157**	**38.2**	**1171**	**1.392054**		

Distribución etno-castal, provincia de Santa Fe
1780

Observaciones

El panorama de la repartición de la población por castas que reflejan los dos padrones, difiere de todas las demás provincias del virreinato, con la característica de que blancos, indios y libres de varios colores, se reparten el conjunto en proporciones relativamente cercanas entre sí, aun cuando en el de 1779 hay una notoria separación entre libres de varios colores y blancos, comprensible por los cambios operados y ya explicados.

Todas las jurisdicciones tenían la categoría de pueblos, es decir, eran asiento de comunidades indias con sus correspondientes resguardos de tierras; no obstante, en todos ellos había un número de vecinos blancos y mezclados, casi siempre superior en conjunto al de los indios. Es una situación que marca un punto en el proceso de miscegenación de los indios. Veinte años antes, los padrones levantados por don Joaquín de Aróstegui y Escotto (en Tovar *et al.*, 1994: 229-285), denuncian la presencia de vecinos practicamente en todos, constituyendo la mayoría en algunos de ellos (v. Capítulo "La miscegenación de los indios").

Dados los bajos porcentajes de esclavos, 1.3% en la provincia y que no alcanza al 1% en cuatro de los corregimientos; se puede asumir la hipótesis de que la población de libres de varios colores estaba conformada en su mayor proporción por mestizos y todas las recombinaciones entre ellos y los blancos.

En el partido de Guaduas

Este partido, cuya jurisdicción comprendía parte de las vertientes occidentales de la Cordillera Oriental, en territorio del actual departamento de Cundinamarca, tenía bajo su autoridad la Villa de Guaduas y Villeta, Nocaima, Quebradanegra, La Vega, Sasaima y Nimaima; el padrón (AGN, Censos, Fondo Enrique Ortega Ricaurte, cajas 37-38), incluye, además, la hacienda de Pinzaima, y Manoa, agregación a la jurisdicción de Villeta y partido del pueblo de Síquima.

Eran también en esta jurisdicción los mezclados, los que dominaban en la situación poblacional, con una contribución del 58.1%, seguidos de los blancos, que tenían una representación relativamente alta, 33.5%; de los indios, con el 5.3% y de los esclavos, con el 3.1%, en un total de 9179 personas. Los blancos eran mayoría en Nocaima (55.5%) y en Quebradanegra (63.2%), mientras el mayor número de esclavos se daba en Guaduas (114) y en Sasaima (90), donde representaban el 15.5% de la población.

En Santiago de las Atalayas

Para el gobierno de Santiago de las Atalayas y su jurisdicción se dispone de tres padrones censales[35] correspondientes a los años de 1778, 1779 y 1780. Los dos

35 Los de 1779 y 1780 los hemos tomado directamente del AGN, Fondo Enrique Ortega Ricaurte, Censos 1, caja 37, documentos 2 y 10, respectivamente. El de 1778, lo tomamos de Tovar *et al.*, 1994: 446 - 452.

primeros son coincidentes en los nombres de los lugares censados. El de 1780 difiere en algunos de ellos. La población total en cada año y la forma como se distribuían las "calidades" se puede ver en la Tabla 1.30.

Tabla 1.30
Repartición castal de la población de Santiago de las Atalayas
en los años de 1778, 1779 y 1780

Censos	Blancos	%	Indios	%	Libres	%	Esclavos	%	Totales
1778	1534	7.3	15188	72.7	4020	19.2	122	0.6	20887
1779	1284	5.8	14677	66.9	5849	26.6	118	0.5	21949
1780	2322	9.5	15088	61.6	6942	28.3	126	0.5	24501

Las cifras muestran cierta consistencia en las variaciones, año tras año, en la población de libres de varios colores y de esclavos. En la primera, un aumento en cada período intercensal, que en el lapso de los tres años es de 2922 personas, o sea un aumento cercano al 73%. En la segunda, es la falta de movimiento, prácticamente, pues la disminución entre 1778 y 1779 y el aumento entre 1779 y 1780, son insignificantes. No ocurre lo mismo con los blancos, que muestran oscilaciones sensibles de disminución (16.3% entre 1778 y 1779) y de incremento (80.8% entre 1779 y 1780), para lo cual no se tiene explicación. El caso de los indios es de disminución en el período, pues el descenso de su número entre 1778 y 1779, se recupera casi totalmente en 1780. Las oscilaciones en esta etnia son explicables, por su inestabilidad en los pueblos a los que eran reducidos; su representación porcentual, que se reduce gradualmente en el período intercensal, se debe tanto a su disminución numérica, como al aumento de los libres de varios colores, particularmente.

Hasta 1777, año de su expulsión, los Jesuitas tenían a su cargo las misiones de indios de la provincia de Santiago de las Atalayas. En 1764, para dar cumplimiento a la real cédula de 6 de diciembre de 1761, enviaron a la Corona un informe sobre las misiones de los Llanos, en el cual figuran 20 de ellas, 7 en el Casanare, 4 en el río Meta y 9 en el Orinoco. Las del Casanare, con excepción de Güicán y Casanare figuran en los padrones censales de 1778 (Tame, Patute, Manare, Macaguane y Betoyes); también están en este censo las del río Meta, con excepción de Xiramena (Casimena, Surimena y Macuco). Para una apreciación de los cambios en el volumen de población india, transcribimos a continuación los datos de los jesuitas (1764) y del censo de 1778:

Mis. Casanare	1764	1778	Misiones Meta	1764	1778
Tame	1816	1738	Casimena	481	380
Patute	66	66	Surimena	556	908
Manare	662	625	Macuco	842	619
Macaguane	1468	1635	Betoyes	1246	1276

La colonización de esta porción del territorio de la Nueva Granada, región extensísima que linda en el sur con la Amazonía, estaba apenas en sus comienzos. La movilidad y la agresividad de los indios, quienes a veces se aliaban con esclavos fugitivos para atacar a los intrusos, no había permitido hasta entonces un avance importante; la baja proporción de blancos, libres de varios colores y esclavos, es una demostración de ello. La falta de yacimientos mineros era una de las causas de la no atracción por parte de colonos, pero el medio era apto para ganadería y también para agricultura, aun cuando las condiciones de clima y lluviosidad no eran las más propicias para la tecnología de la época. Por lo demás, los indios, por estas mismas circunstancias, llevaban una vida nómada. No es extraño, entonces, que el poblamiento sólo contara con cuatro asentamientos no indios: tres ciudades (Santiago, Pore y Chire) y una parroquia (Nunchía), frente a 20 pueblos que aparecen en el padrón censal de 1778.

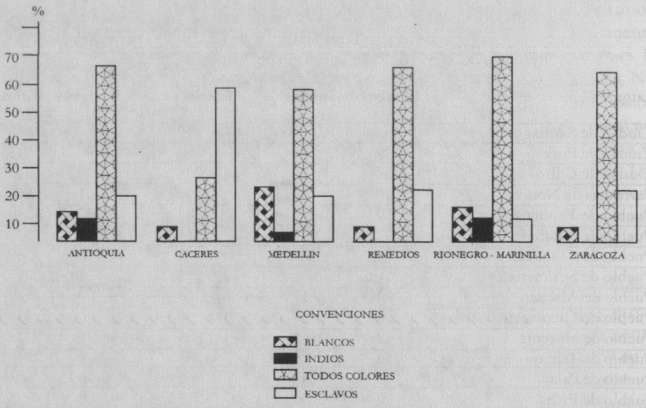
Una visión de la distribución de la población por lugares se tiene con el censo de 1778, ordenado por categoría de jurisdicciones (ciudades, parroquias y pueblos de indios), las cuales figuran en la Tabla 1.31.

Tabla 1.31
Resumen del censo de 1778, agrupado por categoría de lugares

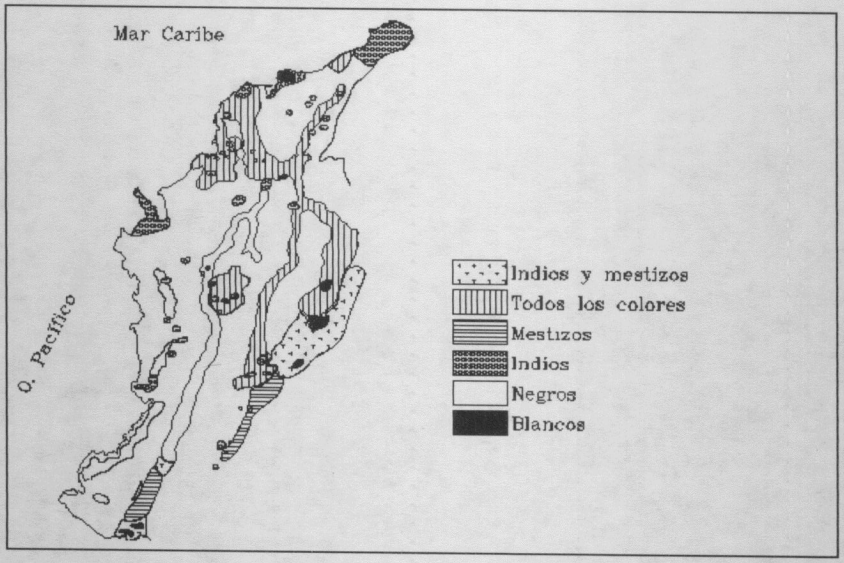
Lugares	Blancos	Indios	Libres v.c..	Esclavos	Total
Ciudad de Santiago	492	55	17	1	565
Ciudad de Pore	129	42	804	40	1015
Ciudad de Chire	57	0	298	0	355
Parroquia de Nunchía	16	33	606	21	676
Pueblo de Ysimena	670	174	484	11	1339
Pueblo de Chámesa	92	171	114	0	377
Pueblo de Casimena	6	380	3	0	389
Pueblo de Surimena	11	908	17	1	937
Pueblo del Macuco	2	619	8	0	629
Pueblo de Guanapalo	0	637	0	0	637
Pueblo de Morcote	2	2165	35	1	2203
Pueblo de Tamara	3	2079	57	1	2140
Pueblo de Paia	0	544	60	0	604
Pueblo de Pisba	0	590	8	0	598
Pueblo de Labranzagrande	8	140	587	0	735
Pueblo de Cravo	10	692	374	10	1086
Pueblo de Ten	0	484	62	0	546
Pueblo de Manare	0	625	9	0	634
Pueblo de Tame	17	1738	89	0	1844
Pueblo de Macaguano	0	1635	4	0	1939
Pueblo de Betoies	19	1276	0	0	1295
Pueblo de Patuto	0	66	65	0	131
Pueblo del Puerto	0	114	0	0	114
Pueblo de la Aguatiba	0	21	50	0	71

El 93.9% de los blancos (1440 de un total de 1534), se localizaban en las tres ciudades y en los pueblos de Ysimena y Chámesa, principalmente. Los libres de varios colores tenían sus asientos prioritarios en las tres ciudades, la parroquia y los pueblos de Ysimena, Chámeza, Labranzagrande y Cravo; en el conjunto de estos lugares se asentaba el 81.7% de ellos. Los indios ocupaban sus respectivos pueblos.

Distribución étnico-castal
Provincia de Antioquia *ca.* 1780



Mapa de aproximación
a la ocupación del territorio por etnias y castas *ca.*1780



Mapa de aproximación
a la ocupación del territorio por etnias y castas a fines del siglo XVIII

2

Apreciaciones deductivas

Imprecisión de la nomenclatura

Antes de entrar en materia, consideramos conveniente aclarar que, en busca de mayor precisión, hemos prescindido del uso general que tiene la palabra *mestizaje,* aplicado corrientemente para calificar el resultado de las distintas mezclas en una población, el cual reservamos para referirnos, exclusivamente a las personas nacidas de las de blanco(a)/india-(o) y a las mezclas resultantes de estas dos etnias, excluyendo toda intervención negra o negroide en el proceso. Para la población miscegenada en general, nos valdremos del término *mezclados.*

La taxonomía genética utilizada en los padrones que nos sirvieron de base, se vale de sólo cuatro descriptores: blancos, indios, libres de varios colores y esclavos, ninguno de los cuales, con excepción de *indios*, responde a un genotipo precisamente determinado. Figurar como blancos (léase españoles o criollos, descendientes puros de éstos), por ejemplo, era aspiración generalizada por su significación de pertenencia a la elite social, cultural y del poder, y de disfrute de los privilegios a ella adscritos, así fuera más simbólica que real. Por ello era tan insistente el asedio de los aspirantes, como tenaz era la defensa del baluarte por los afortunados inclusos en la categoría. En procesos judiciales, en los que se necesitaba comprobar genealogías demostrativas de pertenencia a esa calidad por documentos escritos o simples declaraciones de testigos, era dable comprobarla, pero para efectos de un censo, la adscripción de tal calidad en el padrón dependía del conocimiento personal que el empadronador tuviera del empadronado, de la aceptación de su autocalificación, de su criterio personal para apreciar el fenotipo del incumbente o por recabo de información entre vecinos y conocidos, métodos empíricos débiles, todos vinculados al sistema de relaciones sociales.

En conversaciones familiares y pláticas entre amigos y conocidos se entreveraba el tema de los linajes de sus conciudadanos, dada la trascendencia asignada en la estructura social a la calidad de cada quien, bien fuera para las alianzas matrimoniales, bien para la ocupación de cargos oficiales de importancia, o para aspirar a órdenes sacerdotales, acceder a conventos o a la enseñanza superior, etc. Casi asombra el

abuso en mis Reynos, y dominios de las Indias por su extensión, diversidad de clases, y castas de sus habitantes, y por otras causas que no concurren en España...". La Corona respaldaba de esta manera disposiciones que se habían tomado en México, en relación con la pragmática, las cuales convertían en sujetos de las penas y formalidades que ella prescribía, a los "...mestizos, hijos de español e india y por el contrario, y los castizos [que] merecen distinguirse de las otras razas".

En su artículo I la real cédula establecía:

Que mediante las dificultades que pueden ocurrir para que algunos de los habitantes de aquellos Dominios hayan de obtener el permiso de sus Padres, Abuelos, Parientes, Tutores, ó Curadores, y que puede ser causa, que dificulte contraer los Esponsales, y Matrimonios, y de otros inconvenientes morales, y políticos, no se entienda dicha Pragmática con los Mulatos, Negros, Coyotes, e individuos de castas, y razas semejantes, tenidos y reputados por tales...

Es decir, que a la Corona no le importaba con quién se unieran maritalmente negros, mulatos, coyotes y "castas semejantes". Eran impuros y en nada los perjudicaba el cruce con gentes desiguales. Desde luego se verían involucrados en juicios de disenso, cuando formaran parte de uniones con gentes de calidad superior (blancos y mestizos próximos a "salir"), por oposición de padres o parientes de éstas.

El artículo II estableció:

Que todos los demás habitantes en las Indias estén obligados a la observancia de lo prevenido en ella; pero que en quanto a los Indios tributarios, el consejo, permiso, ó licencia que haya de obtener, sea de sus Padres, si son conocidos, y pronta, y fácilmente puedan obtenerse de ellos, y en su defecto de sus respectivos Curas ó Doctrineros...

Y el III :

Que los Indios Caciques por su nobleza se consideren en la clase de los Españoles distinguidos, para todo lo prevenido en la Real Pragmática.

Con frecuencia se adicionó al término esclavos el calificativo de varios colores, que respondía a la realidad del momento. El distintivo de *negroides* puede aplicarse sin error a toda la población esclava del siglo XVIII, porque los genes negros figuraban en la base de todos ellos, prácticamente, pero en múltiples variedades. En los documentos de compraventa de esclavos en el Socorro (Santander), entre los años 1701 y 1823, además de los clásicos términos de mulatos, pardos y zambos, aparecen otros, tales como blanco, indiano, amarillo, mulato amarillo, moreno,

trigueño, mulato blanco, mulato negro, criollo, mulato de color pardo, castilla criollo, que demuestran la riqueza cromática del mosaico de fenotipos en un espacio tan reducido como el de aquella villa, fundamentados todos ellos en el color de la piel. Aunque no disponemos de datos de otros fondos de esclavos, toda la información general apunta hacia la presencia minoritaria o mayoritaria, según el caso, de variedad de mezclas, en prácticamente todos ellos; la miscegenación del sustrato negro inicial se hizo más intensa con el paso del tiempo, de modo que a finales del período colonial, el número de negros "puros" entre los esclavos, era relativamente bajo. Por tal motivo el término esclavos, no se puede asimilar al de negros, sino al de negroides. El registro de la etnia negra no fue estricto, pues en padrones censales se incluyeron entre los libres de varios colores, negros no esclavos, sin particularizarse. El apartado negros no figura en ellos.

Por razones de discriminación castal, en este estudio se clasifican los zambos como negroides, no obstante poderse catalogar también como indioides, pues tienen tanto de uno como de otro fondo; lo hacemos así porque cultural, social y legalmente, todo individuo que tuviera en su línea genealógica alguna mezcla negra, mantenía esa condición de llevar sangre impura. Recuérdese que en censos del Valle del Cauca, los hijos de mestizos con mulatos, se consideraban mulatos.

> Jorge Juan y Antonio Ulloa[37] observaban que *La generación de* Blanco, *y* Quinterón, *se llama ya* Español", *pero que "Antes de llegar al grado ó Gerarquía de* Quinterones, *se ofrecen muchas intercadencias, que les embarazan el llegar a ellas; porque entre el* Mulato *y el* Negro *hay otra Casta que llaman* Sambo, *originada de la mezcla de alguno de estos dos con* Indio, *ó entre sí... También todas las mezclas desde* Negro *hasta* Quinterón *con* Indio *se denominan* Sambos, *de* Negro, Mulato, Tercerón, *etc.*

Indios es quizás el término que concuerda más con la realidad de la definición de genotipos de poblaciones nativas del continente descubierto en el siglo XV, conocidas desde entonces con ese apelativo, que nosotros utilizamos como distintivo. Diferentes entre sí lingüística, cultural y aún étnicamente, se unificaban por su condición de pobladoras seculares de América y su posterior condición de sometidas al dominio español, adscritas a un *status* sociopolítico diferencial, que intentaba preservarlas como etnias puras (v. Capítulo *"Imagen sociorracial del indio"*), propósito que se logró con porciones de las comunidades agrupadas en pueblos, precisamente las que figuran como tales en los padrones censales.

La validez de la información censal referente a ellas, es resultado del celo paternalista de la Corona, de su política de mantener aislados a los indios en pueblos,

---

37 La cita la hemos tomado de la transcripción de la Relación Histórica del Viaje á la América Meridional, año de M.DCC.XLVIII, hecha por Eduardo G. de Piñeres en *Documentos para la Historia del Departamento de Bolívar*, Cartagena, 1924: 325-375.

comunidades relativamente poco numerosas en miembros, donde la interacción de los individuos fue cuidadosamente vigilada por las autoridades locales, y la comunicación entre los miembros fue de tipo primario y cada persona conocida por todas las demás. El cura controlaba el comportamiento religioso y moral (léase también social), con autoridad para imponer castigos, incluyendo los corporales, por faltas y violaciones de ese orden; y llevaba el registro minucioso de sus feligreses indios, con anotación de todos sus ritos de paso, desde el nacimiento hasta la muerte, registro que servía bien los fines de cumplimiento del pago de tributo, al que estaban obligados como etnia. Los mestizos y zambos, resultado de cruces con blancos, mestizos, negros o mulatos, no formaban parte de los listados, a pesar de que uno de los progenitores lo fuera, porque por su condición de mezclados eran *libres, no sujetos a tributo.*

Otros factores en la inexactitud

La inexactitud en el apartado Indios de los padrones no está en la calificación de su *calidad*, sino en el monto de su población en las jurisdicciones correspondientes. En ellas no figuran los indios no sometidos a poblado, los que se refugiaron o vivían en sitios inaccesibles, a donde los empadronadores no llegaban o donde la resistencia de los indios hacía imposible la penetración (la Guajira, parte de las sabanas del actual departamento del Magdalena y de los Llanos Orientales, la Amazonía, etc.). En tono menor puede decirse lo mismo del resto de la población, con excepción de los esclavos (excluidos los que en el momento del censo se refugiaban en *palenques*, a donde tampoco podían acceder los empadronadores), dado el patrón de asentamiento rural. El tipo de poblamiento predominante era disperso, de familias aisladas y de pequeños asentamientos distantes unos de otros y de sus cabeceras jurisdiccionales, como lo sugieren los informes del capitán Latorre para la gobernación de Cartagena (cf. supra el aparte "En la gobernación de Cartagena"), y descripciones de parroquias que hicieron los párrocos en los primeros años del siglo XIX, para responder a lo solicitado por real cédula sobre el estado de la población, generada por los conceptos consignados en un documento remitido a la Corona años antes por don José María Lozano y Peralta, quien atribuía muchos de los males que padecía el virreinato a la dispersión de los habitantes en el campo, a enormes distancias de las ciudades, villas y parroquias. El cura de Oiba, fray Mariano de Aldana, decía al respecto, que su parroquia era "... un esqueleto de población por lo disperso de sus habitadores". Y en otro aparte:

> *En el Padrón formado en este año se numeraron en esta Parroquia, quasi mil novecientas Almas entre casados, solteros y Párvulos, faltando a mi ver más de mil qe. remontados a los montes inaccesibles, que contiene este lugar, no se ha conseguido por medio alguno, qe. concurran a empadronarse....* (AGN, Visitas Boyacá, t. 1, ff. 992-1000).

Sobre el mismo asunto, el alcalde de El Socorro expresaba que uno de los:

errores consagrados por el tiempo ... es la fundación de lugares tan distantes unos de otros que se hizo a los principios, sin advertir los perjuicios que con el tiempo podría ocasionar esta dispersión de poblaciones... Si se recorren las fecundas tierras que baña el Río de la Magdalena desde su origen hasta el Mar, no se hallarán sino habitantes desnudos, sin pudor, sin ideas de religión, ni de Gloria. Los inmensos Llanos de Casanare, toda la Gobernación de Popayán, y hasta la Presidencia de Quito, no están mejor pobladas en razón de su extensión territorial (AGN, Visitas Boyacá, v.1, ff. 1012-1022).

El alcalde apuntalaba con su descripción una realidad en lo tocante a la gobernación del Cauca, ratificando lo expresado por Diego Antonio Nieto en nota al padrón censal de 1797, que incluimos en el aparte anterior, según la cual, el padrón se hizo "...con poca exactitud por la mucha dispersión de los vecindarios...".

Puede sintetizarse la situación diciendo que, con las cifras de los padrones consultados, no se puede reproducir una imagen exacta de la distribución de la población por etnias y castas de la época, pero sí un panorama bastante cercano a la realidad de entonces, con la indefinición frecuente de la verdadera naturaleza de cada casta en porciones determinadas del territorio, como se verá.

Visión de conjunto

El poblamiento a finales del siglo XVIII presentaba mayores desarrollo y dinamismo de crecimiento en las provincias de Tunja, Cartagena, Popayán y Santa Fe, que en su conjunto albergaban cerca de las tres cuartas partes (73.6%) de la población del virreinato, situación que no guarda relación única y determinante con su extensión superficiaria, como no la guarda tampoco en las otras provincias, pues así lo indican las densidades de población en cada caso. La densidad de la provincia de Tunja, por ejemplo, que en líneas generales comprendía los actuales departamentos de Boyacá, Santander y Norte de Santander, era la más alta del país, 3.3 habitantes por kilómetro cuadrado, en una extensión superficiaria muy cercana a la de Antioquia, provincia esta última en donde la densidad de población, siempre aproximativa, apenas alcanzaba a 0.6 hbts./km^2. Cartagena, con una densidad de 1.7 hbts./km^2, casi duplicaba a Santa Marta (0.9 hbts./km^2), que tenía una superficie territorial menor en cerca de 10000 km^2. Popayán, cuya densidad poblacional se puede calcular entre 1.1 y 1.3 hbts./km^2, contrastaba fuertemente con el Chocó, en donde esa densidad era de 0.3 hbts./km^2; territorialmente, Popayán era casi dos veces mayor que el Chocó. Si nos atenemos a las cifras de los padrones censales, ésta última provincia, la de Santiago de las Atalayas y la de Riohacha, eran las menos densamente pobladas y se contaban entre las que menor número de habitantes aportaban al conjunto, después de Guaduas (9198 hbts. en 1778), cuya densidad desconocemos

por no disponer de la extensión superficiaria de la misma, pero que debió de ser relativamente alta. El conocido subregistro de la población india en Riohacha y Santiago de las Atalayas, resta validez a cualquier apreciación sobre población y densidad demográfica en ellas.

En cuanto al Chocó las razones son otras, las zonas mineras no fueron generadoras de poblamientos densos ni de aglomeraciones poblacionales numerosas. Dos razones distintas parecen concurrir a ello; en primer lugar, en algunas de estas áreas la utilización inicial de mano de obra indígena diezmó gravemente o aniquiló a las comunidades indias, que fueron suplantadas por cuadrillas de esclavos al mando de capataces, con muy escasa población libre en sus contornos, lo cual se traducía en densidades humanas muy bajas, como lo fueron las regiones mineras de la provincia de Antioquia y partes de la Popayán, particularmente en las minas de aluvión de los ríos tributarios del Cauca. En segundo lugar, la imposibilidad por razones legales o de resistencia de los indios para disponer de su fuerza de trabajo, forzó desde el comienzo de las explotaciones el uso de esclavos y el retiro de las comunidades indias a tierras de difícil acceso para los españoles, o su convivencia espacial, aunque no siempre social ni cultural, con los negros, tal como fueron los casos de las provincias de Citará y Nóvita en el Chocó y la de Barbacoas en Popayán; en 1787, éste distrito minero tenía una población de 3465 personas, equivalentes al 3.2% del registro censal de la provinca de Popayán en ese año. En otros casos, las explotaciones mineras desencadenaban un movimiento de aumento de población cuando, por ejemplo, el trabajo con mano de obra esclava se combinaba con el mazamorreo que practicaban personas libres en su mayoría, mezcladas racialmente. Contrariamente, el agotamiento de los yacimientos auríferos en las orillas y cursos de los ríos inducía desplazamientos de la población. Hacia finales del siglo XVIII, Cáceres, en la provincia de Antioquia, fue ejemplo patético de una decadencia local por causa de la disminución crítica del rendimiento económico de la explotación de los placeres: en 1784, la *ciudad* -rango del cual no le quedaba más que el título- tenía 312 habitantes en toda su jurisdicción. Zaragoza y Remedios, dos de los centros mineros tradicionales de la provincia, tenían 4094 habitantes ese mismo año, equivalentes al 8.5% de la población de aquella jurisdicción administrativa. Las densidades oscilaban al ritmo de los rendimientos de las explotaciones mineras.

Las cifras, confrontadas con la vocación económica predominante de las regiones o provincias, dejan ver una correlación más definida y constante entre la actividad agropecuaria y el comercio, de una parte, y el crecimiento y las mayores densidades de población, de la otra. En la provincia de Tunja, en donde se asentaba un poco más de la tercera parte (34.3%) de los habitantes del virreinato a finales del siglo XVIII, predominaban las actividades agrícolas, adicionadas a las ganaderas. Productos tales como el trigo, la caña de azúcar, el cacao, -de amplia comercialización-, aunados a los de pan coger y a la ganadería extensiva, dominaban el panorama económico y alimentaban un comercio interprovincial que se complementaba con productos

artesanales, en los que sobresalían hilados y tejidos, que llenaban gran parte de la demanda de importantes sectores de población.

La Nueva Granada -en la época a que se refiere este estudio-, era un país predominantemente rural. La población de las áreas urbanas de las capitales y ciudades principales, no debió ser proporcionalmente muy alta en los conjuntos provinciales. Los datos que podrían validar numéricamente esta suposición, como serían los de conocimiento de la población que habitaba en la ciudad propiamente dicha, y de la que moraba en sus contornos, no se conocen sino en pocos casos, porque los censos registraron la correspondiente a toda la jurisdicción, que incluía áreas rurales en ocasiones densamente pobladas, además de la ciudad propiamente dicha; así lo comprobarían casos como el de Antioquia, capital de la provincia de su nombre, que contenía el 34.86% de la población total en 1777, siendo una área urbana relativamente pequeña; seguida de Medellín que copaba el 32.28% y que tampoco tenía un desarrollo urbano extenso. Entre ambas sumaban el 67.14% de la población de la provincia, que debe ser entendida formando parte tanto de la población urbana como de la rural. Incluso Tunja, capital también de la provincia de su nombre, donde los registros censales indican que en ella vivía la mitad (49.92%) de toda la jurisdicción y la cual debe ser entendida también en los términos de las que se acaban de mostrar. La suposición se sustenta igualmente, en las proporciones numéricas de las ciudades capitales de las demás provincias, que no llegaron a ser el 20% del total de la población, incluidos los habitantes de sus zona rurales respectivas (Santa Fe, 18.12%, Popayán, 15.18%, Cartagena, 11.48%, Santa Marta 7.66%), y que descontados los habitantes de sus áreas rurales, su contenido humano puramente urbano resultaba ser muy pequeño. Según lo expresaba don José María Lozano y Peralta en comunicación enviada al rey desde Santa Fe,

> *... a excepción de esa Capital [Santa Fe] y el Puerto de Cartagena, todo lo demás ni se puede llamar Población ni sacar las ventajas de la sociedad; pues la ciudad de Tunja está medio arruinada: Mompox y Honda son villas, pero informes, Pamplona y Neyva, ciudades por honor, las de Altagracia, Anzerma, la Palma, Muzo, Tocayma y otras han llegado a su término...* (AGN, Colonia, Visitas Boyacá, t.1,. ff. 969-972).

Ya hicimos alusión al estado de la población de las ciudades mineras de Cáceres, Segovia y Remedios, en la provincia de Antioquia. De la ciudad de Muzo decía en 1796 Marín de Urdaneta que,

> *Cuando fue opulenta tuvo conventos de Santo Domingo, de San Francisco y de San Agustín, de los cuales no queda sino el de Santo Domingo, con uno o dos frailes... La población de la ciudad y la campaña podrán constituir en quinientos vecinos, poco más o menos, de todas gentes, estando entre ellas algunas familias nobles, empobrecidas. La iglesia es de teja...*

pero el resto de la ciudad apenas tendrá cuatro o cinco casas de teja, siendo las demás de paja y bahareque[38].

El resto de la población se agrupaba en la cabecera y el territorio jurisdiccional de villas, parroquias, pueblos de indios, sitios y casas aisladas, lugares donde la actividad predominante era la agropecuaria, a veces combinada con explotación de recursos forestales; muy poca se agrupaba en los distritos mineros. Los poblados servían la función de centros de recurrencia temporal de la población agrícola para atender actividades comerciales y religiosas principalmente, lo cual quiere decir que se trataba de un tipo de población dispersa, tal como se puede comprobar con las descripciones que de las parroquias y lugares se hicieron para atender lo demandado por la real cédula, en procura de información acerca de la realidad de lo expuesto sobre el estado de poblamiento de la Nueva Granada, mencionada en párrafos anteriores, donde se afirmaba que la Nueva Granada era:

> *...hasta ahora un esqueleto de la Población, por los interminables terrenos y dispersión de sus habitantes, los quales en la mayor parte son hombres del monte...* (AGN, Colonia, Visitas Boyacá, t.1, ff. 969-972).

La misión que se confió al capitán Antonio de la Torre y Miranda, hacia el año de 1774, corrobora algunas apreciaciones de Lozano y Peralta. Aquel personaje fundó o refundó un total de 43 poblaciones en la provincia de Cartagena, para situar a 7442 vecinos (una población de 40717 habitantes) que andaban dispersos, sin sujeción a ninguna autoridad, con sus propias labranzas en tierras baldías o que consideraban como tales o adscritos a algunas haciendas pagando terraje a sus propietarios. Esa población era casi equivalente a la de la provincia de Antioquia hacia el año de 1778.

Las densidades que se han señalado eran relativas. Los establecimientos humanos no tenían continuidad espacial, sino que eran agrupaciones parcialmente integradas o muy dispersas, separadas unas de otras a veces por grandes distancias, en respuesta a condiciones intrínsecas de la tierra y de sus recursos perecibles o renovables y de los sistemas sociales de explotación de los mismos. De ahí las demandas que se hicieron ante la Corona para permitir la ubicación de personas no indias en los resguardos y pueblos de indios, aduciendo como una de las razones principales para ello, las varias jornadas que requerían para llegar a una parroquia, a una villa o a una ciudad, las gentes que se agrupaban alrededor de estos enclaves indios. Esta circunstancia y la poca movilidad geográfica de la población, contribuyeron a las "regiones" étnicas, a la fijación en el territorio nacional de manchones con ciertos

38 "Memoria instructiva de la provincia de Muzos y Colimas, 1796", en: Cespedesia, suplemento No. 4, junio de 1983, p. 482, Cali.

genotipos singularizados. Lo anterior hace pensar que entre los factores de la regionalización, es necesario incluir el de cuasiautarquía de los "centros poblados y sus regiones adyacentes, que produjeron prácticamente los mismos productos imposibilitando, por fuera de situaciones de coyuntura, el establecimiento de redes de mercadeo consolidadas de índole regional" (Barona, [s.f.]: 117 y nota al pie). Dice el autor que "en los trabajos de Colmenares (1979, 1983), es claramente visible la tendencia casi autárquica de las economías locales y sus pocas posibilidades de articulación intra-regional, provocadas por los períodos de crisis en los abastos a causa de las sequías, de las pestes del ganado y de los ciclos periódicos de desolación de campos y sembrados por la acción de insectos, principalmente las langostas. Esta tendencia se hace más notoria en la investigación de [Francisco] Zuluaga [*La ciudad de los confines. Cartago*, 1990, Gobernación del Valle del Cauca, Cali.], en la cual se destaca el carácter limitado del espacio económico de Cartago y las competencias locales y de índole regional, que se despertaron como consecuencia de la rigidez del mercado de la ciudad y de sus zonas y regiones de influencia" (Barona, [s.f.]:117).

La visión que proyectan las cifras.

Con la intención de ofrecer una visión resumida de la situación poblacional y de su distribución por calidades en el Virreinato de la Nueva Granada, a finales del siglo XVIII, insertamos como ilustración la Tabla 1.32, que es la síntesis de algunos de los padrones censales que nos sirvieron de materia prima, siete de ellos correspondientes a 1779, tres a 1778 y los que marcan la distancia temporal, uno de 1777 y el otro de 1793. Hay un lapso de seis años, al que nos vimos obligados por no disponer de padrones de un mismo año para todas las provincias del virreinato, lo cual frustra la posibilidad de presentar un cuadro numérico que sea reflejo fiel de la distribución por genotipos en un año censal dado, en todo el territorio virreinal. Este procedimiento para establecer el cotejo interprovincial, le resta certeza a los resultados propiamente numéricos pero no a las deducciones que puedan derivarse de su lectura.

Como justificación de su utilización, o al menos para minimizar y ponderar la inexactitud por diferencia de fechas, se puede argumentar que la observación cuidadosa de las cifras de censos de años consecutivos en una misma provincia, enseña que las variaciones en las proporciones de las calidades eran pequeñas y en la mayoría de los casos, susceptibles de explicación, casi siempre por factores demográficos. Por lo demás, el cuadro de genotipos de una población no puede variar significativamente de un año a otro o en períodos muy breves, como los que aquí se manejan, a no ser en casos de migraciones masivas de gentes de un genotipo determinado, o por un genocidio discriminatorio.

La verdad es que los resultados obtenidos no pasan de ser una aproximación a la realidad, que se fundamenta en las cifras de los censos como punto de partida y se substancia con la utilización de toda la nomenclatura de *calidades* que se pudo identificar -y concuerda con una realidad social que a la vez es étnica- y con acercamientos de precisión por correlación de factores, tanto étnicos como sociales

y económicos, vinculados con el proceso de la miscegenación y con uno probable de regionalización, que se verán más adelante. Digamos finalmente, que aun si hubiera la disponibilidad de datos para todas las jurisdicciones en una fecha igual, la certeza no superaría la validez de la operación aritmética, porque los términos clasificatorios de las calidades están lejos de tener contenidos precisos.

La distribución de la población era desigual. En cuatro de las provincias se asentaban cerca de las tres cuartas partes de los habitantes (Tunja 33.4%, Cartagena 15.3%, Popayán 12.9% y Santa Fe 11.8%). Esta situación no guarda una correlación con la extensión territorial de las respectivas jurisdicciones, sino con otros factores, cuyo análisis no compete a este estudio.

La repartición por calidades

La visión que deja el análisis del cuadro es la de un país en franco proceso de miscegenación, con diferencias regionales en la intensidad de la misma, medida por la proporción de libres de varios colores en el total de población, que en todo el virreinato era del 47% en promedio, con los siguientes porcentajes para las demás calidades: indios 20%, blancos 25%, y esclavos 8%. Si se asume que los esclavos eran mezclados en un alto porcentaje, la proporción de los libres de varios colores sería de 50%, de los cuales deberían descontarse los negros libres, que no debieron ser muchos. En resumen, la población mezclada estaba cercana al 50%, muy probablemente un poco por debajo, si se agregan los indios no empadronados.

Las provincias que abarcaban el territorio de la costa y las llanuras del Caribe, resultan ser las más representativas de la miscegenación, con toda probabilidad por mezclas mayoritariamente negroides (mulatos, pardos, zambos). Por fuera de esta área queda la Guajira, por razones que se expusieron en su momento. Las otras tres, que en esa época superaban el 50% de mezclados, fueron en su orden, Neiva, Mariquita y Antioquia, las dos primeras con un probable predominio de los mestizos y la tercera de negroides.

Panamá, Portobelo, Veraguas y Darién, que formaban también parte de la Nueva Granada, siguen el mismo patrón de las de la costa y las llanuras del Caribe antes mencionadas, en lo tocante a la mayoría de la población de libres de varios colores (57.9%, 75.7%, 51.9% y 56.6%, respectivamente), pero con la característica de que en las dos últimas, la población india era de 39.6% y 31.6%, en su orden[39].

La secuencia en orden descendente de las provincias, en cuanto a la proporción de los mezclados, puede verse en la columna correspondiente en la Tabla 1.32.

Los blancos no fueron mayoría en ninguna de las dos provincias; donde más se acercaron a serlo, fue en la de Tunja, con una proporcionalidad del 40% del total de la población, pero superados por los mezclados, que llegaban al 43.4%, principalmente mestizos. Cifras similares se dieron en jurisdicciones inferiores a la

39 Los porcentajes los calculamos basándonos en el cuadro A, transcrito por Colmenares, 1989.

Tabla 1.32
Repartición de la población por calidades y provincias en el Virreinato de la Nueva Granada, ca. 1780

Año	Provincias	Blancos	Indios	Mezclados	Esclavos	Población	%
1779	Cartagena	10.4	17.3	64.6	6.8	118763	15.3
1778	Riohacha	8.8	16.0	63.4	11.8	3966	0.5
1793	Santa Marta	11.1	18.4	61.8	8.7	46985	6.0
1778	Neiva	22.2	14.9	59.6	3.3	26542	3.4
1778	Mariquita	26.0	9.4	55.9	8.7	47502	6.0
1777	Antioquia	13.7	6.0	50.9	29.4	45083	5.8
1779	Tunja	40.0	14.3	43.4	2.3	259608	33.4
1779	Santa Fe	26.3	34.2	38.2	1.3	92052	11.8
1779	Popayán	23.3	23.6	36.0	17.1	98489	12.9
1779	Santiago de las Atalayas	5.8	66.9	26.6	0.5	21949	2.8
1779	Chocó	2.1	37.5	22.0	38.3	14662	2.0
Total virreinato (aprox.)		**24.9**	**20.3**	**46.6**	**8.2**		

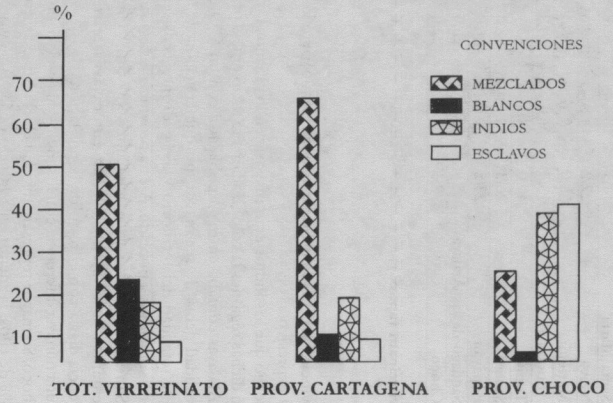
de provincia, tal el caso del Socorro, por ejemplo; pero los casos no son abundantes ni muy expresivos.

Ya se vioque los indios eran mayoría en los Llanos Orientales y en la Amazonía, pues en dichas regiones la colonización era incipiente o prácticamente nula. Santiago de las Atalayas contaba entre su población con un 67% de indios, proporción que en la realidad debió de ser mayor, porque la acción de los misioneros jesuitas no abarcó la totalidad del territorio y los padrones censales no se extendieron a los indios no sometidos a poblado. A esta provincia le seguían en proporción de indios, la de Santa Fé (38.2%) y la del Chocó (37.5%). Conviene recordar que los representantes de esta etnia, vivían en enclaves relativamente aislados, no en convivencia diaria con el resto de la población.

Por una mínima diferencia con los indios, los esclavos fueron mayoría únicamente en el Chocó. Su mayor representatividad en el resto del virreinato se dio en Antioquia, con 28% de ellos, la menor en Santiago de las Atalayas con el 0,5%.

En cada provincia se observan diferencias muy marcadas, como lo demuestran las cifras provenientes de los censos anuales impuestos por la Corona y otras informaciones que se pudieron obtener de diferentes circunscripciones y lugares. A qué obedezcan esas diferencias, no es posible establecerlo en todas las ocasiones, porque aunque es factible señalar factores objetivos o susceptibles de comprobación para explicarlas en algunos casos o, al menos para sugerir hipótesis de probable validez interpretativa, quedan otras para las cuales no se cuenta con esa probabilidad.

Distribución castal de la población *ca.* 1780



El ejemplo de la provincia de Popayán

En la provincia o gobernación de Popayán se identificaron cinco regiones bien caracterizadas, para cuatro de las cuales (Ciudad de Popayán, Valle del Cauca, Provincia de Páez y Costa del Pacífico), se sugirieron causales que podrían explicar el predominio de alguna o algunas de las calidades que las caracterizaban y las siguen caracterizando aún.

Se manifiesta claramente una relación causal entre la vocación económica de la subregión, la explotación del recurso crítico, el tipo étnico de la población utilizada como mano de obra en la explotación de ese recurso y el ambiente natural; para explicar el predominio y/o las proporciones de las etnias y las castas, en esas subregiones. Pero queda un interrogante en relación con la subregión Nariño-Almaguer, más concretamente con el altiplano nariñense, que excluye la Ciudad de Almaguer.

Allí se dieron los más bajos índices de miscegenación a escala regional, con mayor expresividad en la subregión Provincia de los Pastos, en el extremo meridional, donde la población mezclada estaba prácticamente ausente (0.9%). En la de Pasto, que cubría el norte del altiplano, era mucho mayor comparativamente, 9.2%; pero sigue siendo muy baja en el conjunto de la provincia de Popayán, como lo es también si se coteja con las demás provincias, cuyo índice más bajo estaba en el Chocó, por razones que también se expusieron al analizar sus padrones censales.

La población negra o negroide estaba prácticamente ausente en el altiplano nariñense (1,1% en Ciudad de Pasto y 0.4% en la provincia de los Pastos), explicable porque en ellas no tenía importancia el recurso minero y la explotación económica se centraba en dos actividades -que se servían de mano de obra india, abundante en la región-, la agropecuaria y la artesanía, alimentada sobre todo con la elaboración de mantas que los indios tejían para pagar el tributo en especie.

¿Por qué tan bajos índices de mestizaje?

Como componentes de la población total, los indios contribuían a ella con un aporte entre el 50 y el 60%, y los blancos, con otro entre el 40 y el 59%, transcurridos ya dos siglos y medio de convivencia de las dos etnias, lo cual haría pensar en un sistema de relaciones en el que los contactos sexuales interétnicos no constituían motivación importante de las mismas. Los pueblos y resguardos del altiplano nariñense no se asemejaban a los de la sabana cundiboyacense, por ejemplo, en ese respecto. No dispusimos para aquella región de cifras de respaldo, que sí tuvimos para otras, (cf. Capítulo "La miscegenación de los indios"), indicativas de un cierto dinamismo de mezcla en casi todos los *pueblos* estudiados, en cuyos resguardos y aun en los mismos pueblos, convivía una numerosa población de blancos y mezclados, en ocasiones superior a la india; parte importante de la cual estaba emparentada con ella. Tales registros sugieren, además, que la mezcla indio(a)-blanca(o), era la menos frecuente en esos pueblos hacia finales del siglo XVIII,

superada por la de indios con mestizos y otros mezclados, incluidos negroides y también negros.

No hay la posibilidad de establecer la extensión que pudo tener la mezcla indio(a)-blanca(o), en el proceso de mestizaje en el virreinato de la Nueva Granada, porque no se dispone de registros completos y consecutivos que abarquen el universo de los nacimientos a partir de la conquista y a través de todo el período colonial. La asunción en este estudio, hipotética desde luego, es que después de un período breve de uniones casi exclusivamente entre blanco e india, se iniciaron y multiplicaron, las de blanco con blanca, blanco con mestiza y entre mestizos e indios[40], que se incrementaron en variedad cuando entró en escena el aporte negro, y que sobrepasaron con creces, muy pronto, a las iniciales. Las que hemos llamado intermezclas, fueron la norma; ellas dinamizaron el proceso de miscegenación, porque con cada generación se seguían incrementando los productos nuevos y con ellos el potencial de variedad de cruces. El crecimiento de la población femenina blanca, disminuyó la presión de los blancos sobre las indias por favores sexuales. Las uniones entre blancos tenían la ventaja de ofrecer a sus descendientes un puesto en las esferas socioculturales superiores, las interétnicas no.

Las relaciones de sexo entre los indios y las otras dos etnias originales, no se dieron en un ambiente de libre escogencia, porque desde época muy temprana la Corona se opuso a la convivencia de aquellos con los blancos, siempre que no fueran matrimonios consumados por la iglesia; y posteriormente, con los negros y los mezclados de todos colores, restringiéndoles presencia en los lugares donde se encontraran poblados, tanto durante la vigencia de la encomienda, como en los años posteriores a su desaparición para dar paso a los *pueblos*. Las prohibiciones reales no tuvieron un efecto negativo total, porque los encuentros sexuales entre indios y otras etnias y castas se siguieron dando, pero sí coadyuvaron a disminuirlas. Hubo factores culturales ciertamente, tal vez los relacionados con los sistemas de parentesco y otros, que constituyeron una barrera para el entendimiento de uniones maritales interétnicas.

Los indios *embera* y *waunana* del Chocó, expresaban aún en 1950, aversión a la unión marital con los negros, como pudimos comprobarlo en el estudio de éstos, alrededor de ese año (Pineda y Gutiérrez, 1999), aversión que constituía entonces, una verdadera tradición y hasta un principio de identidad tribal. Este comportamiento avalaría las causas de la situación a finales del siglo XVIII en esa provincia, caracterizada por un bajo porcentaje de libres de todos colores, los cuales asumimos que eran en alta proporción producto de uniones de entremezclas de descendientes de mulatos y en muy baja de zambos.

40 El producto de la unión blanco(a)-india(o), ampliaba el potencial de cruces de uno (blanco-indio), en tres más: blanco-mestizo, mestizo-indio, mestizo-mestizo, en el lapso de una generación.

La resistencia generalizada a la deculturación provocada por el blanco, no parece haber tenido el mismo grado de intensidad, ni haberse basado sobre los mismos factores o respaldado en las mismas instituciones, sino que debió depender de la estructura cultural y social de cada grupo, y de su mayor o menor cohesión interna, que se constituyó en el factor crítico por el rompimiento de la organización política, civil, religiosa y militar de las comunidades indias, su dispersión y atomización; dada la repartición de la población en encomiendas y luego en pueblos, dos hechos que significaron el desmembramiento tribal y la fragmentación de los ámbitos de comunicación en ese orden. Bajo tales condiciones, ningún proceso de relaciones interétnicas contribuía más peligrosamente a la deculturación de los indios que la mezcla biológica con las otras etnias, porque además de que se debilitaba la unidad étnica de la comunidad, también se transformaba culturalmente, dado que su fruto, el mezclado (mestizo, zambo, etc.), flotaba desprotegido en un espacio bicultural de potencialidades desiguales, significándole un proceso doloroso decidir a cual de los dos entregar su lealtad, ya que uno de ellos, que detentaba el poder, no tenía interés en su adhesión y el otro poco podía ofrecerle, porque era el débil, el vencido. La identidad del mestizo en los comienzos del proceso de miscegenación y aun más adelante, tenía que ser, en cierta manera, indefinida o vacilante, lo que lo inducía a traicionar cultural y socialmente a su estirpe india, o a la blanca o a una y otra, presionado en cada caso por el ambiente multiétnico y multicastal, discriminatorio y jerarquizado.

Factores de esta naturaleza podrían explicar teóricamente la situación casi excepcional del altiplano nariñense hacia finales del siglo XVIII, con su división tajante entre indios y blancos, sin casi ninguna representación *castal* que la matizara, a diferencia de lo que ocurría en casi todas las demás regiones, excepto en las vecinas provincias de Quito y Cuenca, en el actual Ecuador, a las cuales nos referimos en el análisis de la provincia de Popayán. Blancos e indios copaban el 98.3% de la población de la provincia de Cuenca en 1778, y el 94.7, en la de Quito, quedando para los libres de varios colores, las reducidas proporciones de 1.2 y 4%, respectivamente y las de 0.3 y 0.9% para esclavos, en el mismo orden. Pero hay otro factor que ya ha sido mencionado y que puede estar en la base de esta imagen: la imprecisión de la nomenclatura genética. En la provincia de Popayán y, más particularmente en las provincias de Pasto y de los Pastos, se utilizó el nombre *montañeses* para referirse a un tipo determinado de población. Para Colmenares, ese término denotaba a blancos de determinada posición económica. Para nosotros, el término se aplicaba a mestizos, posiblemente a aquellos que se acercaban más a la fisonomía de los blancos. Si ello es así, el número de blancos en el padrón censal tendría un sobreregistro, cuyo orden de magnitud no es posible determinar. La población mestiza debió ser mayor de la que figura en ese padrón. Esa realidad se acerca más a la presente.

Las razones para nosotros considerar el término montañés como sinónimo de mestizo, o por lo menos como dual (aplicable a blancos y mestizos), las basamos

en dos documentos extraídos del Archivo Central del Cauca, signaturas 6610 y 6588. En el primer documento Margarita Morales, residente de Túquerres, en declaración prestada el 24 de octubre de 1800, decía ser casada con un indio y tener cuatro hijos legítimos de esa unión. Argumentaba que siendo que en ningún tiempo los hijos legítimos de *mujer mestiza,* aunque fueran de marido indio habían pagado tributo, los suyos habían sido forzados a hacerlo. A Margarita se le solicitó justificar su calidad de mestiza, a lo cual ella respondió presentando testigos. Uno de ellos dijo que "... es mujer blanca, hija de padres montañeses..." y otro afirmó "... que conoce a Margarita... hija legítima de Feliciano y su mujer Teodora Belásquez, quienes han sido conocidos y reputados por Montañeses Blancos que llaman Mestizos...", afirmación que ratificó otro testigo. La sola declaración de Margarita, reconociéndose como mestiza, es prueba de que el término montañés abarcaba esa casta. De otra parte, la "salida" de los ochavones, para entrar en la categoría de blancos, hace presumir que el término montañés pudiera tener los dos sentidos: mestizo y blanco, ya que el individuo fluctuaba socialmente entre las dos calidades.

Al respecto hay otro dato que hace suponer que los montañeses no eran blancos. En el padrón de Yumbo (en el actual departamento del Valle del Cauca), del año de 1806, se distinguen siete etnias y castas, entre las cuales figuran nobles y blancos, además, está la de los montañeses como casta separada y diferente de los blancos.

En otras provincias

Casi sin excepción, sobre todas las provincias se pudieron establecer regiones y subregiones detalladas con variada minuciosidad en los apartes respectivos. En la gobernación de Antioquia la subdivisión es más esquiva, en razón de la amplia miscegenación temprana de su población y la disminución sensible de los indios, también en época muy temprana, pero puede marcarse una zona de predominancia negroide en lo que fue la jurisdicción de la ciudad de Antioquia, con influencia en el distrito minero de Santa Rosa de Osos y penetraciones aún en el oriente del actual departamento, en la jurisdicción de Arma de Rionegro. Igualmente se configuraron zonas de predominio negroide en las ciudades de Cáceres, Zaragoza y Remedios, por razón también de la vocación minera de estas tierras. En el resto de la provincia, como se desprende de los datos que figuran en el aparte correspondiente, las calidades siguieron patrones más locales que regionales.

Dos grandes porciones del territorio de la provincia de Tunja, el altiplano boyacense y las tierras de vertiente de los actuales departamentos de Santander y Norte de Santander a pesar de sus marcadas diferencias geofísicas, presentaban características étnicas en común, los porcentajes notorios de blancos, *vis a vis* los de otras regiones del virreinato, en la jurisdicción de la capital Tunja con 45% y la de Villa de Leyva con 48%, en el altiplano; las de Socorro, 50% y Vélez 32% en las vertientes santandereanas.

Mirada en su conjunto la gobernación de Neiva se caracterizaba por el predominio de la población indioide. Hasta donde se puede deducir de las fuentes consultadas, la filiación negra era inferior a las demás y los mezclados estaban constituidos en su mayoría por los indioides, con los blancos como segunda contribución castal, fluctuantes entre el 20 y el 25%, por lo menos en las jurisdicciones de tres de las cuatro villas y ciudades principales. Timaná era la excepción a este patrón, pues allí los blancos apenas llegaban al 8%, mientras los mezclados tenían un sobresaliente 86%.

La situación de Santa Fe, la capital del virreinato ya se expuso en otro aparte de este Capítulo, cuando se trató sobre la diferencia entre la población total de la jurisdicción de la ciudad y la que se asentaba en la ciudad propiamente dicha. Se destacó entonces la situación poblacional de la últimas, marcada por cierto equilibrio entre indios y mezclados, los cuales eran indioides en su mayoría. Indios y mezclados copaban casi las tres cuartas partes de la población.

La provincia de Cartagena parece tener un historial étnico más comprometido que en ninguna otra, de relaciones entre la población negroide y la india; por razones tales como la casi extinción de los indios por su obligación de bogar en el río Magdalena y por su convivencia con negros y mulatos en el Sinú, a lo cual ya hemos hecho referencia. También contribuyeron a ello las frecuentes fugas de esclavos y su establecimiento en palenques, que inducían los contactos o los robos de mujeres indias por parte de los negros, y la presencia desde muy temprano de haciendas ganaderas, de labor y de trapiche, que ocuparon tanto mano de obra esclava, como india y más tardíamente mezclada. En las "Ordenanzas del visitador Juan de Villabona y Zubiaurre, sobre el gobierno de los indios de la provincia de Cartagena", fechadas en Cartagena, el 29 de abril de 1611, la No. 76 que fija el salario y jornal que han de llevar los indios que sirvieren en hatos estancias y otros ministerios, establecía:

> *Ytem porque las ordenanzas precedentes quedan permitidos los servicios de los indios para el beneficio de las haciendas y otros ministerios del bien común de la república, sin lo cual no pudiere conservarse y sea reservado en ellas el proveer sobre la cantidad de salario y jornal que se les ha de pagar por ello y porque es justo que se señalen competentes y proporcionados al trabajo y ocupaciones y las otras circunstancias que constituyeren el justo valor de las costas y daños y mando que con ello se guarde la forma y la tasa siguiente* (en Luna G., 1993:207).

Los oficios permitidos y tasados fueron los de arriero, vaquero, porquero, monteador, peón caminero, chasqui, incluidos muchachos "de edad de doce años cumplidos" e indias bolilleras o labanderas y de servicio "en las casas particulares y hatos y estancias de ganado de los encomenderos para guisar de comer y lavar y los demás servicios domésticos...".

Zamira Díaz de Zuluaga (1984), muestra cómo en el valle del Cauca (desde Quilichao al sur, hasta Cartago al norte), hubo una economía centrada en la producción pecuaria "... en las haciendas, estancias y labranzas de origen colonial...", que se dirigía a "proveer dos elementos básicos para la región: caña de azúcar... y ganado [para] cubrir las demandas de los distritos mineros de Raposo, Barbacoas y el Chocó..." y esa economía se complementaba con las estancias de pan coger, que satisfacían las demandas alimenticias de la población vinculada a las haciendas y parcialmente también a la población urbana. Cuando se hablaba de haciendas en el Valle del Cauca "casi siempre se aludía a una empresa agropecuaria con trabajadores esclavizados", lo cual quiere decir que "...el elemento laboral más importante, al menos en el sector rural eran los esclavos negros". Más importante tal vez sí, pero no más numeroso, puesto que en el conjunto del valle, en los ámbitos rural y urbano, los esclavos sólo representaban el 20% de la población, en tanto los libres eran el 51%, y que en el censo del área urbana de Cali, como se vio, las familias en cabeza de negroides representaba el 58.8%.

A diferencia de la anterior, la hacienda del altiplano de Popayán, desde el río Ovejas hasta el sur de Timbío, dice la autora que venimos citando "... presenta un contraste ... [porque] no tenía un producto agrícola dominante que fuera objeto de comercio; así mismo la ganadería no buscaba abastecer mercados regionales sino, más bien, llenar las necesidades locales... la mano de obra empleada en su explotación era fundamentalmente aborigen". La hacienda se destinaba al "... cultivo de hortalizas, legumbres, frutales, maíz y cebada (o trigo), como también a la cría de ganado (mayor y menor), principalmente con fines de abastecimiento y de lograr unos excedentes que se vendían en el mercado local" (Díaz de Zuluaga, 1984:184).

Tales espacios no eran univocacionales; en cada uno de ellos se iban desarrollando actividades diferentes, encaminadas al aprovechamiento de recursos colaterales, tales como la explotación de salinas en la sabana cundiboyacense o la extracción de taninos en las sabanas del Caribe, o el mazamorreo en el valle alto de San Nicolás de Rionegro o ya muy avanzado el siglo XVIII, el cultivo del algodón y el desarrollo textilero en Socorro y San Gil.

Con lo cual se perfilaban universos menores, en cierto modo cerrados y con algún grado de especialización y una población cautiva, en cuanto se enraizaba en la tierra y enraizaba a sus descendientes, quienes, a su turno, se apareaban y procreaban dentro de los términos de su universo. Las endogamias familiares y locales eran su expresión más clara. Las primeras eran características de la población blanca noble y se documentan en las continuas quejas de la población, tanto india como mezclada, de estar las autoridades de los sitios, villas y ciudades emparentadas entre sí, lo que sesgaba la aplicación de la justicia; en las frecuentes invalidaciones de esas mismas autoridades para actuar en juicios por idénticas razones, y en la repetición de unos pocos apellidos en numerosas familias de algunas localidades. Las dos citas que vienen a continuación, confirman lo dicho, por lo menos para Antioquia:

El primer pleito que corté... fue entre los D. Dres. Molina y Castrillón, primos hermanos (creo) de lo principal y de los reputados por más doctos vecinos... Recíprocamente se havian dicho ya mil injurias en los escritos, y no havian perdonado a los Avaluadores o interventores en la Causa, aunque todos también respectivamente parientes... (Silvestre, 1988: 232).

En otro aparte:

... pues, aunque los más son entre sí parientes y se tratan de Primos, apenas alguno tiene alguna desavenencia, o pleito con el otro, ya no se tratan ni saludan... (Silvestre, 1988: 251).

Las segundas se desprenden de algunos de los registros de ciudades y sitios, en los que se tuvo el cuidado de anotar la procedencia de los pobladores. En el aparte anterior se hizo referencia a una situación de este tipo en el pueblo de Fómeque. El censo del barrio La Merced de Cali (1807), en el que aparece anotada la procedencia de las gentes, deja ver una débil movilidad horizontal: ocho procedentes de España, otras ocho cabezas de familia provenientes de Popayán, dos de Santa Fe, diez de Buga y varias de distintos lugares, incluidos Quito y Cartagena, sin contar una esclava procedente de Guinea; pero estos casos son un porcentaje mínimo en el conjunto de los pobladores del barrio.

Las endogamias locales eran más frecuentes en los lugares rurales; las familiares, en las villas y ciudades, donde se concentraba buena parte de la población blanca noble y, muy en particular, la de los comerciantes, hacendados y grandes mineros, cuyas alianzas entre sí obraban como aglutinante de capital y de "clase", dos conceptos que influyeron poderosamente en el proceso de blanqueamiento social. La endogamia tenía un basamento social tanto o más aglutinante: mantener la nobleza de las familias que pertenecían o creían pertenecer a ese rango de distinción. En 1791, una pareja que quería contraer matrimonio en Pinchote, resultó con impedimento consanguíneo en segundo con tercer grado:

Mas como el pretendiente Antonio Gómez en su exposición privada [ante el cura] declaró que durante su matrimonio con su finada esposa Antonia Gómez tubo cópula carnal consumada con una joven consanguínea de ésta y de Bárbara Gómez, a quien ahora pretende, cuyo [borrado] estaba oculto se examinó por el infrascrito la afinidad que producía esta unión ilícita...,

escribía el cura en memorial petitorio de dispensa dirigido al Arzobispo, en el cual agregaba:

[que Diego] ... es hombre pobre y tiene una numerosa familia compuesta de hijas tiernas que no han llegado a la juventud y que necesitan de la asistencia y cuidado inmediato de una mujer

que ejerza para ellas el oficio de madre; y ninguna más a propósito para tal encargo que la señora Barbara Gómez. Esta joven, aunque pertenece a una familia de las principales de esta tierra y es laboriosa y honrada sin embargo tiene un aspecto físico desagradable, que la reduce al círculo de sus parientes. Hay otra razón que afecta a ambos contrayentes y es el interés de conservar la nobleza[41], (AHUIS, rollo no. 1699150, item 20).

En la época en que se sitúa este estudio, la miscegenación de los indios seguía su curso, siempre alrededor de los pueblos (cf. Capítulo "La miscegenación de los indios"), con blancos pobres o con mezclados de diferentes tipos. El mestizaje avanzaba como fenómeno predominantemente rural, dada la circunstancia de la fijación del indio a su pueblo y a sus tierras de resguardo. Su presencia en las ciudades era mínima, como lo demuestran los datos que se resumen en la Tabla 1.33:

Tabla 1.33
Presencia de indios en algunas ciudades y villas
del virreinato de la Nueva Granada ca. 1778

Localidades	Año	% indios	Localidades	Años	% indios
Cali	1778	1.7	Neiva	1776	0.0
Buga	1788	1.4	La Plata		9.1
Barranquilla	1777	0.2	Purificación	1778	2.9
Pasto *	1776	50.8	Mariquita	1778	4.9
Cartagena	1776	0.9	Ibagué	1778	1.7
Santa Fe**	1779	9.6	Honda	1778	2.6
Santa Fe ***	1779	21.3	Mompós	1779	1.0

Notas al cuadro:

* Queda incluida la población de la jurisdicción de la ciudad.

** De acuerdo con el censo de 1776, en la ciudad capital los indios eran 10.7% del total.

*** Incluido Bogotá con sus pueblos.

La población india urbana no parece haber tenido cohesión étnica, sino estar constituida por individuos o familias nucleares aisladas, que dependían para su supervivencia material de oficios no calificados, figurando como el más común el de sirvientes en casas de nobles, de blancos de segunda clase y de gentes de castas. En el barrio de Nuestra Señora del Carmen, en Cartagena, el censo da razón en 1777 de dos indios varones, uno de ellos platero de 16 años de edad, que vivía en casa de un matrimonio de dones y otro de 15 años, posiblemente criado, en casa de una doña viuda; había, además, seis indias mujeres, una de ellas con su hija, tres

41 El subrayado es nuestro.

menores de nueve, cinco y cuatro años de edad, respectivamente, todas ellas dedicadas al servicio doméstico en casas de dones, con excepción de una que servía en casa de dos mujeres solteras pardas, las cuales tenían también dos esclavas; y otra india en casa de un médico pardo, en la cual se registraron también dos negros y un pardo libres, posiblemente al servicio del hogar del médico, uno de cuyos hijos tenía la misma profesión.

Esta costumbre tenía una larga tradición. Por ejemplo, en las ya mencionadas ordenanzas del visitador de Villabona y Zurriaube, la No. 44 ordenaba que "... las indias que sirvieren en la ciudad o pueblos de españoles en oficios de panaderas y cocineras sean solteras y no puedan tener más de dos indias por tiempo de dos años aunque sea de su voluntad cumplido el tiempo se les devolverá a su repartimiento y población y concierten otras porque de otra manera mueren en el servicio y no se casan y si fuesen casadas que con sus maridos juntamente podían servir más tiempo de su voluntad y pagándoles su servicio... que entre los españoles estarán más bien adoctrinados y vivirán con policía...". La ordenanza siguiente, la No. 55, permitía también "...tener una india de labor de poca edad en la ciudad y casa del encomendero, hasta que cumpliera los catorce años, cuando debían ser devueltas a su pueblo.

Es decir, que los indios ocupaban las posiciones más bajas en las ciudades, que compartían con individuos de otras castas inferiores; esto mismo se percibe en algunos juicios criminales en Santa Fe, adonde acudían indios de las vecindades, sobre todo de Tocancipá, que fueron acusados con frecuencia de robo de ganado. Su posición social no impedía su relación amorosa con otras castas, incluida la de los blancos pobres. (v. Anexo al Capítulo III).

Tanto en el campo como en las ciudades, el fin del siglo XVIII presenciaba la miscegenación en su realización más significativa, porque primaban las recombinaciones de fenotipos muy variados. El proceso había alcanzado *momentum* y sólo la obligada endogamia castal del noble (que debe entenderse como limitada a las uniones legales, sacramentales, porque el noble se mezclaba por amancebamientos y uniones casuales con otras etnias y castas), el aislamiento relativo del indio y las limitaciones sociales que pesaban sobre el esclavo, evitaron que el arrollador dinamismo de la miscegenación los eliminara como grupos "puros", reduciéndolos, sin embargo, a posiciones minoritarias de gobierno y policía. La República se fundamentó sobre un *substratum* de población heterogénea racialmente.

Ciudades como Cartagena y Cali fungieron como espacio de miscegenación al negro, que se asentó en ellas bien como esclavo, bien como libre. Los asentamientos menores no contenían mucha población negra libre, tal vez con excepción de aquellos situados en las grandes áreas mineras, como el Chocó o la costa meridional del Pacífico. Además, no eran muchos, dado que todos tenían en principio la calidad de esclavos y la manumisión sólo se dio de manera esporádica. Las mezclas negroides se multiplicaban por efecto de los apareamientos de mulatos y zambos libres, más

que por el de negros puros. Los esclavos en muchos de los establecimientos mineros y haciendas estaban sometidos a una abstinencia sexual, porque en muchas de esas explotaciones carecían de mujeres, las cuales se utilizaban preferentemente en el servicio doméstico, lo que fue particularmente cierto en las haciendas ganaderas y de trapiche de la provincia de Cartagena (v. Segundo Tomo), situación que condujo a formas homosexuales de apareamiento y estimuló la miscegenación por robo de mujeres indias que hacían los esclavos.

En las ciudades convivían esclavos, negros y negroides libres, dedicados a algún arte u oficio y se unían casi siempre con gente de su propia casta o se mezclaban con otras castas; las uniones matrimoniales de libres con esclavos, aunque no fueron frecuentes, se dieron en distintos lugares y merecieron la oposición de ciertas personalidades, entre ellas la del sacerdote don Eloy Valenzuela, quien anotó lo siguiente en el libro de registro de partidas matrimoniales de Bucaramanga el 11 de julio de 1792:

> *Nota: ningunos casamientos hai peores que los desiguales de un libre y una esclava, por lo mui expuestos al divorcio o bien por los diferentes amos a qe. pase la esclava, cuya servidumbre no quieren experimentar los maridos y muchas veces ni aun vivir en sus casas; o bien por no esclavisar su sangre en los hijos qe. producen para los amos, cuyo respeto es capaz de inclinar a muchas maldades en el porte con sus consortes"* (AHUIS, rollo 1523705, item 17. Parroquia de San Laureano, matrimonios 1773-1822).

En esa parroquia, entre 1792 y 1794, se dieron cuatro matrimonios entre esclavos que pertenecían a un mismo amo y dos entre libres y esclavas, otros dos matrimonios entre esclavos del mismo amo, se dieron en 1795 y 1798. En las ciudades convivían tanto los negros libertos como los esclavos adscritos al servicio doméstico. Los primeros se dedicaban a algún arte y oficio o seguían al servicio de antiguos amos o de familias adineradas y se unían matrimonialmente con gente de su propia raza, tanto libre como esclava y con personas de otras castas, de preferencia negroides que primaban como casta en estos lugares. En barrios de Cartagena se registraron hogares de estos tipos, que vivían independientemente y aún matrimonios entre esclavos de diferentes amos.

Juan y Ulloa describían así la situación en 1753:

> *68. Entre todas las Castas no es la de menor número la de los* Negros. *Estos se dividen en dos Estados, que son Libres y Esclavos; y uno, y otro en otros dos, que son* Criollos y Bosdales... *Los que habitan en la Ciudad se exercitan en las trabajos recios, con que ganan su jornal, y de el dan a sus Amos un tanto diariamente, y se mantienen de lo que les queda... Lo mismo sucede con las* Negras *esclavas; de las quales unas se mantienen en las*

Estancias casadas con los Negros de ellas, y otras en la Ciudad ganando Jornal, y para ello venden en las Plazas todo lo comestibles y por las Calles las Frutas y Dulces del Pais de todas especies y diversos Guisados o Comidas... Las que tienen Hijos pequeños, y los están criando (que son quasi todas) los llevan cargados sobre las Espaldas (Juan y Ulloa, 1924: 335).

Hasta donde se puede colegir, la mayoría de negros y negroides en el servicio de las casas en las ciudades, eran esclavos, posiblemente parte de las cuadrillas que laboraban en minas o haciendas. Su presencia en el seno de la familia urbana acrecía su prestigio y coadyuvaba a la economía de sus amos con actividades dentro del hogar (elaborar tabaco o producir artículos alimenticios para expender en las calles), o ejecutar trabajos cualesquiera que produjeran algún dinero para retribuir a sus amos. El servicio sexual fue uno frecuente, del cual derivaban un ingreso monetario y a veces un nuevo ser que, proviniendo de madre esclava, nacía esclavo y entraba a formar parte del capital del amo.

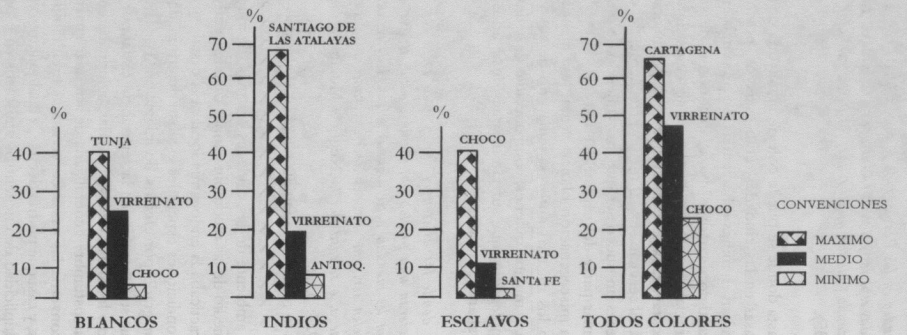
La miscegenación blanco-negra, (era menos frecuente la de blanca con negro), según los mismos autores, tenía uno de sus caminos en el espíritu caritativo de negras y mulatas quienes, compadecidas de la desventura de los *chapetones* aventureros recién llegados, que sufrían después de algunos días la "chapetonada", los recogían y llevaban a sus casas,

... donde los asisten, y curan a su costa con tanto cariño, y puntualidad, como si tuvieran una precisa obligación a ello: al que muere, lo hacen enterrar de limosna, y aun les mandan decir algunas misas. Las resultas de estas comprensivas demostraciones suelen ser, que después de recuperado en la salud, el Chapetón *agradecido a tanta fineza, o se casa con la* Negra *o* Mulata, *o con alguna de sus Hijas* (Juan y Ulloa, 1924: 339).

(v. lo relativo a la familia negra en el segundo tomo de esta obra).

El ambiente de las ciudades era más dinámico y propicio para la miscegenación por medio de las recombinaciones castales, entre otras razones porque su población no practicaba la endogamia local ni la castal -siempre con la excepción de la nobleza-. Sus condiciones especiales estaban determinadas por el volumen de población y en menor grado por efectos de migración. Por la estructura socioespacial urbana, que aunque se cimentaba en la separación castal por barrios, que a su turno determinaba el tipo y la calidad de las viviendas, aglutinaba en ellos a gentes de todas las calidades por la costumbre generalizada de arrendar cuartos (llamados tiendas o asesorías), lo que convertía las casas en viviendas multifamiliares, accesibles a todas las etnias y castas, y casi que podría decirse, a cualquier tipo de persona; por la facilidad, variedad y multiplicidad de encuentros amistosos en espacios coloquiales, donde nacían y se nutrían las relaciones sexuales, al amparo de las tiendas; por la libertad que reflejan

Representación promedio; máxima y mínima de etnias y castas en el Virreinato de Nueva Granada por provincias, *ca.* 1780



las informaciones de la época de mujeres jóvenes para llevar vida sentimental independientemente de sus familias; y por la convivencia cotidiana en entornos reducidos, de castas, estados civiles y personas heterogéneas. Esto es al menos lo que se desprende de los documentos que analizamos y figuran en los anexos a este capítulo.

La colcha de retazos

Una representación gráfica de la repartición de la población por *calidades* en la Nueva Granada de finales del siglo XVIII, se asemeja a una colcha de retazos (v. mapa), en razón de la multiplicidad de regiones y subregiones posibles de identificar, a cuya conformación, como lo hemos expuesto, prestaron su contribución los factores climáticos, el ambiente natural, la presencia de recursos críticos, la disponibilidad y utilización de tipos humanos particularizados como fuerza de trabajo, las autarquías locales o regionales y los cambios en la estructura y la composición humana de parte de la sociedad; no obstante las constantes determinantes de segmentación y jerarquización y los determinantes culturales en su dialéctica de imposición-repulsión, aceptación-rechazo, con sus secuelas de reacomodación y anomia. La presencia de mezclados de toda clase, que fueron superponiéndose en el paisaje birracial primero y trirracial poco después, hasta imponerse como mayorías en amplias extensiones del ámbito virreinal, dinamizó los sistemas de explotación de la tierra, transformó los de utilización y contratación de la mano de obra, impulsó la creación de parroquias como sitios de apoyo para la ocupación económica de la geografía, debilitó gradualmente el orden castal y, paulatinamente también, marcó su impronta o dejó su semilla para hacerlo en todo el ámbito del virreinato.

Las manchas de población negra y negroide parten de la provincia de Barbacoas, en el extremo sur del virreinato, llenando las márgenes de los ríos tributarios del Pacífico, entre lo que es la frontera actual con Ecuador, hasta Buenaventura, prolongándose hacia el norte en dos direcciones: una, siguiendo los valles de los ríos San Juan y Atrato en el Chocó, y otra, que ocupa el valle del río Cauca en su suela plana después de dejar el peniplano de Popayán y cubre toda la porción ribereña de los actuales departamentos de Valle del Cauca, Risaralda, Quindío y Caldas, con una intromisión de mezcla indioide en la frontera de los departamentos de Caldas y Antioquia, y prolongándose después por el valle estrecho del río hasta su confluencia en el Magdalena, con intrusiones en el río Nechí y en los distritos mineros de Segovia y Zaragoza, y en el de Remedios, también en territorio de Antioquia. El poblamiento negroide cubre también el río Magdalena, tanto hacia el sur de Mompox, como al norte de esta ciudad y avanza hasta prácticamente la desembocadura de este río en el mar Caribe, destacándose una mancha de zambos en parte de esa sección. Población negroide se encuentra también en las llanuras de lo que fue la provincia de Cartagena, particularmente en su ciudad capital y en la

mayor parte del territorio de la provincia de Santa Marta, hasta Riohacha en el oriente.

El predominio de la población mestiza, con supervivencia notoria de población india, caracterizó el altiplano nariñense, parte del peniplano de Popayán, y la región de Páez, en la provincia de Popayán, y las cabeceras y partes intermedias de los ríos afluentes del Atrato y el San Juan en el Chocó, con pequeñas intrusiones en la costa pacífica septentrional; tuvo alguna representación en los valles del Sinú y del San Jorge, en la provincia de Cartagena y en los flancos de las estribaciones finales de la cordillera Oriental en la provincia de Santa Marta, con un enclave casi totalmente indio en la península de La Guajira. Se extendieron por la provincia de Tunja, en partes de los actuales departamentos de Santander y Norte de Santander, con uno de los enclaves propiamente indios en Guane y con predominio alto de lo indioide en lo que es hoy la provincia de García Rovira, lo mismo que en Vélez, donde hubo una mezcla con negros. Fue determinante en el poblamiento de los altiplanos de Cundinamarca y Boyacá, es decir que cubría tanto la provincia de Tunja, como la de Santa Fe, y se manifestó también en partes de la provincia de Mariquita, buscando el valle del alto Magdalena principalmente, lo mismo que en la provincia de Neiva. La provincia de Santiago de las Atalayas o Casanare, en los Llanos Orientales, era también de predominio propiamente indio.

El resto del territorio fue ocupado por lo que hemos llamado libres de varios o de todos colores, sin que fuera posible determinar el predominio de algunas de las mezclas indioides o negroides. Las zonas blancas son más difíciles de precisar, pero corresponden a porciones de la provincia de Tunja, tanto en el altiplano boyacense, como en los Santanderes, particularmente en Socorro y San Gil; en partes de Nariño y Cauca, sobre todo en las ciudades de Pasto y Popayán, en porciones del territorio antioqueño (Medellín, Rionegro, Marinilla), en ciudades como Cartagena y Mompox, y en otros lugares, con una tendencia a la ubicación en ciudades y villas.

Capítulo II

La miscegenación de los indios

En la segunda mitad del siglo XVIII hay tres hechos concurrentes de especial figuración en la conformación social y cultural del país, la cual inició su vida independiente a partir de 1810: los dos primeros, la miscegenación y la creación de parroquias, que habían crecido en número y en influencia en sus respectivos ámbitos, y el tercero la disminución de la población indígena, que marchaba al compás con la extinción de los resguardos y el aumento proporcional de la población mezclada. La disponibilidad de una información relativamente abundante, permite apreciar este panorama con mayor claridad en los asentamientos indígenas de los actuales departamentos de Boyacá, Cundinamarca y los Santanderes donde los naturales, al igual de los de la provincia de Popayán, tuvieron un peso poblacional más significativo que en otras provincias del virreinato. Don Francisco Antonio Moreno y Escandón había percibido esa situación, caracterizada en lo social por la intromisión en los pueblos de los indios y sus inmediaciones, de blancos y mestizos, tan pobres como aquéllos, que se mantenían "...a expensas del cultivo de algún corto pedazo de tierra" y cuyo número podría aumentar de tal modo:

> ... *que excediendo al de los indios, intentaban secluirlos del pueblo y fundarse en parroquias, a causa de que la misma mezcla de unos y otros, ocasiona irremisiblemente el acabamiento de indios puros convirtiéndose en mestizos, zambos y otras diferentes especies que son los que andan en estos países y poblaciones rurales* (Moreno y Escandón, 1985: 187).

El oidor visitador calculaba que en los ochenta y cinco pueblos del corregimiento de Tunja, había una población de 12.000 mezclados en números redondos, dentro de un total de 20.000 almas en que él estimaba entonces la población de la jurisdicción (Moreno y Escandón, 1985). Los mezclados, pues, ya representaban la mayoría de la población, con un 60% de participación.

Cuatro o cinco años más tarde, el oidor Campuzano y Lanz se percataba también de esta situación y concluía su informe aseverando que:

> *Claramente se reconoce el crecido número de vecinos españoles y la mucha minoración de indios, no obstante de que temerosos éstos de sus traslados [como agregados a otros pueblos de indios, con pérdida de sus propios resguardos] han procurado que ninguno*

se ausente, presentándose aun los ausentes de muchos años (AGN, Colonia, Visitas Bolívar, t. 5, ff. 840-931).

Su referencia se limitaba al partido de Duitama (Boyacá) en el cual había cinco pueblos de indios.

En la provincia de Santa Fe

En la visita que realizó en su calidad de oidor de la Real Audiencia hacia 1760 (1758-1761), Don Joaquín Aróstegui y Escotto mostró su preocupación por la situación de las comunidades indias, con claras referencias a su disminución sensible. En su informe al virrey Solís, que comprende la información sobre cada uno de los pueblos visitados, anota la población registrada en años o siglos anteriores, por visitadores que le precedieron, para establecer la comparación sobre el aumento o disminución de la población. En uno de los párrafos finales, consignó lo siguiente:

> *Suman los yndios de los 46 pueblos que visité y los siete corregimientos de esta provincia de* Santa Fe *25838 de todos sexos y edades; inclusos 4246 tributarios existentes. Y de los dichos 46 pueblos, los 6, aunque en corto número están aumentados, como dexo expuesto, los demás notablemente se hallan disminuidos, viéndose en unos pueblos mucha más la falta que en otros* (en Tovar et al. 1994: 229-285).

La información aportada por Aróstegui y Escotto no se presta para cálculos muy seguros sobre los índices de disminución de indios, en razón de que para comprobar el crecimiento o disminución de los pueblos, no hay una fecha única sino varias, y en un número crecido de sitios se da la cifra de indios que existían, pero no presenta la fecha; no tiene información para todos los pueblos sino para algunos de ellos y la unidad de medida no es única, pues en unos casos trae el dato de la población total y en otros solamente la de los tributarios; lo cual es explicable, porque su información procedía de los archivos que contenían algunas de las visitas anteriores. Pese a estas deficiencias, el documento tiene validez y trascendencia como expresión de un fenómeno que se hacía más notorio cada día. En la Tabla 2.1 hemos reunido en forma sintetizada los datos correspondientes.

En jurisdicciones de Tunja

Una visión parcial de la situación poblacional en el corregimiento de Gámeza y los partidos de Sogamoso y Duitama, se puede deducir de los datos contenidos en la Tabla 2.2 elaborada con los datos de las visitas mencionadas.

Como se desprende de ella, el partido de Sogamoso contenía una proporción menor de población india (38.7%) que el partido de Gámeza (45.0%). En las parroquias se descartaba la población india, la cual había sido trasladada años antes a otros pueblos. Si se atiende al gran total, la población india apenas representaba el

Tabla 2.1
Disminución de la población india en la jurisdicción de Santa Fe referida al año de 1760, según el visitador Joaquín Aróstegui

Pueblos de indios	Visitas Antecedentes	Población india Tributarios	Visita de Aróstegui Total	Tributarios	Total	% Disminución	% Aumento
La Calera	1639		1049		622	40.2	
Gachetá	1595	355		116	741	67.3	
Chipa	-?-	247		74	518	70.0	
Medina					89		
Guatavita	-?-	424		221	1264	47.9	
Chocontá	1593	707	2549	234	1345	47.2	
Cucunubá	-?-	153		81	563	47.7	
Chiquinquirá							
Fúquene	1639	160	937	91	742	20.9	
Ubaté	-?-		2213	324	1890	30.5	
Tausa				31	175		
Nemocón	1638	109	452	53	302	33.2	
Gachancipá	-?-	224		99	525	55.8	
Cogua	-?-	420		49	329	88.3	
Suesca	-?-	241	1071	125	942	12.0	
Pacho	1604	150		46	221	69.3	
Sopó				107	627		
Meusa				47	269		
Tocancipá	-?-		669	122	776		16.0
Zipaquirá							
Tabio	-?		628	115	858		36.6
Tenjo	1595	83		132	947		59.0
Cajicá	-?-		766	104	569		25.7
Chía	1640		1032	204	1405		36.1
Cota	-?-		654	143	753		15.1
Suba	-?-		331	46	327		1.2
Une	-?-	156	715	150	748		4.6
Fosca	1640	131	551	22	136	41.5	
Cáqueza	1640		780	75	335	57.0	
Fómeque	-?-		347	30	172	50.4	
Choachí	1640	52	273	38	180	34.1	
Ubaque	1640	382	1921	161	847	55.9	
Chipaque	-?-		829	150	824	0.6	
Usme	-?-		587	42	255	56.6	
Bosa	-?-		2129	79	499	76.6	
Zipacón	-?-		530	36	293	48.9	
Facatativá	1640		731	91	659	9.8	
Bojacá	-?-			142	945		
Serrezuela	1640	65		29	327	55.4	
Bogotá	1639		1277	110	646	49.4	
Tuso				28	219		
Soacha				38	332		
Engativá	-?-	71		40	296	43.7	
Fontibón	1640		1136	136	827	27.2	
Tibacuy	-?-		479	26	132	72.4	
Fusagasugá	1595		759	14	85	88.8	
Pandi, Tubia, Doa	-?-		297	26	159	46.5	
Pasca	-?-		1640	59	362	77.9	

23.9%. El bloque mayoritario era de libres de todos colores, que copaba un poco más de la mitad de la población.

Tabla 2.2
Relación de población de indios y vecinos en el corregimiento de Gámeza y los partidos de Sogamoso y Duitama, ca. 1777[1]

Lugares	Indios Tributarios	Total Indios	Familias Vecinas	Total Vecinos	Total Población	% Indios
Cor. Gámeza						
Chera	15	169	203	582	751	22.5
Socotá	69	492	132	595	1087	45.3
Tasco	34	285	141	604	889	32.1
Gámeza	70	451	98	430	881	51.2
Mongua	100	488	36	147	635	76.9
Tópaga	106	557	53	241	798	69.8
Busbanzá	60	399	45	117	516	77.3
Tobasía	19	142	27	88	230	61.7
Betéitiva	26	173	211	1050	1223	14.1
Subtotal	499	3156	946	3854	7010	45.0
Part. Sogamoso						
Monguí	24	182	121	432	614	29.4
Onzaga	31	182	183	834	1016	17.9
Sátiva	26	200	79	237	437	45.8
Cerinza	37	249	53	298	547	45.5
Duitama	109	589	108	421	1010	58.3
Subtotal	247	1402	544	2222	3624	38.7
Parr. de Duitama						
Soatá			1088	2847		
Sátiva			835	3649		
Cerinza			401	1862		
Santa Rosa			1050	4647		
Subtotal			**3374**	**13005**		

En seis de los pueblos incluidos en la Tabla 2.2, la población de vecinos era mayoritaria, con proporciones tan altas como la de Mongua y Busbanzá, con el 77%. La concentración de esa población se presentaba notoriamente en el corregimiento de Gámeza, puesto que en el partido de Sogamoso, con excepción de Duitama, era minoritaria. En este partido es notoria la ausencia del pueblo de Sogamoso, uno de los asentamientos indios que, como se muestra en otro capítulo, era de los que

1 Los datos para el cuadro fueron tomados del AGN, Visitas, Bolívar, t.5, ff. 840-931.

se veían más asediados por la población de vecinos. Si se atiende al gran total, incluida la parroquia de Duitama, la población india apenas representaba el 19.3%. El bloque mayoritario era de libres de todos los colores en más de sus cuatro quintas partes.

Una visión más completa del mismo año (1777) se aprecia en la Tabla 2.3, a excepción de dos datos, fechado el primero en 1766 para Sogamoso, el segundo en 1779 para Bosa.

Tabla 2.3
Relación de la población entre indios y vecinos en territorio del actual departamento de Boyacá, ca. 1777[2]

Lugares	Año	Indios	Vecinos	Pobl. total	% indios
Bosa	1777	470	157	627	75.0
Cocuy	1777	475	227	702	67.7
Chita	1777	1421	2116	3537	40.2
Duitama	1777	583	1430	2013	29.0
Guateque	1777	341	1906	2247	15.2
Pesca	1777	469	1487	1956	24.0
Santa Rosa de Viterbo	1777	190	4151	4341	4.4
Socha	1777	500	595	1095	45.0
Soracá	1777	1086	147	1233	88.1
Tópaga	1777	557	243	800	69.0
Tota	1777	775	1216	1991	38.9
Viracachá	1777	301	126	427	70.5
Subtotal		**7169**	**13801**	**20969**	**34.2**
Sogamoso	1766	559	3016	3575	18.5
Guacamayas	1777	262	812	1074	24.4
Betéitiva	1777	173	1010	1183	14.6
Chera	1777	169	582	751	22.5
Socotá	1777	452	1154	1606	28.1
Tasco	1777	285	609	894	31.9
Gámeza	1777	451	430	881	51.2
Mongua	1777	488	147	635	76.9
Busbanzá	1777	399	117	516	77.3
Tobasía	1777	142	88	230	61.7
Monguí	1777	182	432	614	29.6
Onzaga	1777	182	834	1016	17.9
Sátiva	1777	200	237	437	45.8
Cerinza	1777	249	298	547	45.5
Güicán	1777	336	43	379	88.6
Firavitoba	1777	316	1127	1443	21.9
Busbanzá	1777	500	43	543	92.1
Totales		**12513**	**24780**	**37193**	**33.6**

2 Con base en las visitas de los oidores.

La Tabla anterior se debe complementar con los datos de tres asentamientos, Moniquirá, Toca y Pare, en los cuales la proporción de la población india resulta casi insignificante, por lo menos para dos de ellos: Pare (1.2%) y Moniquirá (2.0%); éstos porcentajes hablan de la extinción prácticamente total de la población india en esos contornos. Toca mantenía aún cerca del treinta por ciento (28.9) de indios en el conjunto de su población.

Busbanzá aparece como el de mayor presencia de vecinos, seguido de Güicán, Soracá, Tobasía, Busbanzá y Bosa, con el 75% o más de ellos. El de menor porcentaje es Santa Rosa de Viterbo, con el 4.4%. El promedio de los pueblos registrados muestra cómo los vecinos habían superado considerablemente a los indios, en cuanto a número de habitantes, puesto que representaban las dos terceras partes de ellos.

De nuevo Santa Fe

La Tabla 2.4 muestra el panorama de la relación existente entre indios y vecinos en la provincia de Santa Fé, de acuerdo con los datos extraídos de las actas de visita del oidor Aróstegui y Escotto en el año de 1761 (Tovar *et al.*, 1994: 240-285). El oidor descartó de sus visitas algunos pueblos, entre ellos Chiquinquirá, que hacía poco habían sido visitados por otro de los oidores, no obstante lo cual, la información mantiene su importancia porque fueron registrados casi todos los pueblos de la provincia, lo mismo que la población aledaña de vecinos. No es posible saber por estos datos, cuál era la situación en el entorno territorial de los pueblos con sus resguardos, debido a que el visitador no discriminó, sino en algunos casos, la cantidad de personas no indias (vecinos) alojadas en ellos. Tampoco es posible determinar el total de población del área, pues los registros de vecindario no precisan su extensión territorial. Se supone por el objetivo de la visita, que debería restringirse a las tierras ocupadas por pueblos y resguardos, pero da la impresión de que ese vecindario pudo abarcar tierras intermedias entre resguardos, o entre éstos y haciendas y propiedades rurales de personas no indias. Aróstegui encontró "en los más pueblos dentro de sus resguardos... viviendo blancos y mestizos", a los cuales ordenó, por medio de los corregidores, salir "dentro de un breve término... Opinaba el oidor Aróstegui:

> ... *que la causa principal de haber* descaecido las reducciones *es por el abrigo que esta variedad de gentes encuentra en las tierras de los yndios, cuia mañosa introducción con facilidad les acarrían los más notables perjuicios y estrago en las costumbres, porque siendo la naturaleza de el yndio inclinada a la ociosidad, unida esta con los vicios de los mestizos y demás gentes vienen a tal estado, que son innumerables los excesos con que se derraman y no menos los perjuicios que experimentan en los* arrendamientos *de las tierras, porque como el yndio es importuno en cobrar lo que le deven, y corto el trabajo de los mestizos, por ser su maior balanze la fábrica de la* chicha, *llega el caso de juntarse la inclinación de aquellos con la oferta que los* arrendatarios *les hazen de satisfazerles con la bebida como es diaria y*

su construcción de distintos ingredientes, se encuentran continuamente embriagados, de que se les originan varias ruinas, y el maltratarse unos, a otros; no siendo otro el motivo de su aniquilación... (en Tovar et al., 1994: 235).

El análisis de la Tabla 2.4 muestra que los lugares en donde se encontraron las mayores proporciones de vecinos, en relación con los indios, fueron los de Fusagasugá con el 89% y Pandi, con el 77%, en las tierras de vertiente al suroeste de la Sabana de Bogotá; y en Tuso, un pueblo en la jurisdicción de la ciudad de Santa Fe, donde alcanzó el 68%. De los pueblos registrados, 13 contenían en sus alrededores una población de vecinos superior al cincuenta por ciento. Los de menor porcentaje fueron Pasca (5.7%) y Une (10%).

Tabla 2.4
Relación de población de indios y vecinos en la provincia de Santa Fe, en el año de 1761

Lugares	Indios tributarios	Total indios	Familias vecinos	Total vecinos	% vecinos
La Calera		622	123	616	49.8
Gachetá	116	741	197	1007	57.6
Chipa	74	518	213	1144	69.8
Pasca	59	362	3	24	5.7
Guatavita	221	1264	160	480	27.5
Chocontá	234	1345	270	703	34.3
Cucunubá	81	563	104	494	47.7
Fúquene	91	742	128	730	780
Cogua	49	329	144	593	593
Suesca	125	940	104	320	320
Pacho	46	221	60	242	242
Sopó	107	627	65	348	348
Tocancipá	122	796	33	129	129
Tabio	115	858	121	585	41.5
Tenjo	132	947	102	532	37.0
Cajicá	104	569	105	468	46.0
Chía	204	1405	60	248	16.0
Cota	143	753	43	113	14.0
Suba	46	327	16	83	21.2
Une	150	748	15	73	9.9
Cáqueza	75	335	137	636	66.5
Fómeque	30	178			
Choachí	38	180	52	203	54.0
Ubaque	161	847	55	166	17.4
Chipaque	150	824	63	208	20.1
Usme	42	255	55	117	32.4

Bosa	79	499	39	182	27.7
Zipacón	36	293	79	281	50.0
Facatativá	91	659	36	365	36.6
Bojacá	142	945	89	344	27.7
Serrezuela	29	327	108	417	56.0
Bogotá	110	646	96	196	24.3
Tuso	28	219	95	443	67.9
Soacha	38	332	84	480	60.1
Engativá	40	296	25	126	30.0
Fontibón	136	827	20	118	13.5
Tibacuy	26	137	27	107	44.9
Pandi, Tubia, Doa	26	159	114	494	76.6

En los Santanderes

Para los actuales departamentos de Santander y Norte de Santander, disponemos de poca información estadística que corrobore el estado de disminución crítica de la población india en ellos, la cual se percibe através de la extinción de pueblos, de la erección de parroquias, de registros de bautismos, etc.

En Bucaramanga había en 1778 una población india de 206 individuos, frente a más de 2000 vecinos; más al norte, en parte de lo que es hoy el departamento de Norte de Santander, en Arboledas, los indios no llegaban a ser el 6.6% de una población total de 923.

Sería necesario estudiar el desarrollo histórico de cada vecindario a partir de los pueblos y resguardos respectivos, para tener una visión precisa del proceso de poblamiento por parte de vecinos. Siguiendo la pauta general conocida, la conformación de esos vecindarios se debió dos fuerzas: una, la migración de blancos y mezclados hacia ellos, y otra, el crecimiento natural de la población por uniones entre vecinos y entre éstos y los indios. Para el último cuarto del siglo XVIII, el panorama refleja la presión sobre la tierra que ejercía una población no india, creciente y necesitada de medios de vida que, como se ha anotado, estaban confinados casi exclusivamente a labores agropecuarias, presión que los inducía a ocupar tierras vacas o de grandes haciendas y tierras de los resguardos, en arrendamiento o en forma fraudulenta, sin pagar terraje a los pueblos. El aumento de población estimulaba el mestizaje porque ampliaba el ámbito humano de las relaciones amorosas.

Las uniones intercastales

Lo visto hasta ahora permite formar una idea de la manera en que el poblamiento se nutría de indios y de vecinos. La realidad de la miscegenación de la etnia india propiamente dicha, se expresa mejor por el cotejo del número de parejas mezcladas que había en sus pueblos. Los listados de éstos en Boyacá, realizados casi en su totalidad en las visitas del oidor Campuzano y Lanz, registran esa situación con un

bajo margen de error, razón por la cual se pudo hacer el ejercicio de relación, entre dicho número y el de parejas mezcladas (matrimonios o uniones mixtas) que también se registraron. La relación no se estableció entre el total de población integrada por las parejas de indios con sus hijos y los demás individuos integrantes del pueblo, con la cantidad de mezclados, porque no siempre se registraron los hijos de las parejas compuestas por personas de distinta etnia o casta; sino entre parejas conyugales en las que ambos miembros eran indios. La información correspondiente se ha sintetizado en la Tabla 2.5.

Consecuentemente con lo anterior, para los resultados porcentuales globales se prescindió de incluir a Guacamayas, Guavatá, Chipatá, Sátiva y Santa Rosa de Viterbo, donde se incluyeron los indios entre los vecinos, sin discriminar uniones mixtas entre éstos.

La proporción de uniones intercastales fue de 19.6% en el conjunto de los pueblos registrados, uniones que estaban constituidas por indios casados con mujeres libres, en cerca de sus dos terceras partes (aparentemente mestizas en su gran mayoría y unas pocas blancas o mulatas), y en un poco más de su tercera parte, 35.3%, por mujeres indias casadas con libres, también en su mayoría mestizos. El proceso de mezcla es muy variado de pueblo a pueblo y en términos relativos fluctúa entre la inexistencia de parejas mixtas étnica o castalmente (Güicán, Soracá, Ramiriquí) y una proporción superior al 50% en Cerinza, Guateque, Ráquira y Yuca, que tiene la máxima proporción de parejas intercastales (60.7%). La mayor frecuencia se da en el rango de 21 a 30%.

Los datos que sirven para reflejar en una muestra lo que acontecía en la provincia de Santa Fe (aproximadamente el actual departamento de Cundinamarca), corresponden a 19 pueblos en el año de 1779. (v. Tabla 2.6). En ellos, la proporción general de uniones mixtas sobre el total de uniones fue de apenas 2.1%, cifra indicativa de un comportamiento muy diferente de los indios de esta jurisdicción, comparativamente con los de Boyacá y los Santanderes. La mayor frecuencia está en el rango de 1 a 10%, seguida de la ausencia de uniones intercastales. Es diciente el hecho de que el máximo de uniones en Santa Fe es de 12.6% (en Soacha), en tanto que el de Boyacá es de 60.7, exactamente en el pueblo de Yuca.

Tabla 2.5
Proporción de parejas mezcladas (miscegenación) en los pueblos de indios del actual departamento de Boyacá, (ca. 1778)

Pueblos	Años	Poblac. total	Parej.	Parej. mezcl.	% Par. mezcl.	Indios/ libres	Indias/ libres	No. tribut.
Busbanza [1]	1777	119	21	4	19.0	3	1	24
Cerinza [2]	1779	66	11	6	54.5	5	1	6
Cocuy	1777	475	25	4	5.3	3	1	42

Cucaita	1778	417	64	17	26.6	5	12	65
Cuítiva	1777	449	91	1	1.1	1	0	74
Chipatá	1778	294	—	8	—	5	3	60
Chíquisa	1778	139	25	4	16.0	3	1	22
Chita	1777	1421	278	56	20.1	27	29	262
Duitama	1777	583	144	35	24.3	18	17	123
Firavitoba	1777	310	58	14	24.1	12	2	60
Gachantivá	1778	200	45	19	2.2	16	3	57
Guacamayas	1777	158	25	8	32.0	4	4	25
Guateque	1777	341	63	34	54.0	25	9	50
Guavatá	1778	490	—	17	—	10	7	72
Güicán	1777	336	59	—	—	—	—	58
Motavita	1779	212	38	1	2.6	1	0	43
Nobsa [3]	1778	759	172	35	20.3	35	0	126
Pesca [4]	1777	469	110	40	36.4	27	13	82
Ráquira	1777	125	28	14	0.0	12	2	26
Saboyá	1778	250	33	—	—	—	—	39
Sáchica	1778	297	52	10	9.2	5	5	64
Samacá	1778	541	102	33	32.3	6	27	76
Sta.Rosa de Viterbo [5]	1777	190	34	—	—	—	—	30
Sátiva	1777	208	—	35	—	22	13	26
Siachoque	1777	1090	205	14	6.8	14	00	216
Socha	1777	500	74	17	23.0	14	3	86
Sora	1778	636	110	8	7.3	8	00	122
Soracá	1777	1086	200	—	—	—	—	191
Sutatenza	1777	599	105	28	26.7	18	10	96
Tinjacá	1778	416	65	14	1.5	4	10	68
Tópaga	1777	557	95	15	15.8	9	6	119
Tota	1777	775	166	8	4.8	6	2	139
Viracachá	1777	301	45	1	0.3	1	—	34
Yuca	1778	195	28	17	60.7	11	6	40
Sogamoso	1778	478	81	12	14.8	10	2	69
Totales (6)		**15482**	**2702**	**519**	**19.6**	**340**	**189**	**2529**

Notas a la Tabla 2.5

(1) Los datos los suministró el cura Dr. Nicolás de Tobar, cuando ya se había demolido el pueblo. En 1777 lo visitó don José Ma. Campuzano y Lanz y registró un total de 500 personas, entre ellas nueve mestizos casados con indias y cinco mestizas casadas con indios.

(2) Los indios que figuran acá son los que aún no se habían trasladado a Duitama, después de ordenada la extinción de su pueblo y la desintegración de los resguardos. El padrón levantado por Campuzano y Lanz dos años antes, 1777, totalizaba 247 indios, de los cuales treinta y siete eran tributarios; además registraba 14 indios casados con mestizas y 11 indias casadas con mestizos.

(3) Incluye los agregados de Tibasosa, Chámeza y Firavitoba. Había, además, 39 tributarios ausentes con sus familias, 24 de Tibasosa y 15 de Firavitoba.

(4) Había, además, 19 tributarios ausentes y dos vecinos, también ausentes.

(5) Están incluidos en el padrón de vecinos de la parroquia. No trae discriminación de parejas intercastales.
(6) Para efectos de suma se descartaron las parejas mezcladas en aquellos pueblos en donde no se registró el total de parejas.

En Santa Rosa de Viterbo están incluídos en el padrón de vecinos de la parroquia. No trae discriminación de parejas intercastales. Boavita, que no figura en el cuadro, tenía en 1798 once indias casadas con mestizos, o sea el 17.2% del total de 66 indias casadas.

Tabla 2.6
Proporción de parejas mezcladas (miscegenación) en los pueblos de indios del actual departamento de Cundinamarca, en 1779

Pueblos	poblac. total	parejas mezclad	parejas	% parej. mezcl.	indios/ libres	indias/ libres	tributar.
Bogotá	921	175	6	3.4	6	—	160
Bosa*	470	85	–	—	-	—	81
Cubsio	73	15	1	6.7	1	—	15
Cucunubá	640	97	—	—	-	—	108
Chipasaque	624	109	1	0.9	—	1	106
Chocontá	1234	260	1	0.4	1	—	257
Fúquene	719	136	1	0.7	1	—	118
Gachetá	939	148	—	—	—	—	153
Guasca	638	120	—	—	—	—	112
Guatavita	1567	292	—	—	—	—	333
Pasca	383	80	—	—	—	—	63
Sesquilé	624	119	—	—	—	—	104
Simijaca	461	63	5	7.9	5	—	87
Soacha	611	119	15	12.6	2	13	91
Sopó	903	138	—	—	—	—	186
Suba	388	70	4	5.7	4	—	70
Suesca	932	159	2	1.2	2	—	137
Ubaté	2040	374	16	4.3	16	—	436
Totales	**14067**	**2457**	**52**		**38**	**14**	**2617**

* Los indios de Usaquén habían sido trasladados a Bosa. En 1781, el corregidor de ese partido decía que los usaquenes "... se componen de diez y seis familias, ynclusives tres libres casados con Indias y dos mujeres libres casadas con indios" (AGN, Resguardos, Cundinamarca, t.3, ff. 345, ss.) En Machetá, en 1756, de 583 personas 110 (18.9%) eran vecinos.

Los listados de indios de los pueblos de Boyacá, realizados casi en su totalidad en las visitas del oidor Campuzano y Lanz, registran el número de parejas (matrimonios) en cada uno de ellos, con un bajo margen de error, razón por la cual se pudo hacer un ejercicio de relación entre dicho número y el de parejas mezcladas (matrimonios o uniones mixtas), que también se registraron. La relación no se estableció entre el total de población y el número de individuos mezclados, porque no siempre se registraron los hijos de las uniones mixtas, ya que no se consideraban indios y no entraban en los cálculos de tributación, uno de los objetivos perseguidos por las visitas.

La proporción de uniones intercastales fue de 18.0% en la totalidad de los pueblos registrados, las cuales estaban constituidas por indios casados con mujeres libres, (aparentemente en su gran mayoría mestizas y unas pocas blancas y mulatas) en poco menos de sus dos terceras partes, (64.3%) y en algo más de su tercera parte (35.7%) por mujeres indias casadas con libres, también en su mayoría mestizos.

El proceso es muy variable de pueblo a pueblo y en términos relativos fluctúa entre la inexistencia de parejas mixtas (Güicán, Soracá, Ráquira) y una proporción superior al 50% de ellas (Cerinza, Guateque, Ráquira, Sátiva y Yuca, el último, con el 60.7%). La mayor frecuencia se da en el rango de 21 a 30%.

Los datos que sirven para reflejar en una muestra lo que acontecía en Cundinamarca, corresponden a diecinueve pueblos en el año de 1779. En ellos, la proporción general de uniones mixtas fue de apenas 2.1%, cifra indicativa de un comportamiento muy diferente al proceso de miscegenación de los indios de esta parte de la Franja Oriental del Virreinato, comparativamente con la de Boyacá y con lo poco que hemos podido establecer para los Santanderes, como se apreciará más adelante. La mayor frecuencia está en el tramo de 1 a 10%, seguida de la ausencia de uniones intercastales.

La muestra para Santander queda referida solamente a tres pueblos (Guavatá, Güepsa y Chipatá) que correspondían a la jurisdicción de la provincia de Tunja y que en cierto modo, participaban más de las características del antiplano boyacense, que de las tierras de vertiente de Santander. Por no disponer del dato sobre número de parejas (matrimonios), se utilizó el promedio de una pareja por 5,5 personas, resultante de la población india boyacense que figura en la Tabla 2.5, con lo cual se obtuvo un total de 192 familias, de las cuales 33, equivalentes al 17.2%, eran mezcladas, proporción bastante cercana a la resultante para la población de Boyacá (17.6%), siendo mayoritarios los matrimonios de indias casadas con mestizos (55.5%).

Recurriendo a la utilización de las proporciones de la población india con la mezclada, elaboramos la Tabla 2.7 - que reune los datos de treinta y dos pueblos y parroquias de Boyacá-. Su contenido ratifica la posición francamente minoritaria de la población indígena pura, y la alta proporción de los mezclados: dos terceras partes de la total.

La Tabla lleva un *addendum* de tres asentamientos, Moniquirá, Toca y Pare, con sus datos de población india y de vecinos hacia los años 1755-1756, incluidos con el fin de indicar, cómo ya al comenzar la segunda mitad del siglo XVIII, el proceso de miscegenación era vigoroso. En esos tres lugares la población india sólo llegaba al 3.9%, con sus extremas localizadas en 28.9% (Toca) y 1.2% (Pare).

En Curití, Santander, en 1802, de acuerdo con el informe del cura, en respuesta a la cédula de Aranjuez de 24 de abril de 1801, la población de vecinos era de 770 españoles, incluyendo *pardos*[3] y solteros y dieciocho indios (AGN, Colonia, Visitas Boyacá, t.1, ff. 901-90), lo cual da a entender que los últimos estaban prácticamente

3 La cursiva es nuestra.

Tabla 2.7
Relación de la población Indios/Vecinos (mezclados) en territorio del actual departamento de Boyacá (ca. 1777)

Lugares	Año	Indios	Vecinos	%indios	Total
Bosa	1779	470	157	75.0	627
Cocuy	1777	475	227	67.7	702
Chita	1777	1421	2116*	40.2	3537
Duitama	1777	583	1430	29.0	2013
Guateque	1777	341	1906	15.2	2247
Pesca	1777	469	1487	24.0	1956
Sta.Rosa de Viterbo	1777	190	4151	4.4	4341
Socha	1777	500	595	45.7	1095
Soracá	1777	1086	147	88.1	1233
Tópaga	1777	557	243	69.6	800
Tota	1777	775	1216**	38.9	1991
Viracachá	1777	301	126	70.5	427
Subtotal		**7168**	**13801**	**34.2**	**20969**
Sogamoso	1766	559***	3016	18.5	3575
Guacamaya	1777	262	812	24.4	1074
Betéitiva	1777	173	1010	14.6	1183
Chera	1777	169	582	22.5	751
Socotá	1777	452	1154	28.1	1606
Tasco	1777	285	609	31.9	894
Gameza	1777	451	430	51.2	881
Mongua	1777	488	147	76.9	635
Busbanzá	1777	399	117	77.3	516
Tobasía	1777	142	88	61.7	230
Monguí	1777	182	432	29.6	614
Onzaga	1777	182	834	17.9	1016
Sátiva	1777	200	237	45.8	437
Cerinza	1777	249	298	45.5	547
Güicán	1777	336	43	88.6	379
Firavitoba	1777	316	1127	21.9	1443
Total		**12013**	**24737**	**33.**	**36750**
Addendum:					
Moniquirá	1755	67	3324	2.0	3391
Toca	1756	202	498	28.9	700
Pare	1755	49	4038	1.2	4087
Subtotal		**318**	**7860**	**3.9**	**8178**

Notas:

* El resguardo tenía 860 vecinos con 278 familias; la feligresía del vecindario, 300 familias con 1441 personas.

** Incluye 383 vecinos de Pueblaviejo.

*** Había 39 vecinos arrendatarios en el pueblo, fuera de 3 casados con indias.

extinguidos, posiblemente por mezcla (de ahí el erróneo nombre de pardos) con los vecinos, más que por otra causa.

El estado de miscegenación en Antioquia

En la provincia de Antioquia, hacia finales del siglo XVIII y principios del XIX, aún quedaban ocho pueblos de indios, con una población reducida. Silvestre (1988: 179-180), calculaba que en los siete pueblos (no menciona el de Cañasgordas) había apenas cuatrocientos tributarios, sin hacer mención de la población total, la cual debía aproximarse a los dos mil individuos, si aplicamos el promedio de cinco personas por tributario que obtuvimos de los análisis de los censos de 1804. De acuerdo con estos últimos, que recogen las matrículas de los naturales de la provincia, había ocho pueblos que contenían 3689 indios, repartidos así:

Indios de los pueblos de Antioquia

Pueblos	Poblac. tot.	Tributarios
Sopetrán	514	99
Sabanalarga	464	141
La Estrella	523	109
Zabaletas	237	60
Buriticá	543	107
Sn.Anto.de Pereira	426	68
Cañasgordas	172	41
El Peñol	810	103
Totales	3689	728

Promedio de indios por tributario: 5.06

La tendencia en la población indígena de la provincia, como ocurría en el resto del virreinato, era la de mestizarse, como lo demuestra el censo de 1804, en el cual, siguiendo una costumbre oficial institucionalizada hacia 1777, se registraron las uniones intercastales dentro de los pueblos, tal como se puede ver en la Tabla 2.8, cuyos datos muestran un grado mayor de miscegenación, que en Boyacá y Cundinamarca.

Tabla 2.8
Alianzas intercastales en los pueblos indios
de Antioquia, en el año de 1804

Pueblos	**No.de uniones***	**Uniones intercast.**	**%**	**Indios/ libres**	**Indias/ libres**
Sopetrán	90	56	62.2	23	33
Sabanalarga	76	20	26.3	—	—

La Estrella	91	35	38.4	20	15
Zabaletas	59	33	55.9	21	12
Buriticá**	—	—	—	—	—
Cañasgordas	31	6	19.3	2	4
El Peñol	122	28	23.0	15	13
Sn.Antonio de Pereira	80	—	—	—	—

* El número de parejas no es exacto. Las matrículas resultan confusas en algunos de los pueblos. Por eso, por ejemplo, el número de 80 parejas para Sn. Antonio de Pereira, es apenas una aproximación basada en el dato de que había 88 casadas y viudas. Todos los cálculos los hemos venido haciendo sobre uniones existentes.

** No figura el número de parejas, pero aparecen 31 privilegiados que "...ni pagan tributo, ni por lo general concurren a las demás pensiones de Indios; y según arriba consta se van enlasando con los tributarios y sus hijos siguen gosando las mismas excenciones..." (f.48).

Ya en 1777-1779, de 28 cabezas de familia residentes en Sopetrán, diez estaban casadas con indígenas y vivían en el resguardo, donde los tributarios eran apenas cincuenta. En el Retiro, según Pimienta (1985: 69-70), en 1786 había once libres casados con naturales en el resguardo de San Antonio de Pereira, y vivían en sus tierras. La misma autora dice que en 1803 se "...señalan lugares para casas de libres en Sopetrán, cobrando una cuota por la propiedad". Y en 1805, la disolución del resguardo es una realidad. Los libres decían que eran "...dueños de cada pedazo de tierra en donde tienen su casa, sin tomar en cuenta los reclamos de los indios" (Pimienta, 1985: 71).

La relación de las personas que moraban en el sitio de San Carlos de Cañasgordas en 1807, señala cuatro casados con india, y a 30 de ellos viviendo en tierras de los indios (AGN, Censos, t. 333, doc. 6337).

Las cifras de las uniones intercastales son suficientemente ilustrativas de la rapidez con que se mezclaba la población indígena, en circunstancias similares a las observadas para las otras provincias. La presión sobre la tierra por los "libres" era fuerte en Antioquia, y los pueblos de los indios estaban prácticamente sitiados por grandes propietarios, blancos pobres y gentes de color, que encontraban en sus relaciones maritales con los naturales, una manera aceptable y relativamente fácil de lograr su aspiración a una parcela.

De acuerdo con el censo de la provincia de Riohacha de 1778, de los cuatro pueblos de indios que figuran en él, dos (Arroyo Cardón y San Pablo de Cocotama) estaban prácticamente libres de la presencia de vecinos; otros dos (Borunata y Camarones), contenían poblaciones de vecinos, significativas: 43.1% y 51.2%, respectivamente.

En la provincia de Cartagena

La Tabla 2.9 relaciona la situación de los indios en los veintiocho pueblos de la gobernación; en ella se destaca la población dependiente de Barranquilla, donde los indios representaban el 72.1% de la población frente al 25.2% de los libres y el 2.7%

de los esclavos. En la jurisdicción de Valledupar, donde había doce pueblos, seis de ellos permanecían puros y en los otros seis había uniones interraciales.

Tabla 2.9
Relación indios-vecinos en los pueblos de Cartagena, 1779.

Pueblos	Indios		Vecinos		Esclavos		Total
	no.	%	no.	%	no.	%	
Depto.de Cartagena							
Turbaco	404	29.5	822	60.1	143	10.4	1369
Truana	14	8.9	143	91.1			157
Depto. de Barranquilla							
Malambo	938	95.8	40	4.1	1	0.1	979
Galapa	574	65.8	297	34.1	1	0.1	872
Tubará	969	98.1	18	1.8	1	0.1	872
Usiacurí	950	71.5	372	28.1	1	0.1	1323
Piojón	389	74.0	81	15.4	56	10.6	526
Barranca	6	1.0	577	86.9	81	12.1	664
Yucal	196	87.8	18	8.2	9	4.0	22
Depto. de Corozal							
San Andrés	3414	98.8	41	1.2			3455
Sampués	1943	95.0	61	3.0	42	2.0	2040
Toluviejo	1127	99.7	3	0.3			1130
San Nicolás	818	100					818
San Juan de las Palmas	395	19.9	1550	78.1	39	2.0	1984
Sabaneta	596	100					596
Cereté	833	100					833
Colosó	179	96.7	7	3.8			186
Morroa	317	96.6	11	3.4			328
Depto. de Mompox							
Guasso	883	100					883
Yati	526	100					526
Talaigua	729	100					729
Zambrano	544	100					544
El Festón	356	100					356
Peñón	221	83.3	44	16.7			265
Menchiquejo	549	35.7	982	63.9	7	0.4	1538
Depto. de Ayapel							
Tablada	135	38.8	212	60.9	1	0.3	348
Morales	43	7.8	497	90.7	8	1.5	548
Totales	**18048**	**74.5**	**5776**	**23.8**	**390**	**1.7**	**24214**

En la provincia de Santa Marta la situación de miscegenación de los indios sólo puede verse a través de los datos, que sólo se presentan como ilustración, pues no permiten establecer correlaciones, ya que se constriñen sólo a dos cifras: la del número total de indios y la de parejas intercastales.

Tabla 2.10
Parejas intercastales en los pueblos de indios de la Provincia de Santa Marta, ca.1780

Pueblos	No. indios	Parejas intercast.
Sn.Sebastián de Rábago	25	
Nuestra Sra. del Rosario	86	
Sto.Tomas de Villanueva	115	13
San Lucas del Molino	221	23
Becerril del Campo	19	1
Sn. Isidro de los Atanquez	81	3
Nuestra Señora de Tupes	43	6
Sn.Pedro de Sabanalarga	158	40
San Jacinto de Gayra	126	
Sn.Sebastián de Zambrano	43	
San Pablo de Tetón	16	
San Pedro del Morro	38	
Totales	**971**	**86**

El documento registra 220 indios prófugos.

En la provincia de Neiva se encuentra otra demostración del proceso de invasión/miscegenación que ocurría en los pueblos de indios. En el de Otaz (AGN, Colonia, Censos varios, t.6, f. 95), la situación era:

Habitantes blancos	207	47.9%
Indios	121	28.0%
Libres de todos colores	97	22.4%
Esclavos	7	1.7%

Los pueblos de indios del Chocó no escaparon tampoco a la penetración de otras castas. El documento Anónimo (1949[1777]), señala en el pueblo de Quibdó más de cincuenta casas de blancos, negros y mulatos libres; en el de Beté, que solo contaba con diez casas de indios, había cuatro de blancos, incluida la del cura y dos de mulatos; en el de Bebará, que tenía de "...quinze a veinte indios de macana... y sus casas son quatro de Blancos con la del Cura, Negros y Mulatos libres catorze";

y en el de Murrí, con quince casas de indios, había además, "De Blancos, la del Cura y Corregidor y dos de Mulatos Libres" (Anónimo, 1949 [1777]: 28).

Miscegenación y sed de tierras

La tierra aparece como factor crítico en la evolución racial de la población rural en la segunda mitad del siglo XVIII, quizás con excepciones como la del Chocó, donde la tierra agrícola, como bien productivo, tenía escaso valor. Así parece mostrarlo, en primer lugar, la presión ejercida por los estamentos que, política y socialmente, tenían posibilidad de acceder a ella: propietarios mayores, con sus pretensiones de ampliación de las extensiones territoriales de que ya disponían, o inversionistas que veían en los remates de resguardos la oportunidad de pingües ganancias comprando en bloque y vendiendo en parcelas a vecinos pobres que medraban alrededor de los pueblos de indios. Estos, por una parte; por otra, vecinos blancos pobres y mezclados, con la aspiración angustiosa de disponer de una parcela para sobrevivir como pequeños o medianos campesinos independientes.

En segundo lugar, lo demuestra también la tenacidad y frecuencia con que recurrían los indios a la justicia para defender la integridad y la persistencia de los resguardos y de sus pueblos, amenazadas constantemente por la población libre que los circundaba y que aumentaba progresivamente. Las luchas, que se libraban sobre todo por tierras de especial valor económico por su uso y/o situación, no se dieron solo entre libres e indios, sino internamente entre éstos también. Por ejemplo entre los indios de Cañamomo y los de Supía se presentó un pleito por el dominio del Valle de Supía (una extensión territorial de una legua de largo por diez cuadras de ancho), donde se sebaban los ganados procedentes del Valle del Cauca "para la provisión de mantenimientos". El pastaje de cada cien reses reportaba a los dueños del terreno veinte pesos, con parte de lo cual los *supías* contribuían al culto divino (AGN, Resguardos, Grupo Antioquia, Cauca, Tolima, t.1, ff. 589-595). Estos enfrentamientos se daban también entre libres, sobre todo en remates oficiales, como se muestra en otra parte de este trabajo. El punto crítico siempre estuvo en la relación indios-libres, siendo éstos, como lo indican las cifras ya presentadas, la mayoría de la población rural en esa época.

La presión sobre la tierra era consecuencia directa del crecimiento de la población rural; la cual, debía acomodarse en un ámbito constituido por explotaciones agrícolas y ganaderas de cierta magnitud y por los pueblos de indios; además de algunos pequeños corregimientos, asentamientos aldeanos y, en una proporción más pequeña, algunos establecimientos mineros que seguían trabajándose preferentemente con mano de obra esclava.

El fenómeno se producía en toda la América hispana, como lo hace notar Mörner, con la mayoría de la población absorbida por el "sector agrícola-ganadero"[4] que

4 Enfasis del autor.

producía para el autoconsumo y para mercados locales o a lo sumo regionales; constituida en el ámbito rural "tanto por indios, en el sentido jurídico-fiscal lo mismo socio-cultural de la palabra, como por llamados "españoles", "castas" y gente sin etnia definida..." (Mörner, 1974: 25).

Era un fenómeno de crecimiento de población rural, común a hispanoamérica y al norte europeo, que iba acompañado de una valorización de la tierra, "nuevas modalidades de trabajo y de arriendo dentro del marco general de las grandes propiedades, haciendas ya establecidas" (Mörner, 1974: 26), el cual "aumentó la presión económica sobre los pueblos indios existentes, incrementándose a la vez el número de indios desarraigados, grupos flotantes que buscaban trabajo tanto en las haciendas como en los asientos de minas..." o en las aldeas, villas y ciudades cercanas.

Infortunadamente tenemos un conocimiento muy limitado de esta sociedad rural. Los documentos históricos contienen mayor información sobre los pueblos de indios, que sobre la vida cotidiana de las agrupaciones de vecinos. Pero hasta donde permiten deducirlo los datos disponibles, el incremento poblacional se nutría ante todo de mezclados, cuyo número y la densidad que habían alcanzado les permitía un crecimiento autogenerado que, sea dicho de paso, tornaba más compleja la clasificación racial de los individuos a causa de la diversidad de mezclas que podían confluir en cada reproducción. El cura de Iza (Boyacá), para dar un ejemplo de la miscegenación, solicitaba en 1782 que se dejaran libres los solares de las casas del pueblo "...que con el motivo de la ...demolición", ocurrida años antes, "se había cundido de mestizos..." (AGN, Resguardos Boyacá, t. 7, ff. 519 y ss.). Los ejemplos pueden multiplicarse a todo lo largo y ancho de la Nueva Granada, para esa época. Los mezclados convivían con blancos pobres, con quienes compartían necesidades, aspiraciones y se disputaban el territorio.

A esa conclusión se llega después de la revisión de documentos relacionados con las numerosas situaciones de confrontación, que soportaron los resguardos a lo largo de su historia, en todo el territorio nacional en el cual se destaca, quizás por disponerse de mayor documentación, el altiplano cundiboyacense. Pero las regiones costeras, las tierras ribereñas del Magdalena, las de la antigua gobernación de Popayán, etc. seguían el mismo patrón. En la provincia de Antioquia, según Pimienta:

> *Para un grupo reducido de grandes o medianos propietarios de tierra, la presión sobre el resguardo significaba ir ampliando la propiedad... Para los blancos y libres pobres significaba conseguir un lugar de vivienda, asegurar su subsistencia o... complementar su abastecimiento* (Pimienta, 1985: 66).

Hay la apariencia por lo menos, de que en este ambiente las barreras intercastales habían perdido poder discriminatorio, debido precisamente al incremento progresivo de los mezclados -quienes ya superaban numéricamente a los blancos (españoles y

criollos)- y cuyos roles se iban igualando progresivamente, lo que equiparaba, más de facto que de jure, su posición en el esquema social discriminatorio.

Como ya lo ha observado Mörner, se conservaba la distinción "... originalmente racial y luego en gran medida cultural" entre los indios y los otros habitantes del campo, entre tanto éstos se identificaban entre sí por la miseria y ocupaciones laborales compartidas. Los datos disponibles muestran el altísimo predominio de labradores en todas las regiones de la Nueva Granada, donde se dispone de ellos sin discriminación estamental; y también la participación muy escasa en las economías locales, de artesanos, que pertenecían a todos los estamentos en ellas presentes.

De otra parte, estaban los mazamorreros, blancos pobres y mulatos descendientes de los esclavos, que permanecían en el oficio ya ancestral y dependían de la tolerancia de los indios, cuando las corrientes auríferas regaban sus resguardos. Por ejemplo, en una *litis* de los indios de Cañamomo contra los de Supía, por tierras del resguardo de éstos últimos, el alférez Francisco Javier de Borja escribía en 1756 al gobernador:

> *El pleito que pretenden los* cañamomos *es inacabable porque se a de lidiar con las Iglesias de este sitio* (que se habían apropiado de tierras y rentas del resguardo) *con los curas muertos o sus descendientes, digo parientes, para que remplasen lo que se gastaron (si es que fue mal gastado) con los Indios del Pueblo de Supía; y después con todos los Mulatos, Negros y Mestizos que han vivido en estas tierras quieta y pacíficamente con lisencia de los indios y ayudándoles a todos los pechos de el Pueblo porque los degen vivir.*
>
> *Estos agregados son la mayor parte de ellos tan pobres q. la camiseta con que andan de día les sirve de cobija de noche y quando mueren suele con todos los bienes no aber para pagar el entierro... esto supuesto de dónde pagarán un arrendamiento resgado?... No ai de donde Excmo. Sr., aunque los maten... estos se mantienen sacando oro en el Marmato y otros en las orillas de los ríos; algo le toca a S.M. de lo que sacan pues los cambiadores lo recogen todo y pagan los quintos y cobos* (AGN, Resguardos, Grupo Antioquia, Cauca, Tolima, t.1, ff. 842-847).

El número de indios en esta área no era reducido: 287 tributarios con 1418 personas en total, en los pueblos de Supía, Sn. Lorenzo, Cañamomo, La Montaña, Quinchía, Guática, Tachiquía y Anserma viejo (AGN, Resguardos, Grupo Antioquia, Cauca, Tolima, t.1, ff. 842-847).

La presión sobre la tierra era consecuencia directa y casi exclusiva del aumento de la población rural pobre, que tenía restringido su acceso a ella, en razón de circunstancias tales como la *capitis diminutio* que pesaba sobre los mezclados y la ocupación de las más aptas y cercanas por propietarios de los estamentos superiores y por los resguardos, que garantizaban la supervivencia autónoma de los indios.

La situación de Fómeque al terminar el siglo (1797)[5] da idea de la situación que debían vivir muchas comunidades que crecían alrededor de los pueblos de indios. Los 651 vecinos cabeza de familia, dependían de la tierra, pero solo una proporción de ellos (56%) eran propietarios. Una proporción alta de los no propietarios (37%), estaban en el resguardo como arrendatarios de los indios y otros figuraron igualmente como arrendatarios de propietarios libres. En el partido de Coacha, por ejemplo, había nueve arrendatarios en la propiedad de una mujer blanca; en la de Susa y Guane, 17 en tierras de un solo propietario; en Huerta, doce en tierras de Isidro Torres; en San Lorenzo, dieciséis en la propiedad de B. Romero; diez en la de Antonio Carrillo y seis en la de M. Reyes, en el Salitre y en tierras de Pedro Salazar. La propiedad de la tierra sirve de indicador de posición jerárquica por castas:

Propiedad de la tierra según castas
Fómeque, 1797

Castas	No.personas	Propietarios	% propiet.
Blancos	198	137	69.2
Mestizos	305	166	54.4
Mulatos	132	53	40.2

Esto significa que el 56% eran desarraigados y que los mulatos sin tierra eran el 60%, mientras sólo el 30%, menos de la mitad, eran blancos. No se dieron las extensiones de las propiedades, dato que hubiera permitido una visión más exacta de la situación.

La misma situación se aprecia en la posesión de los ganados: de los vecinos blancos, 45% eran propietarios de reses, de los mestizos el 43% y de los mulatos solo el 12%. La ganadería indica también que la riqueza se concentraba en los blancos, de acuerdo con el número de reses por propietario:

Propietarios de más de 20 cabezas:

Blancos	21 de 104	20.2%
Mestizos	19 de 118	16.1%
Mulatos	6 de 33	18.1%

Los blancos poseían 1304 de las cabezas registradas, los mestizos 1225 y los mulatos 407, es importante agregar que en quince casos, todos blancos, no se anotó el número

5 AGN, Colonia, Censos poblaciones varias, t.7,ff. 326-433. El padrón abarca los vecindarios del resguardo y los partidos de Coacha, Chinia, La Calera, Iguatoque, Ferralada, La Llanada, Chatasuga, Guachavita, San Lorenzo, Susa y Guane, La Huerta, Capellanía de Susa y partidos de Tablón y Mortiñal.

de cabezas, sino la frase "rico en ganados". Finalmente, la distribución por castas fue (N: 663):

Castas	% sobre poblac.	% cabezas ganado
Blancos y nobles	31.2	44.4*
Mestizos	48.4	41.7
Mulatos	19.1	13.9

* La proporción acá debió de ser mayor, según la anotación de "rico en ganados".

La situación agraria es reveladora, entre otras razones, porque en las ocupaciones señaladas por el documento, la gran mayoría de los vecinos eran agricultores y labradores, varios de ellos distinguidos con el adjetivo de pobres; una proporción menor eran jornaleros (17 blancos, 37 mestizos, 28 mulatos) y otra, artesanos: un sombrerero, un talabartero, un sastre, un tejedor, dos herreros y un sillero, ninguno de ellos mulato.

El acceso a la tierra, que se posibilitó con la extinción de pueblos y alcanzó su auge a medida que avanzaba la segunda mitad del siglo XVIII, no fue siempre favorable a los vecinos pobres, pese a los buenos propósitos de funcionarios gubernamentales de que los resguardos recuperados pasasen a beneficio, bien por venta a todo el común de sus vecindarios,

> *...para evitar la particular adquisición que justamente reclaman el Sr. Visitador (Dn. Antonio Verdugo y Oquendo) y el señor Fiscal, o ya sea dándoles las tierras a razón de censo al quitar, conforme a la Ley 4a su título 12 libro 2 de las Municipales de estos Reynos cuyo modo parece fuera el más util a los mismos vecinos y a la Rl. Hda.* (AGN, Resguardos Boyacá, t.4, ff. 1-297)[6].

En la realidad fueron señores ricos y poderosos quienes remataron los resguardos de los pueblos extinguidos. Si bien, algunos de ellos "repartían" (subdividían) parte del globo de terreno para venderlo a los vecinos pobres, se reservaban la porción mayor para explotarla como hacienda, o agregarla a una propiedad suya colindante. El resguardo de Ramiriquí, por ejemplo, lo remató Dn. Ignacio Castañeda vecino de Tunja y "repartió dicha tierra a los vecinos que quisieron tomarla..." (AGN, Resguardos Boyacá, t.1, ff. 292-542). Otro vecino de Tunja, Dn. Tomás de Peñalver remató los resguardos de Soatá en diciembre de 1757 por 2728 pesos y los distribuyó entre los vecinos "...por aquellos precios que me parecían regulares... mas... algunos vecinos... por.. la enemistad que me profesaban solo por considerarme forastero español [dijeron] ...que yo me utilizaba en muchos miles con las rebentas de estos

6 Documento sobre traslación de habitantes de uno a otro pueblo.

resguardos" (AGN, Resguardos Boyacá, t.1, ff. 1-297). Los de Busbanzá, hacia 1777, los remató Nicolás Rincón en 1800 pesos (AGN, Resguardos Boyacá, t.4, ff. 760). Otro vecino de Tunja, Dn. Manuel Martínez, remató la parte que se cercenó al resguardo de Machetá, en 1756, por orden de Verdugo y Oquendo (AGN, Resguardos Cundinamarca, t.2, ff. 543 y ss.). Y así muchos más.

Los vecinos agregados a los pueblos estaban asediados por los grandes terratenientes que limitaban sus aspiraciones de tierra para independizarse. Por ejemplo, en una denuncia del cura del Cocuy ante el Virrey, por daños que sus ganados habían hecho en las labranzas de los indios, le decía:

> *Las tierras que hoy llaman de Sn. Agustín, que eran de los indios, también con pretexto de que eran para el vecindario se vendieron por bajo precio y se las tienen los herederos de Dn. Antonio de Herrera el que a todos tenia abasallados por ser rico, haber sido Alcalde Ordinario de Tunja y el cura su cuñado y todos los vecinos sus arrendatarios, por eso no hablaban, ni aun los indios.*
>
> *Este don Antonio Herrera dejó mas de quarenta estancias de tierra fuera de estas de q. hablo y se tienen cogidas muchas, y todos los páramos son de ellos y muchos sabrán que ellos no son sus legítimos dueños y las que suenan en sus títulos son seis y hoy son quarenta...* (AGN, Resguardos Boyacá, t.5, ff. 420-424).

Como se puede ver, la alternativa más viable de acceso estaba en las reservas indígenas. La población nativa sufría todavía un proceso de disminución, con índices negativos de crecimiento, que venía de muy atrás y lindaba en sus orígenes con la llamada catástrofe demográfica. En los casos más favorables, los pueblos mantenían estable su población. De toda la información censal de que disponemos, sólo hemos registrado dos pueblos indígenas con índices positivos de crecimiento poblacional, en la época que nos ocupa: Turmequé y Tasco.

Algunos pueblos de indios tenían movimientos poblacionales muy limitados, posiblemente por lo reducido del número de personas que los integran. El cura del pueblo de Sn. Pedro del Morro (gobernación de Santa Marta) presentaba esta relación del movimiento en el quinquenio 1789-1793:

Bautismos	50
Entierros	40
Matrimonios	17

(De los bautismos, 46 eran de allí y 4 de indios chimilas).

Además, los pueblos de indios llegaron a saturarse de vecinos. En 1808, el número de vecinos que componía la feligresía de Paipa, por ejemplo, llegaba a más de 450

cabezas de familia, cuya mayor parte vivían en los resguardos, razón por la cual, se dice en un documento, se habían establecido en ese lugar:

> *...las Reales Rentas de S.M. como son la administración de alcavalas, de aguardiente, tabaco y la de correos... y se celebraban allí semanalmente ferias o mercados... con gran concurrencia de los lugares circunvecinos y aun de los distantes* (AGN, Colonia, Resguardos Boyacá, t.6,ff. 658-662)

De otra parte, el estado de la población, tema de actualidad que originó el informe de Lozano, interesaba a otros sectores de opinión y se reflejaba en los resguardos. Probablemente a petición del cura de Coloya (Ibagué), los indios del resguardo, "...atendiendo al corto número" de vecinos que ocupaban el feligresado y para que este aumentara "...en beneficio del cura electo", acordaron permitir que todos los blancos (libres) que quisieran avecindarse en tierras de sus resguardos para trabajar, lo hicieran y construyeran sus casas, sin pagar arrendamiento. El alcalde pedáneo de ese partido sometió el ofrecimiento a consideración del Virrey, al tiempo que el corregidor consideraba conveniente:

> *...según el estado actual de la población de todo el Reyno (1809) que en el recinto de los Pueblos de Indios se poblasen los Españoles,*

aunque discrepaba en lo de no pagar arrendamiento. El fiscal conceptuó en contra de la propuesta; sin embargo de lo cual, la autoridad virreinal solicitó al corregidor de la provincia que explorase la voluntad de los indios y la necesidad o utilidad de la propuesta.

Otro ejemplo es el del gobernador de los indios de La Jagua, jurisdicción de Timaná, quien agregaba a varias quejas que denunciaba ante el Virrey en 1807, que:

> *...los blancos ynsensiblemente nos van estrechando y sersenándonos las tierras... de manera que ya no tenemos quasi donde avitar y trabajar... con lo que la mayor parte de los Naturales deste dho. Pueblo se van perdiendo...,*

en tanto que los de El Naranjal (también en el Huila) estaban quietos y pacíficos, lo cual atribuía a "... que viven solos y sin mezclas de otras gentes" (AGN, Resguardos Grupo Antioquia, Tolima, Valle, f. 381). En ese mismo año, el gobernador indio del pueblo de El Naranjal declaraba que estaban viviendo:

> *... pacíficos, sin inquietud del Balco [blanco]. No como la yntripulacion que ay en El Pital que no parece pueblo sino parroquia de Balcos, que no se sabe ya cuales son yndios por los blancos que alla ay y los yndios de dho. pueblo están como arrinconados*

o como arredrados por los Sres. Balcos. (AGN, Resguardos Grupo Antioquia, Tolima, Valle, f. 357).

El aislamiento de los resguardos tan pregonado por las autoridades, era una política positiva para la supervivencia de la población india como etnia; pero contra ella conspiraban los índices negativos de crecimiento de su población, los positivos de la población libre, el fisco y la codicia de terratenientes y señores poderosos y la necesidad de los vecinos.

En lo relativo al fisco, en un documento relacionado con la traslación de indios de uno a otro pueblo, al cual ya nos referimos, provocado por disposiciones del visitador Verdugo y Oquendo, se argumentaba que la Real Cédula de 20 de diciembre de 1707 prescribía las agregaciones que se debían hacer en las encomiendas que no llegasen a 25 indios tributarios,

> *... por deberse reducir su número al de cincuenta poco más o menos a fin de que de sus tributos se deduzca la cantidad con que se ha de asistir al Doctrinero... con que con identidad de razón se ha de decir lo mismo de los Pueblos que fuesen de pequeño numero de tributarios efectivos p.q. la Rl. Hda. no se grave con el gasto de suplemento de estipendio del Cura...*

En el caso concreto de la extinción del pueblo de Soatá, se hacían los cálculos del producto que recibiría la Real.Hacienda, si se arrendaran a las 606 familias de "blancos españoles y libres de tributo" (AGN, Resguardos Boyacá, t.4, ff. 1-297).

La Corona era celosa de sus intereses y en defensa de ellos los funcionarios contravenían sus propias disposiciones y políticas. Por ejemplo, para resarcirse de tributos de varios años que adeudaban los indios de Firavitoba, se libró desde Santa Fe, orden al Corregidor de la Provincia de Tunja para que hiciera una distribución de tierra suficiente para el mantenimiento de cada indio y demarcara el sobrante en partes proporcionales, las que debía arrendar por el término de tres años y aplicar lo recaudado al pago de la deuda. En 1802, Mariano Vargas Machuca pidió autorización para arrendar tierras del resguardo de Chita, con el argumento de la pobreza de los indios y el retraso en el pago de tributos (AGN, Resguardos Boyacá, t.5, ff. 178-790). El corregidor de Paipa, hacia 1803, mencionaba que en la glosa de fenecimiento de cuentas de tributos del Partido, prevenían los ministros de Real Hacienda que:

> *...busque arbitrios o modos con que los indios... cubran lo que les pertenece de tributos, aunque sea arrendando algunas suertes de tierra de los resguardos...*

Se acordó entonces rematar dos suertes avaluadas en 1600 y 1400 pesos, respectivamente, del resguardo de Motavita, cuyos indios adeudaban parte del tributo (AGN, Resguardos Boyacá, t.6, ff. 675-681).

El crecimiento de la población libre en vecindades o dentro de resguardos y pueblos aumentaba las demandas de nupcialidad, las cuales se suplían dentro del vecindario principalmente y recurriendo también a los pueblos. La proporción mayor de matrimonios o uniones de indios con mujeres libres, comparativamente con las de indias casadas con hombres libres, responderían a dos posibilidades: una, la carencia relativa de mujeres indias en los pueblos, que no parece compadecerse con la realidad visible en los listados de los padrones, todos los cuales, con la excepción de Nobsa y sus agregados, muestran índices de masculinidad inferiores a 50, situación que es igual en los registros de vecinos. La otra, difícil de comprobar, es la de cierta preferencia de mujeres blancas y mestizas por varones indios, en la escogencia de pareja para la conformación de familias, complementada con la aspiración de aquellas -y/o de su parentela inmediata- de tener el disfrute de una parcela familiar en el resguardo. El indio, que ocupaba una de las dos posiciones inferiores en la escala castal, debía asumir (consciente o no), que la unión con mujer de casta superior a la suya lo ascendía hasta ella. El seguía disfrutando de su derecho territorial y recibiría la ayuda laboral de los hijos habidos en el matrimonio y éstos, como mestizos, no pagarían tributo; aunque en su contra pesaba la circunstancia de no gozar del beneficio de la comunidad de explotación del resguardo una vez muerto el padre; serían arrendatarios potenciales de parientes suyos por línea masculina.

Los datos ciertos de mujeres unidas a hombres de casta no india, se refieren sólo a las que se hallaban casadas en el momento del empadronamiento (al igual que en las uniones de hombres con mujeres no indias); los registros no anotan la casta de los cónyuges de las viudas, ni la de los padres de hijos de mujeres solteras, dato necesario, pues la miscegenación fue tanto producto de uniones legales, como consensuales y esporádicas. Las madres solteras indias no escaseaban; ni tampoco las blancas y mezcladas convivientes en resguardos.

Las diferencias de sangre no eran obstáculo para las uniones conyugales en las castas inferiores; y no lo fueron tampoco para los concubinatos y adulterios entre las superiores e inferiores. Las proporciones de mezclados en todo el virreinato (v. Capítulo I) hablan no de barreras insalvables, sino de canales de comunicación intercastal, al igual que de variedad innumerable de recombinaciones, de las cuales podrían tomarse como ejemplo, las sugeridas por un padrón censal como el de San Andrés de Tocalta, en donde entre 88 cabezas de familia, se contaban nueve calidades diferentes y catorce uniones intercastales distintas; o en Tacaluma (también en la Costa Caribe) donde se aprecian siete calidades diferentes entre doscientas diecisiete personas:

"Calidades" en San Andrés de Tocalta:

Blancos	10	Negros	1	Mestizos	17	Mulatos	13	Cholos	7
Pardos	6	Indios	2	Morenos	4	Zambos	25		

Uniones intercastales en San Andrés de Tocalta:

Blanco: blanca	1	Morena: moreno	7
Pardo: cuarterona	2	Chola: cholo	8
Pardo: parda	3	Chola: zambo	9
		Chola: mulato	10
Cuarterona: moreno	4		
		Mulata: mulato	11
Zambo: zamba	5	Mulata: mestizo	12
Zambo: mestiza	6	Mulata: indio	13
		Mestiza: mestizo	14

Ya observamos en el Capítulo I, que la sedentarización poblacional de los asentamientos humanos de pueblos y parroquias debió conferirle a la miscegenación cierto carácter de endogamia local, que se diferencia del proceso en las ciudades, donde la movilidad espacial era mayor, sin que pueda calificarse de intensa -como también lo afirmamos en este mismo Capítulo- debido a la escasa atracción que ejercían las agrupaciones urbanas mayores para desplazamientos rurales masivos o de significación cuantitativa. La cita del cura de Sogamoso, transcrita en el capítulo "Disputas 'fraternas' por la tierra", nos reconfirma en la primera aseveración, puesto que habla de "hasta ochocientos vecinos libres" en el pueblo "de dichos sus originarios" (los indios), en una historia de miscegenación que se remontaba a casi dos siglos, una historia de cruces sucesivos de descendientes de troncos originarios comunes. El sedentarismo de la población, que acrecentaba la miscegenación y mantenía la mezcla con los indios, la confirma el padrón de vecinos de Fómeque (AGN, Poblaciones Varias, t.7, ff. 326-433), pues solo 34 (5.3%) de los 663 con anotación de procedencia, provenían de otros lugares, casi todos del altiplano cundinamarqués y cerca de dos terceras partes de ellos de lugares circunvecinos, tales como Choachí, Chipaque, Fómeque y Santa Fe, Guatavita, etc. Más de la mitad de los foráneos eran blancos (diecinueve de los treinta y cuatro, dos dones entre ellos); los mestizos eran los más sedentarios, con un 3% de foráneos solamente.

Desconocemos los movimientos migratorios campo-ciudad que hubieran podido ocurrir como estrategia espontánea para mantener un equilibrio, aunque fuera inestable, en el campo, entre crecimiento poblacional y disponibilidad de tierra laborable. Todo induce a pensar que tales desplazamientos fueron ocasionales y respondían más a determinaciones individuales que a corrientes de alcance masivo, inducidas por factores de atracción, por oportunidades abiertas de ocupación que pudieran ofrecer ciudades en expansión y/o explotaciones de alguna envergadura en los sectores primario o terciario de la economía. Varias de las ciudades atravesaban

un período de estancamiento y aun de decadencia. El plan presentado al rey en los últimos años del siglo XVIII, por don José María Lozano, en el cual se sugería reducir a poblados a las gentes dispersas en los campos, que originó una Real Cédula (24 de abril de 1801) en solicitud de reacciones a él, presentaba un panorama urbano desolador, que provocó respuestas contradictorias, algunas de ellas más emotivas que realistas. Decía Lozano que el reino de la Nueva Granada era:

> *...un esqueleto de población por los interminables terrenos y disposición de sus habitantes, los quales en su mayor parte son hombres del monte díscolos e indisciplinados, que a excepción...,*

de la capital y el puerto de Cartagena,

> *...todo lo demás ni se puede llamar Población ni sacar las ventajas de la sociedad, pues la ciudad de Tunja está medio arruinada: Mompóx y Honda son villas pero informes: Pamplona y Neyva ciudades por honor; las de Altagracia, Anzerma, La Palma, Muzo, Tocayma y otras han llegado a su exterminio: de forma que el raso de aquellas tierras fértiles, hermosas y ricas, son Pueblos de Indios y Parroquias, que es decir una Iglesia y una Casa del Cura en el sentro de las Campiñas, solar y sin cultivos [y] sus habitadores tan rústicos y montaraces...* (AGN, Colonia, Visitas Boyacá, t.1, ff. 969-972).

Si se prescindiera, por considerarlas exageradas y carentes de objetividad, de las apreciaciones del acucioso segundo marqués de San Jorge y se apelara a la realidad "objetiva" o más "objetiva" de las cifras censales cercanas a la data de su informe, ellas no darían margen tampoco para hacerse ilusiones sobre la presencia de una estructura urbana vigorosa, ni siquiera de un modesto proceso de urbanización, aunque en ciudades como Santa Fe, Tunja, Honda... "se había juntado un sedimento de población francamente proletarizada, no muy grande probablemente, pero que ya alcanzaba a formar un estrato o casta sumamente degradada" (Ospina, 1979: 33).

Recordemos que hacia 1780, Santa Fe tenía 15723 personas de las cuales el 47,3% eran "libres"; Cartagena alojaba a 13.630 habitantes, el 49% de ellos libres; Popayán contenía 8574, 63.1% de ellos libres y Pasto 11527, de los cuales la mitad eran indios. Es decir, que la población de cuatro de las principales ciudades neogranadinas, incluyendo la totalidad de sus jurisdicciones, no sólo la parte urbanizada, apenas se acercaba en total a los 50.000 habitantes. La estructura del país era representativamente rural. El solo caso de Santa Fe, la capital, y su jurisdicción es muy diciente como comprobación: el peso de la ciudad propiamente dicha, en el total de la población, llegaba al 17.2%. Era la capital y asiento de la autoridad virreinal. Recordemos que la jurisdicción de Santa Fe incluía, además de la ciudad, los corregimientos de Bogotá, con cinco pueblos; Boza, con diez; Ubaque con

ocho; Zipaquirá y Ubaté con dieciocho y Guatavita con siete. Aclaremos que es difícil establecer la proporcionalidad en las otras cabezas de provincia, porque no disponemos de la diferenciación de la población urbana o población de cabecera de la ciudad, de la total de la respectiva jurisdicción.

Sabemos también por Ospina Vásquez, que las actividades semi-industriales (tejidos de lana principalmente) y "actividades industriales más o menos bien caracterizadas, bastante bien caracterizadas en algunos casos..." se daban en algunas de las poblaciones secundarias de la franja oriental del país, mas que todo; pero aunque esto "les daba un aspecto especial... en general las poblaciones no eran sino el mercado y el taller de regiones agrícolas pequeñas..." (Ospina, 1979: 33).

La impresión que Ospina saca de la documentación extensa consultada por él, es la de que en la tenencia y ocupación de la tierra en la segunda mitad del siglo XVIII no es la modalidad del latifundio la que predomina, "... sino más bien la de una situación del tipo mediano atenuado, en las tierras altas" (sabana cundiboyacense) y Guanentá. Es interesante ver cómo el alcalde del Socorro en su nota de remisión de los informes de algunos de los curas de la jurisdicción, en respuesta a la cédula sobre estado de la población, aventura una densidad humana de la provincia del Socorro (521 habitantes/legua cuadrada) y la compara ventajosamente con la del Nuevo Reino de Granada. Lo interesante en este cálculo es la atribución del fenómeno a la distribución de la tierra.

Esta diferencia de población consiste sin disputa, en que en estos lugares de Socorro y San Gil se ha hecho una sabia distribución de las tierras de modo que cada Padre de familias tiene su pequeña porción de terreno de cultivo: en vez que en las demás Provincias del Reyno es muy corto el número de propietarios.

El pensamiento de Ospina Vásquez sobre la situación tenencial de esta región santandereana es que:

...al tiempo que se realizaba la asimilación étnica y cultural el proceso de transformación del agro desembocaba en una formación caracterizada por la preponderancia de la propiedad pequeña y mediana, de tipo campesino. El proceso parece haber quedado completo a principios del 700 (Ospina, 1979: 36).

A expensas de los indios, desde luego. Baste una muestra: El pueblo de Chanchón se agregó al de Guane en 1750. Las tierras de sus resguardos "...se remataron en personas particulares por crecidas cantidades..." (AGN, Resguardos Boyacá, t.4, ff. 1-297).

La presión que ejercían los vecinos sobre las tierras de los pueblos de indios y la liberación de las tierras de sus resguardos para el mercado, vía reversión a la Corona y remate en pública subasta, es explicable porque "...ya no existían lagunas mayores

(tierras libres) dentro de las áreas donde la población se había establecido preferentemente" (Ospina, 1979: 36). Las tierras que la Corona estaba dispuesta a enajenar por medio de concesiones, eran baldíos, suelos marginales, más allá de la frontera agrícola, que era necesario desmontar para incorporarlos a la producción agropecuaria; se otorgaban por lo común en grandes extensiones. En tales condiciones, esas concesiones eran esquivas a la población pobre que dependía de las explotaciones medianas o grandes, donde vendían su fuerza de trabajo; o de la explotación de parcelas que tomaban en arrendamiento a los indios dentro de sus resguardos.

El arrendamiento de tierras no se limitaba a los resguardos. También lo utilizaban los propietarios de fundos de extensión mediana. El doctor Mariano de Aldana, cura y vicario de la parroquia de Oiba, en su respuesta a la Real Cédula sobre el estado de la población, comentaba la facilidad con que los dueños de tierras admitían en ellas toda clase de gentes, sin conocerlas, "...por solo el interés de quatro reales por año, dándoles en ló más retirado de sus campos en donde hagan su choza..." (AGN, Visitas Boyacá, t.1, ff. 992-1000). Esto lo firmaba el 15 de octubre de 1802.

A raíz de la misma circunstancia, el ya mencionado alcalde de Socorro decía en una de sus argumentaciones loatorias de la situación de su provincia, que había muchos propietarios que no tenían "sino la octava parte de una estancia, que les da la renta anual... de cincuenta a ochenta pesos fuertes, y le queda el sobrante al cultivador arrendatario" (AGN, Visitas Boyacá, t.1, ff. 1012-1022).

Como no había latifundio, no podía haber un peonaje importante, argumenta Ospina Vásquez, adicionando que los jornaleros desempeñaban un papel "principalmente suplementario (empleo para ciertas faenas, o en ciertos momentos del ciclo agrícola" (Ospina, 1979: 45).

Algo similar debía ocurrir en la jurisdicción rural de la gobernación de Cartagena, donde la enorme mayoría de los varones cabeza de familia aparecen catalogados como labradores. Los censos levantados hacia finales del decenio de 1770 dejan entrever una estructura tripartita de ocupación de las sabanas: grandes haciendas trapicheras, ganaderas o de labor; pueblos de indios con sus resguardos, y aldeas de vecinos, la mayoría de ellas recién fundadas por orden del gobernador. Se puede asumir que estos vecinos no eran propietarios de tierras, sino arrendatarios y algunos jornaleros de haciendas que carecían de esclavos. El panorama poblacional que presentaba el virreinato de la Nueva Granada hacia finales del siglo XVIII, como concreción del proceso de miscegenación que originó la conquista, se caracterizaba por la variedad de los tipos raciales, la concentración de algunos de estos tipos en espacios geográficos definidos y, sobre todo, la prevalecencia numérica de los mezclados en el conjunto del virreinato y en la gran mayoría de sus jurisdicciones administrativas, consideradas por separado.

Los documentos que sirvieron de base para conocer la composición de la población y graficarla, no dieron margen para identificar la totalidad o siquiera la mayoría de

los tipos que crearon las recombinaciones que fueron cruzando sucesivamente a descendientes de una mezcla con descendientes de otra distinta. Ello se debe a que la gama de cruces llegó a ser tan amplia, que acabó por hacer negatorios los intentos de distinción personalizada, que en principio demandaba la estricta norma de separación estamental. Por lo mismo, la nomenclatura clasificatoria se fue reduciendo a los términos descriptivos de los frutos de la miscegenación entre grupos raciales puros (mestizos, mulatos, zambos), independientemente de que en la historia genética del individuo o de la familia clasificada con uno de esos términos, figuraran ascendientes que portaban genes de fuentes raciales distintas. Algunos términos más (cuarterones, ochavones, etc.), se adicionaban al diccionario clasificatorio y servían para fines particulares que demandaban la demostración de pureza de sangre, en pretendidos enlaces matrimoniales o para llevar adelante una acción de "gracias al sacar".

En los padrones de población, la nomenclatura respondió al criterio de los empadronadores, a su apreciación empírica, que muy probablemente se fundamentaba en la observación y la correspondiente relación de algunos rasgos somáticos externos de las personas (color de la piel, color y forma de los ojos, del cabello, etc.), con un grupo racial o subracial; o en la adscripción que el común de la gente de la localidad asignaba a una persona o familia determinada; o en la asimilación de toda la familia al grupo que correspondiera el fenotipo del jefe de ella; y, lo más probable, combinando todas esas fórmulas, con menosprecio de la rica nomenclatura que originaron las mezclas sucesivas.

La utilización cada vez más generalizada del término *libres de varios colores*, que simplificó drásticamente la nomenclatura al abarcar en él toda clase de mezclas raciales, eliminó en la práctica la posibilidad de utilización de una tipología inclusiva de los resultados de mezclas diferentes. La clasificación fue quedando con ello restringida a cuatro categorías (blanco, indio, negro, libres de varios colores), enriquecida en algunos padrones con la división de blancos en dos categorías.

La dificultad de identificar al detalle la calidad racial de los individuos, atendiendo a los tipos de mezclas que lo antecedían en su historia genética, la cual se había vuelto insuperable por la variedad de ellas, influyó necesariamente en la simplificación de la nomenclatura, pero pesó en ella también la proporción alcanzada por los mezclados, que en la Nueva Granada llegó a ser mayoritaria; y pesó también el ablandamiento de la rigidez estructural de separación y discriminación estamental, sobre la cual se fundamentaba la sociedad colonial. Si ello fue así, la meticulosidad de la clasificación estamental poca utilidad confería a los empadronamientos, los cuales fueron entonces documentos despersonalizados, aunque figuraran en ellos nombres personales, que la Corona requería como parte de la información necesaria para la formulación de sus políticas económicas y financieras, principalmente. Esto no descarta la preocupación real por las mezclas con sangres impuras, que en la realidad protocolizó la restricción discriminatoria a la negra, como lo comprueba la Real Pragmática de 1776.

Capítulo III

El Universo Relacional

Este capítulo se refiere principalmente al mundo rural, con muy pocas alusiones, si algunas, al universo urbano, es decir al de villas y ciudades; en razón de que en el primero se ponían en contacto autoridades civiles y eclesiásticas, población de todos los estamentos y castas e indios, situación que no se daba en las parroquias, villas ni ciudades, donde faltaban los indios organizados en comunidad; otra razón es la disponibilidad de información, pues la documentación consultada, está referida muy particularmente a los indios reducidos a *pueblos*, en los cuales entraban en contacto con autoridades civiles y eclesiásticas, con blancos y demás personas no indias, por razones ya expuestas. Además, porque era allí donde se seguía realizando el *mestizaje*, concretamente la mezcla entre blanco e indio, así como la miscegenación predominantemente indioide, por medio de las intermezclas; puesto que en las ciudades, propiamente hablando, aunque el proceso de miscegenación racial continuaba su curso, era sobre todo intercastal, es decir, ocurría entre individuos ya mezclados o entre estos últimos y personas de las etnias originales; las uniones entre indios y blancos en los ambientes citadinos eran la excepción.

Los finales del siglo XVIII marcaron un hito en la historia accidentada de los indios, porque en esos años se aceleró y extendió la creación de parroquias a expensas de las tierras de resguardo de los *pueblos* extinguidos, por disposición de las autoridades virreinales, con lo que se alteró el sistema tradicional de relaciones entre indios, vecinos y terratenientes, dado que a partir de entonces, aquéllos quedaban relegados a alguno de los *pueblos* existentes, a donde eran trasladados, mientras los vecinos consolidaban su hábitat en calidad de propietarios de pequeñas parcelas o seguían sometidos a la dependencia de los grandes terratenientes, cuando éstos remataban para sí las tierras de los resguardos. La situación ilegal, pero tolerada, de la convivencia de castas y blancos en los pueblos de indios quedaba resuelta con la aprobación de la erección en parroquia de los *pueblos*, por sustracción de materia: desaparecían los indios y con ellos la prohibición de la convivencia que, por lo demás, nunca fue rigurosamente mantenida, sino tolerada a pesar de las exigencias y órdenes de la Corona. La realidad social se sobreimponía a las determinaciones reales. La población no india, predominantemente mezclada, ampliaba y afianzaba sus espacios legal, social y económico cuando la Corona privilegiaba los intereses colectivos en los remates de las tierras de resguardos. O eran los terratenientes los

que seguían engordando sus patrimonios territoriales, cuando las autoridades aceptaban sus propuestas de compra en las operaciones de remate.

Pocos o ningunos beneficios recibían las comunidades indias con su traslado a otros pueblos. Cambiaban de hábitat, no siempre en beneficio propio, puesto que podían ver disminuidas sus disponibilidades de tierras, tanto en extensión como en calidad y tenían que compartir su vida con otros indios, que aunque fueran de su propia lengua y cultura, estaban predispuestos contra ellos, los consideraban intrusos y competidores de unos bienes escasos (un cuadro patético de los efectos del traslado de un pueblo a otro, es el que pinta el padre Miguel Ignacio de Padilla sobre la traslación de los indios de Teguas al pueblo de Sutatenza, que transcribimos para información, en el anexo a este capítulo). Llegaban disminuidos como grupo, porque precisamente la razón última de las autoridades para extinguir un pueblo era la reducción de su población hasta un tamaño determinado. Sus problemas de relación con la población no india no quedaban resueltos, pues las tierras de todos los resguardos seguían bajo la mirada codiciosa de hacendados y de gentes del común, fueran ellas terratenientes, blancos pobres, mestizos, mulatos o negros libres. No hay duda de que el crecimiento rápido de estos estamentos y sus aspiraciones de sentar reales en un pedazo de tierra que les garantizara la subsistencia o el enriquecimiento, subyacía en las políticas territoriales de las autoridades y en sus intrigas, para la erección en parroquia del pueblo donde tenían su asiento.

La disminución progresiva del potencial humano indio las facilitaba; parece que los indios así lo entendieron y para remediarlo aprovecharon la circunstancia de la revuelta de los comuneros para presentar sus demandas, que fueron atendidas parcialmente. Pero el proceso de transformación de la sociedad y las aspiraciones políticas de independencia de los criollos, frustraron de nuevo sus aspiraciones. Las parroquias fueron el medio ideal para llegar, no de manera inmediata sino gradual, a la concentración espacial de la población en núcleos "urbanos", a aglutinar personas y familias que vivían dispersas a distancias considerables de las villas o ciudades, población montaraz que recurría a los pueblos de indios o a sitios "cercanos" a su vivienda, para interrelacionar con los demás en trabajo, adquirir o vender productos o cumplir con sus obligaciones o inclinaciones religiosas, aun cuando en ésta última materia no hay señales de que hubiera un verdadero espíritu de sujeción al dogma y de acomodación a los rituales del culto. Así, al menos, la visualizaron los testigos presenciales. El gobernador de Antioquia, Mon y Velarde fue insistente en lo "montuna" que era la población de su gobernación o provincia constituida por individuos "dispersos en rancherías, pues viven como bárbaros, sin religión y sin rey." (Robledo, 1953: t.II, doc. no. 19 bis: 77). En el capítulo "Regiones, población y miscegenación" aportamos algunos datos sobre las formas de poblamiento del Chocó, que igualmente hablan de poblaciones dispersas, a grandes distancias de los poblados y concentradas sólo en las explotaciones mineras que utilizaban mano de obra esclava, aglutinada en campamentos. Igualmente lo hicimos para la provincia

de Cartagea, con anotaciones del capitán Latorre. También el cura de la Mesa de Limones, e jurisdicción de Tocaima, se refería en 1803, en respuesta a la demanda de la coron de comentarios al informe de don José María Lozano sobre el estado de poblacin de la Nueva Granada; y a la "retirada habitación" rural que "no es sino un coo rancho de palo y paja, tan pequeño que tendrá quatro o cinco varas de largo, ds varas a lo más de altura... sin adorno ni cosa que demuestre tengan para pasar a vida con algún alivio" (AGN, Cabildos, t.8, pp. 470-471)[1].

La mayía de las parroquias nacieron con gente de esta naturaleza, con la cual debían intecambiar productos y tratar asuntos de diversa índole los indios de los pueblos, a uyo alrededor o en cuyas cercanías se asentaban. Al principio, la mayoría de las parrquias eran sólo un nombre, una iglesia, unas cuantas casas o ranchos y unas pocas almas solitarias, puesto que en muchas de ellas los parroquianos seguían viviendo en sus parcelas; carecían de cárcel, de casa cural y de otros edificios públicos, cuya ereccin era requisito previo para alcanzar el *status* de tal. Como siempre, las autoridades poco o nada hacían al respecto y las nuevas entidades eclesiásticas y civiles segun en el letargo o se dinamizaban y convertían en verdaderos centros de poblacin y de crecimiento y desarrollo económico y social. Fray Mariano de Aldana, cur de la parroquia de Oiba (Santander), para atender lo solicitado en la real cédula de 24 de abril de 1801, relacionada con el informe sobre estado de la población n la Nueva Granada presentado al rey por don Antonio Lozano y Peralta, desribe la suya con brochazos de realismo:

> *Ella es n esqueleto de población por lo disperso de sus habitadores: ella carece lo principal que se halla aun en los Pueblos más infelices, que es la carcel; tampoco tiene casa de cura, ni sementerio; la Iglesia se halla incompleta, y escasa del adorno neceso. para el scrificio, y demás sagradas funciones: la administración de justicia igualmente falla por cuyo motivo se insolentan de dia en dia mas las gentes quedando impugnes los delito.*
>
> *En el padrón formado en este año se numeraron... quasi mil novecientas Almas, ... faltando mi ver más de mil, qe. remontados a los montes ... no se ha conseguido por medio alguno que concurran a empadronarse...*
>
> *La misa. los domingos la oyen muchos, pero con el motivo de la feria en este día... se hallan los más comprando y vendiendo; otros muchos se hallan en las ventas a este mismo tmpo en la embriaguez [que es el vicio]... más predominante en la mayor parte de stos habitadores, los que por estar empleados en este vicio se entregan al ocio, al jego, la impureza y a toda serie de maldades... Esta es la causa últimamente de tantosamancebamientos e incestos qe. impiden los matrimonios ...*

1 Julio 12 de 03. Lic. Pedro José Páramo.

Del modo dicho esta Población, que ahora se vé tan escasa, qe. apenas se cuentan en ella treynta Casas, poco más de tal qual artificio: algunas cien chozas de palo y teja y otras varias de palos y pajas, que más sirven para afear el lugar, que para hermosearlo... (AGN, Colonia, Visitas Boyacá, t.1, ff. 992-1000).

Las parroquias consolidadas se perfilaban con otra imagen, porque en ellas se verificaba el efecto buscado de vida en comunidad, si no con todas las disponibilidades y servicios comunales indispensables, (casi todas padecían la falta de escuelas), sí con algunos de ellos (iglesia, autoridad civil, cárcel, cementerio), que proporcionaban cierta comodidad a la población. Se realizaban en ellas los mercados semanales, que servían las funciones adicionales de encuentros personales, de intercomunicación y de algún esparcimiento, quizás muy comúnmente limitado al consumo de bebidas espirituosas y a la celebración de fiestas patronales o de otra índole. En el límite estrecho de su entorno operaba rigurosamente el control social: cada persona quedaba expuesta a la impiadosa vigilancia y a la curiosidad, no exenta de insania, de las demás y al cumplimiento de ordenes y mandatos provenientes de las autoridades civiles y eclesiásticas en procura de orden y tranquilidad, con secuelas de limitaciones y restricciones en el uso del tiempo, del espacio y de expansión de la personalidad.

La visión casi idílica que de una de esas parroquias nos dejó el padre Antonio de Ayala, cura de Barichara, es la contraria a la de Charalá que se resumió en párrafos antecedentes. La descripción obedece a la misma motivación de la anterior, el informe del señor Lozano y Peralta:

... aunque es cierto que muchas gentes viven fuera de la Población, estas son las qe. indispensablemente lo deben haser, como son los hazendados, y los que labran y cultivan las tierras... y que si hay osiosos, son los indispensables aun en las Poblaciones muy bien formadas... [y los que viven fuera de la población] se ven en los días festivos llenos nuestros Templos... y otras tres capillas... dedicadas a distintos santos, muy bien adornadas de todo lo necesario: todo se a echo a expensas y a devoción de los Parroquianos.. .y es bastante prueva de su dosilidad, sugecion y obediencia, que a la voz del Cura y Alcaldes, o unidos o separados todos obedesen, y se hace lo que se quiere de ellos, sin advertir el menor rumor... (AGN, Visitas Boyacá, t.1, ff. 946-947).

Pueblos indios y parroquias, además de algunos *sitios,* constituyeron los focos de formación y desarrollo del campesinado neogranadino. Evolucionaron de manera diferente, en razón del posicionamiento en la estructura política y social, condicionado por la discriminación genética que, paradójicamente, acabó por dejar en la sima a los indios, materia de atención y cuidado de la Corona y elevó en *status* a los mezclados, que habían soportado un trato despectivo a todo lo largo del período colonial.

El pueblo, universo de relación de los indios

De ese mundo rural optamos por utilizar el pueblo indio como espacio referente para ofrecer la visión de un universo de relaciones, que reconocemos es incompleto, limitado; porque elude el de los otros constituyentes espaciales donde se daban relaciones más importantes, más variadas y más fluidas. Lo hicimos basándonos en constantes sociales, económicas y políticas intrínsecas, tales como la estabilidad territorial de las comunidades indias por disposiciones reales, que las circunscribían a la residencia obligada en los pueblos; la disponibilidad real o forzada de parcelas para arrendamiento en los resguardos, sistema de explotación de la tierra que, aunque no tuviera fuerza de ley, era norma de facto tolerada y aun auspiciada y recomendada por las autoridades virreinales, al estímulo de la presencia de "libres de todos los colores" en pueblos y resguardos; la escasez y/o lejanía de villas y parroquias que sirvieran de centros de convergencia y de servicios comunales de la población campesina dispersa, en su mayoría mezclada; y la ansiedad de los desarraigados de disponer, bajo cualquier forma de tenencia, de una porción de tierra como fuente laboral y de subsistencia. Y particularmente, por la interdependencia de los dos mundos representativos de lo rural: la parroquia naciente y el resguardo agonizante.

La estabilidad territorial de los indios alcanzada en más de un siglo, que desde que la ubicación de los pueblos fue impuesta por las autoridades coloniales, peligraba una vez más con la demolición de pueblos, remate de resguardos y traslación de los indios de sus pueblos a otros, no siempre de las mismas cualidades ambientales de los anteriores. Pero no sólo se afectaba con ello la estabilidad territorial y la adaptación al medio de los indios; el universo social, y aun el político, de sus relaciones, tenía que ser replanteado en términos muy diferentes a los anteriores, porque ahora entraba en el juego una comunidad distinta a la suya, con la cual habían tenido escasa comunicación y de la que ahora formaban parte contra su voluntad y con el rechazo y el disgusto de ella, el distanciamiento de un vecindario que había constituido su hábitat social más amplio, así no fuera siempre amistoso y estuviera caracterizado por la dualidad de comportamiento de los vecinos siempre en espera de echar raíces en una parcela, y un empobrecimiento espiritual de su ego colectivo, que debió sentirse disminuido al saberse perdedores en su lucha por la permanencia como unidades activas, y semiautónomas.

El sistema general de relaciones era fluido y variado, porque persistían los condicionantes tradicionales frente a las nuevas circunstancias, determinadas por el momento histórico. Los intereses en juego eran los mismos de épocas cercanamente anteriores, pero cambiaban con rapidez las detentaciones de poder, particularmente en los vecinos, que eran las castas emergentes -el campesinado libre naciente- y en los indios. Alrededor de los resguardos seguían los grandes propietarios que ahora veían más cercana la culminación de su ambición de extender la superficie y el número de sus posesiones, pujando en los remates de resguardos extinguidos, adquiriendo las tierras, engrandeciendo con ello su imagen cultural y ampliando su

poder social; el indio batallaba legalmente por la inviolabilidad de sus derechos territoriales y la consolidación de un espacio para el ejercicio de su cultura con relativa autonomía, en un ambiente cada vez más hostil a ellos; y los vecinos lo hacían para traducir en realidad su acuciosa esperanza de levantar un rancho, labrar una roza, sembrar una familia y asegurarle un lugar estable sobre el suelo, mediando mezquinamente con sus lealtades, entregándolas ora al indio, ora al blanco poderoso, en su incumbencia como actores o como testigos interesados en situaciones cuya solución pudieran torcer en su favor.

En las relaciones primaban los asuntos relativos a la tierra, sobre cuyo dominio gravitaban símbolos de valor, concordantes con el *status* de cada una de las partes comprometidas: el de prestigio que le asignaban los "españoles", el de basamento mítico que entrelazaba tradición y realidad cultural para los indios y el de fundamentación de aspiraciones económicas, sociales y culturales que le atribuían los desarraigados. Sustentados en ella y aglutinados por la esperanza de su posesión, los mezclados crecerían como fuerzas castales, genéticamente distintas, pero socialmente identificadas en aspiraciones. Se relacionaban también los individuos en razón de vínculos de amistad; en sentimientos amorosos que acababan por dar origen y albergue a la miscegenación y por crear lazos de parentesco que servían de apoyo para justificar la convivencia con los mezclados, buena parte de los cuales llevaban genes indios de la propia comunidad; y en los intentos por suavizar, si no por eliminar, las barreras de discriminación genética en el espacio concreto del hábitat indígena. Se nutrían también de la religión, por el vínculo de dependencia y sometimiento que se creara desde el momento mismo de la conquista entre el cura, representante de la nueva doctrina y en cierto modo también del conquistador, y las comunidades india y mestiza; y necesariamente, de lo concerniente al ámbito de la justicia y la civilidad, con los actores externos más inmediatos, los corregidores.

Es irónico que la tenencia de la tierra condicionara en parte sustancial las relaciones en el ámbito de los pueblos y resguardos. No debería haber sido así, dada la seguridad de su disfrute, otorgada a los indios por la Corona y la prohibición secular de penetración en ellas de gentes extrañas a su etnia. Pero en esta, como en tantas otras circunstancias, la ley, los intereses y deseos de la Corona iban por un camino y los de autoridades locales y gentes no indias trajinaban por la vía contraria. Cuando se reconocía con toda certeza la posesión de los indios sobre sus resguardos y las autoridades vigilaban y defendían la integridad de su usufructo, los vecinos se sometían a pagarles arrendamiento por el disfrute de algunas parcelas, en cumplimiento de las obligaciones contractuales pactadas; pero cuando los resguardos no tenían suficientemente claros los linderos, cuando los indios no se defendían legalmente y las autoridades no actuaban severa y justicieramente, se multiplicaban las invasiones de hacendados y vecinos pobres, y los indios se veían compelidos a entablar litigios de larga tramitación. Los casos de esta naturaleza son numerosísimos. La declaración de un vecino solicitada con motivo de la queja de los indios del

resguardo de Paya (provincia de Tunja) por las tropelías de vecinos, y en la que hacía constar que había muchos de aquellos en el repartimiento, que habían ocupado mucha tierra y lo mejor de sus resguardos, es una síntesis de lo ocurrido en todo el territorio neogranadino, como lo es en la disparidad que caracterizaba el sistema de relaciones, la afirmación que "... el solo nombre de los vecinos domina a los indios" (AGN, Resguardos Boyacá, t.7, ff. 797 y ss.).

La Iglesia y las relaciones en los pueblos

En las situaciones de conflicto territorial de indios y vecinos intervinieron ocasionalmente los curas como mediadores, por solicitud de los primeros y sus actuaciones se definían en favor o en contra de ellos, bien que predominara en su intermediación el espíritu de su misión evangelizadora o bien sus aspiraciones de enriquecimiento personal. Estas intervenciones respondían a la realidad de la cotidianidad de los pueblos, en donde el ámbito de sus funciones rebasaba lo meramente religioso y permeaba todos los acaeceres. Fueron realidades de la época, que no signaron solamente el mundo colonial hispanoamericano.

Dice Groethyusen refiriéndose a Francia, que "La iglesia católica sigue siendo 'realidad' en el siglo XVIII, continúa determinando en la más amplia medida la manera de pensar y de sentir de toda una capa de la población; es realidad social" (1982: 16). Esa realidad estaba presente en la América colonial de ese siglo, la Iglesia incorporaba tanto a españoles como a criollos, indios, negros esclavos y mezclados; la fe católica era patrimonio común de identificación universal religiosa, quizás más por la liturgia y por los símbolos materiales, que por el dogma o la creencia mismos y servía de catalítico para la comunión espiritual en fechas y lugares predeterminados, cuando la gente se congregaba para cumplir con el calendario eclesiástico o sacralizar los ritos de paso de los fieles. Las capillas fueron el símbolo por excelencia de la fe religiosa, porque eran la morada terrena de la divinidad y el lugar sagrado donde oficiaban los sacerdotes, representantes de la Iglesia, intermediarios espirituales entre Dios y el hombre y mediadores oficiosos entre la comunidad y las autoridades civiles.

Los indios disponían de esos símbolos en sus pueblos, les pertenecían legalmente las capillas doctrineras, edificadas con su esfuerzo, lo mismo que imágenes, vasos sagrados, ornamentos, todos los cuales eran fruto de su trabajo y su economía; pero esa posesión no impedía las tentaciones de curas, corregidores y vecinos para despojar de éstos elementos a los indios, que conducían necesariamente a los enfrentamientos judiciales. Las motivaciones fueron variadas y dibujan un panorama a veces vergonzoso de codicia. Uno de los múltiples ejemplos está en la acusación que hicieron los *quinchías*, de que "...el corregidor sacó de la iglesia de nuestro pueblo la custodia, un cáliz y patena con tres coronas de plata para invertirlos en mascarones de frenos y chapas de jaquimones..." ¿Por qué no transferir -se diría a sí mismo el corregidor- esas expresiones externas de fe y de reverencia a la divinidad, al prestigio

social de la posesión de unos signos altamente valorados en el mundillo criollo? ¿Por qué no pujar por el ascenso en la escala jerárquica de una sociedad de castas?.

Situaciones de todo tipo provocadas por la propiedad de los tesoros religiosos de los pueblos indios, fueron concomitantes con los procesos de erección de parroquias en sustitución de aquéllos. Los aspirantes a formar parroquia debían garantizar la erección o la presencia de una iglesia debidamente construida y dotada con imágenes, vasos y ornamentos; pero debido a su pobreza, declaraban que habían contribuido a la edificación de la del pueblo extinto y/o a su dotación de ornamentos y vasos sagrados. Lo corriente era que se demostrara la falsedad de estas afirmaciones y la propiedad total de los indios, sin embargo de lo cual, las iglesias de cierta calidad de construcción, así como altares y demás ornamentos difíciles de trasladar, quedaban como propiedad de la nueva.

En los pueblos indios la presencia del cura era permanente, y ésta era garantizada indirectamente con los tributos que resarcían, así fuera parcialmente las expensas del estado en la congrua del religioso. Su permanencia vigilante hacía que la religión tuviera una presencia institucional sólida, poderosa y reverenciada que envolvía a la comunidad, le determinaba su acción y su ritmo, y circundaba y controlaba la vida civil y espiritual del individuo, desde el momento inicial de su concepción, hasta la muerte; le imponía su moral, que casi se confundía con la ética del estado y vigilaba su cumplimiento individual y colectivo. "La piedad religiosa simbolizaba la sumisión política" y dadas las características de la función del clero, "no es sorprendente que la jerarquía civil-religiosa llegara a ser la institución más sobresaliente de muchas comunidades indias" (Hawkins, 1984: 65). En el esquema de gobierno interno, los indios útiles reservados, que quedaban exentos del pago de tributo a cambio de la prestación de sus servicios a la comunidad (fiscales, cantores, sacristanes), quedaban bajo la dependencia directa del cura; los caciques, gobernadores, capitanes, alcaldes y tenientes, apoyaban al estado, eran las "justicias" de los pueblos.

Recordemos que porciones numerosas de población rural no india carecían de capillas y de servicios religiosos, moraban dispersos en los campos, distantes hasta varios días de camino de los asentamientos urbanos de villas y parroquias; vivían largas épocas alejados de la sociedad y de la iglesia y hasta morían sin el auxilio espiritual de la religión, al decir de curas y cronistas. Los que habitaban cerca de los pueblos satisfacían en ellos sus aspiraciones y demandas religiosas, compartiendo cicateramente gastos y contribuciones con los indios, convirtiéndolos en lugares de convivencia los domingos y días de celebración religiosa, cuando se transformaban en centros de convergencia poblacional, donde además de celebrarse ceremonias y rituales religiosos, se transaban negociaciones laborales y territoriales, se trocaban productos, se honraban parentescos y amistades, se propiciaban relaciones afectivas, se pactaban uniones conyugales intercastales, se practicaba el amor al amparo de la oscuridad y uniones lícitas e ilícitas, satisfacían la líbido y nutrían la miscegenación.

Lo pagano y lo sagrado se confundían como pretexto para la convivencia espiritual y social que se tejía en una red sencilla de relaciones primarias.

Las capillas de los pueblos de indios sirvieron de punto de partida para relaciones con sus vecinos blancos o mezclados, bien fuera por su cercanía para cumplir con las obligaciones religiosas, o bien para no someterse los fieles al control de los curas de parroquias vecinas, por algún motivo; relaciones que podían ser conflictivas o armoniosas y de cooperación, o simplemente de tolerancia. Martínez Garnica (1993: 98) dice que "22 estancieros vecinos a Moncora solicitaron al arzobispo que la capilla [del pueblo de indios] tuviera la calidad de parroquia para que ellos no tuviesen que ir hasta Vélez a recibir los sacramentos; se le dio facultad al doctrinero de dicho pueblo para administrar los feligreses blancos y mestizos de su jurisdicción en calidad de agregados".

El caso de Curití, es especial, por cuanto se trata de una convivencia muy estrecha de indios, blancos y mestizos en un sitio desde época muy temprana. En 1784 los indios argumentaron que:

> *desde la creación de dicho pueblo siempre ha habido en el mezcla, libre y franco comercio con los españoles, viviendo y morando ellos en el dicho resguardo... cuya inveterada mezcla ha sido, es y será siempre del mayor beneficio para todos los naturales... se reconoce que no solo hemos morado con los blancos sino que la mayor parte del pueblo está casado con los de aquella clase* (Martínez, 1993: 98).

Aunque los indios de Curití "habían recibido la orden de reducirse al pueblo de Moncora en 1617, habían seguido en posesión de la estancia que les había sido donada [por el capitán Alonso Sarmiento], de tal modo que habían podido mantener doctrinero propio". Ello fue posible por la agregación de un buen número de familias blancas y mestizas a la doctrina, calculadas en 1778 en "más de 200 padres de familia". Todavía en marzo de 1777, pedían agregación a la iglesia doctrinera algunos feligreses que poseían tierras cercanas al resguardo y que no querían ser guiados espiritualmente por los párrocos de San Gil y Barichara. Con gran claridad jurídica argumentaron que:

> *...no obstante de que por reales disposiciones se prohibe la agregación y mixturación de los españoles entre los indios naturales y en sus resguardos, precediendo de que en este Reino y Arzobispado esto está permitido libremente por el procomunal beneficio que en algunos pueblos reciben los tales españoles, especialmente en lo que toca a lo espiritual, sin que por esto se invierta el orden político y buen gobierno, pues a unos y a otros les queda siempre la correcta administración de justicia con separación de clases, de arreglo a la práctica inconcursa que impide y pone remedio a la dicha mezcla.*

Los indios del pueblo de Cúcuta, por su parte, le dijeron a Moreno y Escandón en 1777-1778:

...que toleraban dentro del resguardo la presencia de 9 vecinos blancos con sus familias, huertas y sembrados, pues no les causaban perjuicio alguno. En cambio los ganados de los estancieros vecinos sí les hacían daños en los cultivos (Martínez Garnica, 1993: 73).

Estos son ejemplos de una comunicación indios-vecinos de armonía y cooperación; pero como lo dijimos, las interrelaciones podían también dar lugar a fricciones y resentimientos étnicos o castales, como lo enseña la descripción del cura de Cereté, en la cual dice que la población de vecinos no podía ir a los oficios religiosos y si lo hacían, tenía que "alojarse en casa de los indios a sufrir insultos de ellos" y que de convivir surgían situaciones desagradables "pues los indios llevan la preferencia en el gobierno del pueblo"; es decir, se situaban en posición de privilegio frente a blancos pobres y mestizos, lo que de todos modos subvertía el orden de las relaciones transitoriamente.

La bipolaridad entre indios y vecinos, que situaba al cura en la posición de intermediario, demandaba de él criterios de justicia y dotes de equidad para preservar el equilibrio de las relaciones; su neutralidad podía garantizar hasta cierto límite la coexistencia pacífica, pero se interponían en ocasiones sus propios intereses, bien del lado de los indios, ya del de los vecinos, según las circunstancias. Estos, como desarraigados que eran, poco o nada tenían que perder en el juego de esa bipolaridad indios vecinos, de intereses contrapuestos y sí mucho qué ganar; los indios, en cambio, podían perderlo todo: su pueblo y su resguardo. En la erección de parroquias en substitución de las capillas doctrineras, la premisa necesaria era la extinción del asentamiento indio, con el consecuente traslado de la población como agregada a otro *pueblo*. La presión provenía casi siempre de los vecinos o de los visitadores reales, aunque hubo ocasiones también en las que el interés personal de los curas doctrineros los llevó a intrigar en su favor ante las autoridades virreinales, apelando hasta a las triquiñuelas; así lo percibieron los indios del pueblo de Tibaná -para aportar una referencia- que se quejaban de su cura, quien, para hacer la parroquia provocaba que "...se derroten [se huyan] todos los indios...". Había, según los demandantes (el gobernador y tres indios que estaban presos en la carcel de Tunja por orden del cura) 245 indios de macana [tributarios] (AGN, Caciques e Indios, t.29, ff. 743-756).

Los otros y los indios

La extinción de los pueblos y el remate de sus tierras no enfrentaban a los indios con *vecinos pobres* solamente, sino además con los terratenientes, siempre con la Corona como árbitro. Las relaciones entre indios y terratenientes se habían cimentado desde mucho tiempo atrás en la utilización de los primeros como mano de obra concertada para trabajos en las haciendas de los segundos, concertaje que debía ser autorizado y vigilado por los corregidores para evitar abusos en el tiempo

de utilización de trabajo de los indios, en las condiciones en que debían operar y en el pago de los salarios.

De otra parte, la expropiación de las tierras más feraces de los resguardos significó, como lo apunta Díaz de Zuluaga:

> *la contratación indígena en las haciendas [del Cauca]. Poco a poco fueron quedando las comunidades aborígenes con tan reducidas parcelas para su subsistencia, que sus miembros se vieron precisados a contratarse en las propiedades de los blancos, con lo cual aseguraban no sólo el salario, la alimentación y aun la vivienda, sino también el disfrute de una parcela que cultivarían en su propio beneficio* (1984: 15).

Según la autora citada, el excedente que podían lograr en las tierras del resguardo o en las parcelas de la hacienda, lo vendían en pueblos circunvecinos y agrega que:

> *... quizás la cuota más importante de la adscripción indígena al mercado del trabajo lo constituía el pago de tributos, [por la costumbre de los hacendados de] "hacerse cargo de los tributos de sus peones indios" [posiblemente] para asegurar la fuerza laboral indígena* (Díaz de Zuluaga, 1984: 16-17).

Ahora, cuando el crecimiento de un campesinado sin tierra servía de fuente laboral barata a los terratenientes, el juego de intereses se desviaba hacia la posesión de las tierras de los indios, una meta largamente perseguida pero obstaculizada por el régimen de los resguardos. Los hacendados absentistas, por lo común colindantes con los resguardos, pugnaban porque esas tierras pasaran a ser de su propiedad, en tanto que las autoridades casi siempre y los vecinos pobres siempre, buscaban su repartición en un número mayor o menor de ellos, estimulando así la mediana propiedad y aún la pequeña, cortando de raíz el mal -que ya preocupaba-, de crecimiento de una población desarraigada que tenía que buscar caminos de solución que no descansaban sólo en la posibilidad de laborar como jornaleros en las haciendas.

De la decisión de la Corona dependía, pues, el tamaño de la propiedad rural que tendría influencia decisiva en la evolución de las sociedades y las culturas regionales y en el desarrollo de las parroquias. Estas, o mejor, los poblados edificados alrededor de la iglesia parroquial, como se ha visto, no eran morada permanente sino de pocas familias. La fuente económica era la agricultura, la explotación de la tierra, que demandaba la presencia de esa población, bien fuera de los propietarios o bien de los jornaleros o de los arrendatarios, en tanto que el poblado servía como punto de convergencia para llenar necesidades, no susceptibles de ser cubiertas en la parcela de trabajo, y en él vivían permanentemente autoridades civiles, curas, comerciantes y algunas familias más. Si las tierras adyacentes -las de los resguardos extinguidos- estaban subdivididas en propiedades medianas o pequeñas, el desarrollo de la parroquia tenía perspectivas de desarrollo y crecimiento asegurados; por el contrario,

En vecindades del pueblo indio, no siempre muy cercanas, residía el corregidor, representante de instancias políticas y gubernamentales superiores, con responsabilidades locales de recolector del tributo indio y de juez, con frecuencia superiores a las cualidades y alcances del funcionario, quien idealmente debía servir de protector de los intereses de los indios. En parte por su incapacidad, pero principalmente por las circunstancias sociopolíticas del momento, los efectos buscados por la autoridad colonial en la función de los corregidores con respecto a los indios, se desviaron de la línea legal. En efecto -dice Marta Herrera (1992: 97)- "los intereses que guiaban al estamento [el hispánico] que venía a llenar los rangos jerárquicos superiores, se centraron en la expoliación de las comunidades..." y la superposición "...dio lugar a un nuevo modelo de relaciones, que desplazó los principios de intercambio prehispánico [entre caciques y subordinados] y fortaleció los mecanismos coercitivos basados en la violencia física, para apropiarse de los excedentes comunitarios". Trae ella a cuento el caso de un teniente de corregidor acusado de mal trato a indios de su comunidad a principios del siglo XIX, quien reconoció "...haber castigado a los indios con rejo y bofetones ...por cumplir con su obligación y reducirlos a las suyas de pagar *demoras*, asistir a la doctrina, a Misa... no pasando de seis a dose azotes a cada uno".

En la ejecución tortisera de autoridad los corregidores obedecían a una motivación soterrada, que apuntaba al alejamiento de los indios de sus tierras, para que los vecinos -posiblemente él incluido- accedieran a ellas con mayor facilidad. Los indios de Tasco que habían sido agregados al pueblo de Socha, solicitaban hacia 1780 que los retornaran a su antiguo pueblo, en vista de que donde ahora moraban andaban mendicantes, perseguidos por el corregidor de Socha, molestados y con prisiones; solicitud que no fue atendida por la autoridad virreinal (AGN, Resguardos Boyacá, t.6, ff. 822-841). Marta Herrera en su artículo concerniente al "carácter mediador del corregidor en los procesos de expropiación de los medios de producción indígena en el control de su fuerza de trabajo y en la recolección del tributo", concluye que los intereses personales de los corregidores de naturales "unidos a los de otros sectores locales y a los desajustes que se presentaban entre los dictámenes de la ley y las necesidades que surgían de los cambios que tenían lugar al interior de sus partidos, dieron cuerpo a un nuevo tipo de normatividad no escrita, generalmente opuesta a la emanada de la Corona o de la Audiencia" (Herrera, 1992: 7-25).

Las relaciones indios-corregidores no se veían alteradas sólo por los abusos del funcionario público contra ellos; la interferencia de los curas disminuía o precluía su autoridad, pues la bipolaridad iglesia estado que podían ostentar los religiosos, en particular los curas de indios por las condiciones especiales de los pueblos, intimidaba o refrenaba a los corregidores en el cumplimiento de sus obligaciones que, además, no se sentían con autoridad suficiente. Al finalizar el siglo, en 1797, los indios del pueblo de Boyacá presentaron un memorial al virrey, exponiendo su queja por la usurpación de sus tierras por unos vecinos de apellido Torres. El fiscal le sugirió al virrey impartir orden al corregidor del partido para que pusiera a los indios en posesión de sus tierras por los linderos, que constaban en sus títulos. En

el informe que dirigió el corregidor al virrey, en cumplimiento de su misión, le decía en uno de sus apartes:

> *He dicho que el cura de Boyacá se cargaría... a favor de los... Torres y en contra de los ... indios, pues a seis de ellos, según me hallo informado, los persigue de modo que ha mucho tiempo los tiene prófugos de su pueblo por la orden que tiene dada al alcalde pedáneo y a otros tenientes, q. los aprehendan para castigarlos y remitirlos a Tunja. Yo entendía, Excmo. Sr., que un sujeto a quien nombró V. E. por corregidor de un partido era el Juez imm. de él y de los naturales de los pueblos, pero experimento lo contrario, pues los curas a su arbitrio ponen y quitan gobernadores y demás jefes de los indios, sin que el corregidor sepa si son aptos para la recaudación de los tributos que están a su cargo; se les siguen causas, los despachan a Tunja y los castigan hasta con destierro con grave perjuicio del pago de sus tributos y de todo esto se halla muchas veces ignorante el Corregidor del Partido...* (AGN, Resguardos Boyacá, t.8, ff. 964).[3]

También las relaciones de parentesco, según sugerían los indios del Hobo (provincia de Neiva) fueron factores que se debieron aprovechar en contra de sus intereses, porque solicitaban, entre otras cosas "... que se nombre corregidor que el presente con sus poca salud y muchos años y por ser vezino de la Ciudad de Neyba, y pariente con todos no nos defiende y dice que eso no importa, que para eso hay cacique y si no es mas que para enviar a pedir el tributo..."; pedía entonces que el corregidor de San Francisco de Iquira lo fuera también el Hobo por ser "persona fidedigna y celosa del servicio de su Magd. y persona que no tiene parientes en la jurisdicción, *que es muy importante que tenga*" (AGN, Colonia, Resguardos, ff. 53-194).[4]

La posible armonía de un pueblo de indios recluido en sí mismo y atento a sus propias demandas económicas, sociales y culturales, con limitada autonomía para resolver los conflictos locales y mantener un orden y una tranquilidad relativos, la rompía la irrupción de los blancos y las castas; como lo reconocían por igual indios y vecinos y las autoridades. Lo cual se comprueba citando a Dn. Eusebio de Olmos Jaramillo, alcalde de la Santa Hermandad de la ciudad de Anserma, quien decía que:

> *... la causa de haber tantos pleitos y discusiones en este territorio es el reboltijo en las feligresías con Indios, Españoles, Mestizos y Mulatos* (AGN, Resguardos, Grupo Antioquia, Cauca, Tolima, t.1, f.107).

La realidad más presente fue la pugnacidad entre mestizos e indios, por las tierras y por otras razones, lo que preocupaba a la Corona y a las autoridades virreinales, que frecuentemente debían afrontar pleitos, muchos de los cuales se ventilaban judicialmente,

3 Énfasis nuestro.

4 Énfasis nuestro.

mientras otros terminaban por alterar el orden establecido, sin mediación de la ley. Ots Capdequi relata que:

> *En 18 de julio de 1731 se autorizó al Presidente de la Audiencia de Santa Fe para que, de acuerdo con el Provincial de la Compañía de Jesús, intentara una misión sobre los indios andaquíes, próximos a la villa de Timaná... Se ordenó con este motivo, que se expulsase de aquellos parajes a los mestizos, verdaderos causantes de las revueltas de los indios* (1959: 516)[5].

Dice también el autor citado que:

> *"Al Virrey Eslava se le dieron las gracias en 9 de noviembre de 1749, por haber establecido en la provincia de Cartagena varios corregimientos de indios, agregando algunas reducciones pequeñas a otras y separando de los indios a los zambos, mulatos y demás gente perniciosa. En la misma fecha se exhortó al nuevo Virrey para que prosiguiera esta política* (1959: 516).

La situación nunca fue resuelta. Las visitas de los oidores son la prueba más fehaciente de la tenacidad con que blancos pobres, negros libres y diversas castas merodearan alrededor de los pueblos de los indios o los invadieran, adueñándose de sus casas, posiblemente con la anuencia de éstos, o valiéndose del pago de arrendamiento o el cobro por servicios prestados o bienes vendidos, entre ellos la chicha o el aguardiente, a los cuales eran adictos los indios. El visitador don Joaquín Arósteguí[6] escribió en 1758 estos párrafos, sobre el pueblo de Chocontá:

> *Este pueblo es uno de los más desarreglados de los que visite dentro del asiento del pueblo no mas halle 46 familias de mestizos, blancos y mulattos, entretenidos solamente en fabricar chichas de malissimos condimentos, por lo que continuamente estan embriagados los yndios, ocassionandoles considerables daños, así espirituales, como temporales: y para oviarlos mandé por providencia general de visita que saliesen semejanttes gentes del pueblo para que ocupasen los yndios las casas, que les tenían embarazadas* (en Tovar et al., 1994: 247-248).

Las transacciones de intercambio de productos entre indios con blancos y castas se montaron desde un principio sobre dos criterios diferentes de "riqueza": el de los indios, que respondía a la satisfacción que un bien les producía, independientemente de su valor intrínseco, y el de los blancos que se fundamentaba en

5 Véase también, AGN, Reales Cs. y Os. t.IX, f.163.

6 "Ynforme que haze el señor oidor don Juachin de Arostegui y Escotto de la vicita que practicó en los siete corregimientos de la provincia de esta ciudad de Santa Fe", en: Tovar *et al.*, 1994: 247-248.

el lucro, en el beneficio económico obtenido en la transacción. Francisco Coreal (en Giraldo Jaramillo, 1954: 61) escribía:

> *Nuestras gentes trafican con ellos [los indios de las montañas al oriente, en la provincia de Popayán] y por medio de indios convertidos; pero estos trueques no se hacen nunca según el valor real de las cosas, porque estos pueblos estiman lo que se les ofrece en proporción de la necesidad que tienen de ello o del placer que encuentran en poseerlo.*

Pero esa mentalidad fue cambiando progresivamente por el aprendizaje doloroso de los indios en sus contactos con las otras etnias y castas. La defensa de imágenes y ornamentos de sus capillas, cuando sus pueblos eran demolidos, implicaba dos valoraciones: la simbólica ritual y la económica, referida al costo que su adquisición había implicado. También tenían ya larga experiencia del valor económico de los bienes, con el manejo, así fuera mediado por la iglesia, de las capellanías. Y lo fue también la explotación de las minas, en particular las de sal en Zipaquirá, que tocamos en otro aparte. Serían muchas las referencias que podrían hacerse al respecto, que involucran a los indios en negocios de compraventa de tierras, de ganados y de otros bienes, con lo cual se colocaban, en cierto modo, en pié de igualdad con sus vecinos. No sobra una muestra: en la testamentaria de Heraclio Nino, de Molagavita se anota la deuda del testador a un indio tributario de Tequia, por 10 reales, de arrendamiento de tierras en el resguardo; también la deuda de otro indio, Agustín, de Tequia, por 7 reales (no dice por qué concepto); la negociación de un macho (un mulo) con un indio del Salao del Español, por 20 pesos; una vaca que "Juan Carrillo, indio del pueblo dio en pago de una herida que agrabió...".

Es significativo que el testador deudor por arrendamiento de tierras del resguardo, fuera propietario de un pedazo de tierra adquirido por herencia; y tuviera, además, el derecho herencial de tierras de una tía, en las cuales tenía "6 montones de trigo, una cuartilla de siembra de maíz y otros de alberja". Pero buena parte de los indios conservaba aún el aprecio del valor de los objetos y bienes, por la satisfacción que ellos producían, no por su valor económico.

Función principal de corregidores y alcaldes partidarios fue la recaudación del tributo de los indios en los pueblos de su jurisdicción. Las autoridades indias debían cooperar en ello; pero la situación de penuria de los indios convirtió el cobro de los tributos en el foco principal de sus conflictos con las autoridades reales[7]. Los indios

7 En los comienzos del siglo XIX, se remataba el cobro de tributos entre particulares (dos vecinos de Supía y San Lorenzo solicitaron en 1807 [AGN, Caciques e Indios, t.58. ff. 752-54] el arrendamiento del ramo de tributos de los indios sujeto a aquella real caja, por un tiempo de cinco años y se les aceptó por tres). Los alcabaleros abusaban de su cargo. En 1802 el fiscal de la Real Hacienda ordenó hacerle devolver al indio José Rivero, capitán del pueblo de Cucunuvá, por el alcabalero de Nemocón, quien desconociendo el derecho de los indios, le cobró alcabala por cinco quesos (uno de ellos) y por unos bueyes (le quitó violentamente la ruana para cobrarse con ella) y tres reales por los bueyes y lo llevó a la cárcel (AGN, Caciques e Indios, t.73, f. 1007).

de Guatavita, Guasca y Gachetá (1802-03) se quejaban de su corregidor porque les exigía pagar el tributo en su hacienda, que estaba a gran distancia de sus pueblos (dos días de camino para llegar a ella); solicitaban obligarlo a vivir en el propio pueblo. También los de Silos (1779) se quejaban de obligárseles a pagar su tributo directamente en la ciudad de Pamplona, por lo cual los más viejos se veían en peligro de perder el dinero o morir en el viaje "por la inclemencia de los páramos" o por las lluvias y el hambre. Agregaban otra queja: se los obligaba a llevar danzas de niños a Pamplona para la celebración de las fiestas del *Corpus Christi*, lo que les ocasionaba fatigas y afanes y sin retribución alguna, invirtiendo en ello cuatro a seis días. La retribución, decían, era echarlos a la cárcel porque pasaban sin comer y tomaban algún licor que "les descomponía la cabeza". El documento deja entender lo justo de las quejas, aun cuando el alcalde escribió al fiscal de la Real Hacienda, a quien iban dirigidas las quejas: "apenas hay pueblo más pernicioso que el de Silos, haviendo sucedido ya mas de una vez el haberse sublevado por estrecharlo a la satisfacción de su demora..." y defendía lo relativo a la fiesta del Corpus, con el argumento de ser "una costumbre muy antigua" (AGN, Caciques e Indios, t.50, ff. 48-58).

Fuera de los tributos, provocaban fricciones las arbitrariedades de los corregidores: los de Servitá acusaban al corregidor porque "...desde el principio nos ha compelido a que le demos y mantengamos ocho bestias ... que le sembremos siempre labranzas de cinco cargas de semillas de trigo ... para su mantenimiento, que le conduzcamos a la parroquia del Cerrito, lugar de su habitación, yerbas ... para su gasto..." (AGN, Caciques e Indios, t.33, ff. 49-80); los de Guavatá, porque el cobrador de tributos nombrado por el corregidor les exigía seis pesos más por tributo (AGN, Caciques e Indios, t.33, ff. 49-80); los de Servitá, Listara y Mogotocoro (1785) por exanción económica del corregidor (AGN, Caciques e Indios, t. 41, ff. 167-247); los de Ubaque por maltrato físico contra una mujer a la que hirió con su bastón en la cabeza e hizo amarrar colgada a la picota, por su criado, porque los demandantes no le dieron una yunta de bueyes para arar en sus tierras, dado que los animales estaban cansados (AGN, Caciques e Indios, t.30, ff. 374-380).

También tenían entrada las intervenciones sentimentales: los indios de Quiebralomo aducían varias arbitrariedades del corregidor y la influencia que para la comisión de ellas ejercía una mulata "...su parcial y cuasi doméstica, pues corrientemente se ve metida en su casa..." (AGN, Caciques e Indios, t. 14, ff.31-63).

Las demandas entabladas por los indios contra corregidores y alcaldes reales no siempre eran verdaderas; en muchos casos, de acuerdo con los dictámenes del fiscal, las actuaciones de los funcionarios gubernamentales eran correctas y respondían a violaciones de la ley por los indios. El robo de ganado, bastante extendido, (Cf. anexo *Criminales*) se contaba entre esas contravenciones a la ley, que difícilmente se reconocía los culpables. En este juego de relaciones, como en el de los indios con los curas, intereses personales o colectivos de vecinos de resguardos y de sitios, actuaban para defender o acusar al corregidor.

El mundo rural giraba en la órbita del orden social, impelido por la fuerza de su ambición de ascenso y reconocimiento, que se nutría de la inercia de los servicios religiosos de los pueblos y la promesa presentida de la tierra, provocando trastornos sociales cuando desbordando sus derechos, los mezclados deprivaban a los indios de su hábitat secular y se adueñaban de sus tierras, estratagema que utilizaron para poder *llegar a ser,* para alejarse de los indios y de lo indio, aproximarse en los ámbitos nuevos parroquiales, a los canales de igualdad y de ascenso con estamentos sociorraciales superiores y alcanzar concesiones y privilegios.

Las relaciones indios/curas

La estructura social y política prístina del pueblo sólo debería haber originado relaciones interpersonales de los indios entre sí y de dependencia con el cura y el corregidor, a quienes estaban sujetos religiosa y civilmente; la vecindad de explotaciones agropecuarios de propietarios blancos ampliaba el ámbito de relaciones al campo laboral, con los contratos de concertación de los indios para trabajar en ellas, pero se hacía sentir también en las esferas jurídicas por conflictos de linderos o de daños ocasionados por el ganado en las propiedades de unos o de otros. La presencia de vecinos pobres arrendatarios, complicó la red inicial interna con situaciones cotidianas de convivencia, conflictos de valores, etc.

Intereses, sentimientos y actuaciones de funcionarios públicos (el estado), curas doctrineros (la iglesia), terratenientes (la casta de privilegiados), libres e indios (el campesinado en formación) animaban la vida de los pueblos y creaban situaciones de acuerdo y de conflicto provocadas por actitudes de generosidad o de avaricia, de convivencia o de repudio, de comprensión o de intolerancia. Pero en la cotidianidad, el cura sobresalía como la figura dominante en el cuadro de relaciones de los pueblos (a veces competida por un vecino poderoso. Ver Capítulo IV "Sogamosos y vecinos") todas las cuales involucraban a los indios, en razón de su *status* como poseedores legítimos de la tierra de los resguardos.

En el trato cura doctrinero-indios en siglos anteriores, se percibe la dureza de una relación asimétrica de dominio y explotación, de humillación y aprovechamiento del recurso humano, sometido entre otras razones, por la falta de presencia de las autoridades superiores, en las que los indios eran víctimas, además, de encomenderos y corregidores, como fue frecuente en las provincias de Cartagena y Santa Marta, particularmente en la segunda, donde encomiendas y pueblos no fueron visitados con la regularidad y el celo con que lo fueron los de las de Tunja y Santa Fe, debido a la oposición de gobernadores y encomenderos. Excesos y arbitrariedades quedaron consignados en las Ordenanzas de Juan de Villabona y Zurriaure, sobre el gobierno de los indios de los partidos de Cartagena y María, el 20 de abril de 1611. Entre ellos estaban la costumbre de los curas de tratar y rescatar con los indios, la de pedir y recibir los días de doctrina "regalo de gallinas, pollos, huevos y otras cosas", la de ocuparlos "en monterías ... beneficiar pita [y] algodón", y negarles el "sustento de gracia los sábados y días de cuaresma" y la de

castigarlos y ponerlos en cepos y prisiones. También se deducen de las ordenanzas de don Jacinto de Vargas Campuzano, sobre el gobierno de los indios de la provincia de Cartagena, expedidas el 7 de agosto de 1675, cuando ya habían pasado 150 años de la entrada de los conquistadores españoles a ella. Se incorporaba a los indios en el pago de tributo a los 14 años de edad y no a los dieciséis, y no se los jubilaba a los cincuenta y cuatro años, como estaba establecido por las disposiciones gubernamentales, sino después de cumplidos los 60; doctrineros y encomenderos ocupaban a los indios en el trabajo de rozas y porquerizas "y otras granjerías", en su propio beneficio y les pagaban su trabajo en "géneros de mercancías" a mayores precios de los corrientes, además de que permitían la entrada a los pueblos y resguardos de tratantes en géneros y mercaderías, con "el grave perjuicio que se sigue de que dichos mercaderes se amanceban con las indias, engañándolos como a incapaces y quitándoles los frutos de sus cosechas y granjerías ...dejándolos en suma miseria..."; los curas ocupaban a los indios jubilados para "...pescar, montear y cotear, sacar mita [pita?] y guardar ganados y otros ejercicios y a las indias "en diferentes trabajos y ministerios, dejando sus casas y chozas solas y sin guardar por llevar consigo a sus hijos.."; y, en fin, otras arbitrariedades, puesto que ni siquiera se respetaba el descanso dominical de los indios[8].

Dos actitudes caracterizaron esas relaciones: las positivas o normales y las negativas o de conflicto. En razón de su normatividad, las primeras pasan casi desapercibidas en los registros documentales de la época; los indígenas acataban las obligaciones religiosas, éticas y morales que el cura les imponía; cumplían con los sacramentos y asistían a la doctrina; acrecían los fondos de capellanías y cajas de comunidad; pagaban sus tributos y concurrían a las labores del campo; se responsabilizaban de sus cargos como justicias del pueblo o auxiliares de la iglesia; soportaban reprimendas y aun castigos corporales que el cura tenía el poder y la autoridad para imponer; en fin, llevaban una vida de siervos cristianos, sumisos a su dios y a su rey.

La comunicación se hacía en el idioma que cada vez se acercaba más a la universalidad de uso en la Nueva Granada, el español. Las comunidades indias o eran bilingües o hablaban solo la lengua de los conquistadores; la suya se había perdido en muchos grupos, porque se había perdido también la costumbre bastante extendida en el siglo XVI de enseñar en lenguas nativas la religión. Varias cédulas reales (de 1770, 1772 y 1774) se habían expedido sobre el "establecimiento de Escuelas de Idioma Castellano en todos los Pueblos de los Indios... prohibiéndoles usar de su lengua nativa y señalando para ello Maestros" (Ots Capdequi, 1959: 347).

El cura focalizaba su tarea en la evangelización de su "rebaño", en su formación moral y espiritual y en la defensa de la integridad de sus bienes, sirviendo a su vez

8 Los datos extractados de las Ordenazas de Villabona y de Vargas Campuzano, se tomaron del libro de Luna G., 1993, quien tomó las Ordenanzas del Archivo General de Indias.

de intermediario oficioso entre la comunidad india, el corregidor y el protector de naturales, en los casos de conflicto que pudieran darse con esas mismas autoridades o entre los indios y los vecinos, y ejerciendo una función de trascendencia fiscal para la Corona, el registro civil de la población india, con detallamiento de estado civil, sexo, y edad, de donde salían los listados de que se valían los visitadores para ajustar los tributos y tomar determinaciones sobre la permanencia, la reducción o ampliación o la extinción de cada resguardo. Este era el discurrir normal y se cumplían los deseos y las disposiciones de la corona.

Casi nunca transcurrieron así las cosas. En ese pequeño mundo florecían intereses contrapuestos, se violaban normas y surgían contradicciones, tanto de la comunidad con su cura, como de una y otro con el mundo extra muros. Por eso las relaciones de los indios con los curas se vieron mediadas por los vecinos, quienes actuaban en defensa de sus propios intereses, los que no solo podían coincidir o chocar con los de los indios, sino también con los de los curas, no ajenos tampoco al halago de los bienes materiales. Y porque el exagerado celo de los eclesiásticos por el cumplimiento estricto de las obligaciones religiosas, cobijaba a indios y vecinos, al igual que el rigor en el mantenimiento de su *status*, sustentado en la sangre (casta superior), en el rango (autoridad) y en el rol (intermediario entre la divinidad y la corona, de un lado y el laico, fuera indio, mezclado, negro o blanco, del otro). El celo en la evangelización no fue siempre la cualidad distintiva de los curas. En su informe de comisión, Mon y Velarde escribió al respecto:

> *...durante mi misión en Antioquia no oí explicar la doctrina como manda el Concilio, ni hacer matrícula de los que deben confesar y comulgar, observando en todo [los clérigos] un abandono en el cumplimiento de la obligación* (en Robledo, 1953, t.II, doc.39,: 331-332).

No había en Antioquia entonces "establecida religión [clero regular] alguna, con excepción de los Jesuitas, que habían sido extinguidos por orden real. Con este motivo -dice el mismo Mon y Velarde- "todo recae en el clero secular..." que había escaseado en esos años por lo cual faltaba "mística para servir los curatos", de lo cual puede inferirse se hacía más dependientes a los *libres* de las iglesias de los pueblos.

No pocos conflictos entre curas e indios provocaron enfrentamientos entre aquellos y los corregidores o alcaldes de partido, bien fuera porque los funcionarios civiles consideraran excesivas o abusivas las intervenciones de los curas, o bien porque las juzgaran como extralimitaciones jurisdiccionales. Con el mismo razonamento, acciones de funcionarios civiles, que a juicio de los sacerdotes resultaba viciadas de abuso o extralimitación, enfrentaban a las dos autoridades. Ots Capequi (1959: 524-525) anota cómo en el siglo XVIII persistían "las denuncias, principalmente a cargo de eclesiásticos, de los malos tratos dados a los indios por estos funcionarios". Los malos tratos de los corregidores tenían que ver con el

cobro de tributos que corría a su cargo, y con "las vejaciones que padecen los vecinos ...con los crecidos repartimientos [contribuciones] que les hacen y excesivos precios que les imponen sin embargo del Juramento y penas establecidas para evitar el trato y el Comercio". Según este autor, a los corregidores se les confiaba el cuidado "del abastecimiento de los pueblos de su jurisdicción, suministrando a los naturales los géneros necesarios, a los precios fijados por las autoridades superiores" (en Robledo, 1953, t.II, doc.39: 356).

La situación descrita por Ots Capdequi, merece atención especial. En las quejas formuladas por los virreyes del Perú y Nueva España, que son el punto de referencia de la cita, se decía que era "forzoso en varias Provincias adelantarles [a los indios] porción de dinero para que puedan trabajar sus haciendas y apreciables frutos" y que de cesar "este beneficio que les facilitan los Corregidores y Alcaldes Mayores... los indios se arruinarían, pues siempre y en todos los casos fían por medio año , o a distintos plazos, a cobrar, no en dineros sino en los frutos que da el País, con lo que consiguen los Indios un conocido alivio, sin que comerciantes ni otra persona alguna pueda exponerse a hacer tales empréstitos, ni esperar plazos tan dilatados y de tan difícil y costosa cobranza".

Referente a esta cita hay que decir que no parece haber sido esta la situación de los indios de la Nueva Granada. No hemos hallado ninguna referencia sobre algo similar. Por el contrario, todo indica que los indios apelaban al arrendamiento de tierras para satisfacer el pago del tributo y cubrir necesidades personales y familiares. Pero es indicativa de un mercado de capitales excesivamente limitado, que no llegaba a los indios, porque no podían respaldar créditos ni con su tierra, porque no era de su propiedad, ni con sus cultivos que en la mayoría de los casos no superaban el autoconsumo o apenas dejaban un pequeño excedente para el comercio; el cual, como se ve por la cita antecedente, era de trueque. En otro aparte de este estudio anotamos cómo el atraso de los artesanos, particularmente en Antioquia, se debía en parte al pago de su trabajo en productos que ellos debían vender a menosprecio. Allí, el fenómeno lo atribuía Silvestre a la falta de moneda fraccionaria; aunque se puede presumir que otros factores, entre otros la falta de capitales, también contribuían, y el fiado era bastante común y extendido, por razones conocidas.

En las relaciones de los indios con su ambiente externo, debieron presentarse dificultades de dos tipos o modalidades económicas, puesto que aquéllos no estaban incorporados totalmente a la economía de mercado, mientras sus vecinos sí lo estaban, con el agravante de que corregidores y alcaldes solían actuar arbitrariamente en perjuicio de los intereses de los indígenas. Como en muchos otros aspectos, la jeraquización basada en la genética marcaba también campos de penetración de la cultura "mayor"; sólo una parte de ella, determinada por sus portadores se compartía con la totalidad de la sociedad; una porción significativa cualitativamente, se reservaba celosamente: la que simbolizaba la superioridad del blanco.

Una situación que pudo tener más ocurrencia de la que dejan traslucir los documentos, fue la aversión de los vecinos a los curas, por razones que no son

claras, pero que podrían provenir de celos por el poder y los privilegios de los religiosos, del control social y moral que ejercían, o de su intermediación favorable a los indios en conflictos en los que mediaran intereses contrapuestos de estos y los vecinos. Varios fueron los campos de acción de las relaciones entre indios y curas, a algunos de los cuales haremos referencia, ilustrándolos con ejemplos.

Es necesario dejar establecido que las capillas doctrineras, las capillas de los pueblos de indios sirvieron de punto de partida para relaciones entre los indios y sus vecinos blancos o mezclados, bien fuera por la cercanía para atender a sus obligaciones religiosas, o bien por no someterse al control de los curas de las parroquias vecinas, por algún motivo. Martínez Garnica (1993: 98) dice que "22 estancieros vecinos a Moncora solicitaron al arzobispo que la capilla [del pueblo de indios] tuviera la calidad de parroquia para que ellos no tuviesen que ir hasta Vélez a recibir los sacramentos; se le dio facultad al doctrinero de dicho pueblo para administrar los feligreses blancos y mestizos de su jurisdicción en calidad de agregados.

En el campo económico

El ejercicio del ministerio sacerdotal, desviado a la obtención de ventajas económicas que podían culminar en el enriquecimiento de los curas, desembocó en situaciones de conflicto. La injerencia de los clérigos en asuntos ajenos a su ministerio era notoria en todas partes. Los funcionarios del régimen borbónico criticaron severamente su intromisión y prepotencia y dejaron escritas sus constancias en fallos civiles o en informes de administración, como vicio generalizado. Restrepo Tirado, por ejemplo, escribe:

> *Es imposible en esta parte de la historia de Santa Marta separar el gobierno civil del eclesiástico, pues ambos iban unidos y los asuntos mas importantes se ventilaban entre las dos autoridades teniendo muchas veces predominio el obispo sobre el gobernador* (1953: 206).

Aunque la situación no era la misma, resulta revelador el texto del capítulo de Francisco Silvestre (sobre "Patronato y Ramo Eclesiástico") porque es en esencia una denuncia de la intromisión indebida del clero en asuntos públicos. Inicia el capítulo así:

> *Puedo asegurar como verdad constante, que... la autoridad ecca., tenía sojuzgada la Real en ella [la provincia de Antioquia] y se hallaban introducidos no pocos abusos... se reputaban por mas sabios" y los jueces reales por legos; eran más poderosos económicamente que los jueces; eran parientes entre sí "y con relaciones", se valían del respeto de la gente al sacerdocio, que les daba "una cierta superioridad que al propio tiempo que intimida... a los unos, eleva a los otros" y eran "los que de ordinario dirigían a las partes, o a los jueces legos" y "los Acreedores de casi todos los más de éstos por sus capellanías, Fundaciones pías, y otros censos Eccos* (Silvestre, 1988).

mas que a la mujer y le acometió con el poniéndoselo en los pies hasta hacerle sangre y concurrió la gente en su defensa y como no pudo pasar adelante se fue solicitando candela para pegarle a la casa y don Julián de Guevara como lo vide venir tan determinado a prender la candela se le botó de rodillas pidiéndole por Jesucristo no hiciera eso no bastó recomendaciones sino que tuvo que hacerse a fuerzas. Habiéndosela quitado... corrió a casa de Dn. E. maldonado y no halló gente, trató de romper los candados a esto llegaron los chinos y le franquiaron las puertas y trató de romper las botijas por sobre defenderlas la mujer le tiró un sablaso que si no se mete un vecino y le ataja el golpe la hubiera muerto... pasó a la casa de un vecino y porque no lo halló cargó con otro a planazos por que no le abría las puertas no siendo el dueño de la casa y asi siguió por todo el pueblo armando escándolo y reventando botijas... (AGN, t.63, ff. 200-205).

Igualmente provocaba fricciones el aprovechamiento de los bienes de los indios. Los de Gachantivá en 1801, decían que el cura "...aspiraba a quitarles los bienes de fortuna cobrándoles injustamente; se hacía heredar de los indios muertos [y] teniendo el pueblo superabundantes tierras..." los había privado de que arrendaran algunos pedazos a los vecinos "blancos", siendo que estaban vacíos, sin cultivo alguno (AGN, t.70, ff. 748-753). Los de Jambaló (1801) afirmaban que su cura, en alianza con un blanco y el gobernador indio, los habían despojado de sus tierras, por cuyo motivo habían desertado muchas familias. En otra denuncia se expone que el corregidor de Gámeza (en 1777) posesionó al cura de Tasco de unos terrenos pertenecientes al resguardo. La Audiencia ordenó amparar a los indios en sus derechos (AGN, t.32, ff. 978). En Ibagué hubo una queja en 1805 de los perjuicios que recibían los indios, según lo representado por el corregidor de Mariquita, por un trapiche que había montado y trabajaba el hermano del cura en un pedazo de tierra que éste les había tomado.

En otro campo, los indios de Onzaga reclamaban el derecho que les asistía por herencia de su antepasada la cacica doña Sebastiana Pérez, a quien por merced real se le dieron derechos:

...sobre unas tierras lindantes con el rio grande llamado de Sogamoso y Chicamocha y también del paso y cabuya que por allí se trafica de la ciudad de Pamplona para la de Tunja... y también del honorario que a cada uno de los pasageros toca...

La cacica se había comprometido a construir un puente para reemplazar la cabuya, compromiso que no cumplió. Los indios reclamaban el derecho porque el cura había construido un puente -en cuya ejecución se negaron a colaborar- y una casa para administrarlo, con lo cual se acabó la renta que percibían los indios por el paso en cabuya. Alegaban que no habían construido el puente debido a que el corregidor de Tunja, don José Ma. Campuzano, los trasladó al pueblo de Guane y ahora ya restituidos al de Onzaga, se comprometían a construir puente de cal y canto, dado que el construido por el cura lo había arrastrado el río (por culpa

de los indios, quienes habían debilitado sistemáticamente los estribos, según decía el apoderado del cura). La justicia se inclinó del lado de los indios.

Para un caso de depredación de sementeras y otros abusos, Cácota sirve de ejemplo. Los indios de allí se quejaban en 1765 de un cura que tenía una hacienda cercana y cuyos ganados destrozaban sembrados de trigo, maíz y alverja; y decían que los perseguía y quería castigar y que en sus tierras andaba a caballo (otro símbolo de rango y poder) "... llebando escopeta sable y otras armas..." y otras veces iba a buscarlos dentro del pueblo "...y cuando salía con sus esclavos, los lleva[ba] armados con sus rejones..." y que solo su sumisión los había librado de "alguna avería". El virrey dio traslado de la queja al Arzobispo, quien respondió "...que en otra causa tiene ya dada providencia para que salga el pe. Dn. Bartolomé Sanchez Molleda..." causante del problema. Le dieron quince días para retirarse de sus tierras (AGN, Resguardos Cundinamarca, t.3, ff. 002-015).

Los indios padecían también el cambio malicioso de linderos. El maestro don Juan Josef Agudelo, quien había sido cura del resguardo de Tenjo, solicitó el 4 de febrero de 1768 que se le midieran y lo posesionaran de unas tierras de su pertenencia, que colindaban con el resguardo. El cura actual, don Josef Ignacio de Guzmán y Solanilla se oponía a las pretensiones del maestro Agudelo, quien de alguna manera había alterado los linderos del resguardo. A los indios se les restituyó en la posesión del pedazo del cual se había apoderado el padre Agudelo.

La ocupación violenta o de todos modos ilegal, de que hicieron uso frecuente los vecinos, originó situaciones de alianza o de fricción entre los indios y los curas, según éstos asumieran la defensa de los intereses de los americanos, o se aliaran con los vecinos en beneficio de los últimos. Las demandas por este concepto son numerosas.

Las relaciones de dependencia civil o religiosa se prestaron frecuentemente para crear situaciones de enfrentamiento. La autoridad delegada en el cura y una tradición, ya fenecida legalmente, de servidumbre obligatoria de los indios para atender necesidades de los curas, originaba arbitrariedades de los eclesiásticos. Los indios, sabedores de sus derechos, se oponían a las pretensiones ilegales de los curas y recurrían a las autoridades virreinales en demanda de justicia. Los casos que se transcriben en los párrafos subsiguientes dan una idea general de los conflictos que el abuso de autoridad originaba.

La prestación gratuita de servicios al cura alteraba la cotidianidad de las comunidades. Los indios de Guataquí acusaban al cura de querer obligarlos a que le sirvieran de balde pacitudes para las cuales se aliaba con el corregidor y con un vecino blanco. Y los también citados de Gachantivá, repetían la misma queja contra su cura. Los ejemplos abundan.

Los castigos corporales continuaban. Curas y corregidores podían aplicar azotes a los indios, por faltas contra la moral social y por incumplimiento de las obligaciones religiosas (asistencia a la doctrina y a las ceremonias dominicales o

en los días de fiesta de guarda, cumplimiento del precepto pascual, etc). Pero uno y otro se excedían en sus atribuciones, infligiéndolo por faltas leves y exagerando sus efectos dolorosos. Las quejas de los indios a este respecto abundan. Así lo hicieron los indios de Guataquí en 1806, por ejemplo (AGN, Caciques e Indios, t.56, ff. 355-359), y se encuentra la queja de un indio de Panche por castigo corporal que le impuso su cura,(1801) sin merecerlo (AGN, Caciques e Indios, t.57, ff. 456-458). Igualmente, los indios de Natagaima (1751-52) culpaban al cura de azotarlos tan rudamente que dos de ellos habían muerto después de que los castigara públicamente. El cura, en descargo, y testigos llamados a declarar sobre el caso, aseguraron, el primero, que el castigo que había dado al indio Timbirá -uno de los muertos- no había pasado de seis azotes y que los otros doce se los dio el alcalde indio "...por ser indio rebelde que no ocurría a misa ni a confesarse..." y vivía más tiempo en Villavieja lavando oro y allí había enfermado. Los segundos ratificaban que el cura no castigaba sino con cuatro a seis azotes cuando los indios no cumplían con sus obligaciones religiosas y agregaban que "...la repugnancia y ojodiza" [ojeriza] que los indios le tenían al cura nacían de quererlos sujetar a las cosas y costumbres cristianas..." (AGN, Caciques e Indios t.66, ff. 66-688). Para dar unos ejemplos más, los indios de Guasca (1794-97) dirigieron un memorial al fiscal protector denunciando que el cura "...nos trata con crueles castigos... con indecorosas palabras, nos quiere comer a maldiciones..." y lo acusaban igualmente de pasar informes falsos al corregidor para que éste los aprisionara. Y pasando a casos concretos, contaban que había amenazado a un indio poniéndole un cuchillo en el pecho y diciéndole "...que te mato...". El cura alegaba en su favor que por haberle respondido el indio con soberbia y desobedecerlo:

> *... pidió el látigo para castigarlo y se le atumultaron los indios [por lo cual consideró conveniente aplicar un "moderado castigo a los indios e indias culpables dándoles a diez y seis a veinte azotes, manteniéndolos unos cortos días en prisión".*

Las pesquisas que efectuó un comisionado especial del virrey confirmaron la veracidad de las acusaciones de los indios (AGN, Caciques e Indios, t.73). De otra parte, en respuesta a una carta del cura de Cúcuta al oidor, quejándose del abandono del pueblo (1798) y la imposibilidad en que estaba de adoctrinar a los indios, los vecinos que declararon sobre ello concurrieron con el cura en cuanto a la conducta de los indios, pero atribuían el abandono del pueblo a los atropellos de que eran víctima estos por parte de aquél (AGN, Caciques e Indios, t.45).

Igualmente, el corregidor de Cajicá escribía al virrey informándole de los malos tratos que el cura daba a los indios, lo que los obligaba a huirse de sus tierras. Las acusaciones se concretaban en castigos y maltratos. Las indias declaraban que por no asistir a misa o a la doctrina, el cura les alzaba las naguas en público y las azotaba

en las nalgas; las perseguía a caballo corriéndolas, dándoles golpes y llevándolas a la cárcel por tres días, manteniéndolas solo con agua y sin comer (AGN, Caciques e Indios, t.72, ff. 533-580). Acusación parecida hacía el corregidor de Cajicá al cura, por maltratar a los indios: "...usando facultades que no tiene y le están negadas por reales disposiciones..." y también por excesos de jurisdicción en funciones que no le competían, como "...salir a rondar por la noche, prender o conducir a la cárcel a algunos ...ponerles grillos en ella...".

Llamados testigos a declaración sobre la verdad de las acusaciones del corregidor, le culparon de dar puntapiés a los indios y aseguraron que:

...a muchas otras indias ha dado y ha mandado a dar rejo, alzándoles el mismo cura las naguas para que publicamente en las nalgas las azoten.

Las acusaciones debieron ser verídicas, porque las autoridades de Santa Fe ordenaron sacar copia del sumario para enviarlo al Arzobispado (AGN, Caciques e Indios, t.72, ff. 533-580).

El episodio de Monguí muestra una de las múltiples reacciones de los indios como respuesta emotiva a los castigos y maltratos personales de los curas que se repite en varios casos. El cura de este pueblo, según rezan los documentos, amonestó "amorosamente" al indio Antonio Jiménez para que cumpliera con los deberes de confesión y comunión, el indio se negó y el cura decidió castigarlo en público y en cumplimiento de la orden, en la puerta de la iglesia se le dieron unos azotes, que no llegaron a doce. Mas cuando el cura se dirigía a su celda en el convento, topó con el indio, quien:

... capitaneando y guiando a casi todos los indios del pueblo... y con voces imperiosas...le dijeron que saliese del convento...y de el pueblo luego... de rodillas el cura les pedía con humildad, le dejaran que quería desaiunarse; y atropellando su respeto el dicho indio y los demás motinados le hicieron que entregase las llaves de las despensas del convento hasta ponerle fuera del mismo pueblo...

Los curas expulsados dieron parte al corregidor de Sogamoso quien puso preso al indio Jiménez y a otros que habían participado en la revuelta; a todos se les siguió juicio y fueron condenados a prisión y al embargo de todos sus bienes. Corría el año de 1793 (AGN, Caciques e Indios, t,54, ff. 819-890).

El destierro por períodos más o menos largos o por tiempo indefinido, constituía otra forma severa de castigo que aplicaban las autoridades civiles, en muchos casos como aditamento a la prisión. En los casos graves, el destierro perpetuo se hacía a Cartagena para trabajar en las obras públicas, y se imponía no solo a los indios, sino a "libres" culpables de alguna transgresión seria. En los pueblos de indios los

curas solían hacer también uso de este correctivo. Un indio *panche* se quejaba en 1801 de haber padecido el destierro por orden del cura, por más de un año, lapso en el cual todo lo suyo (una estancia avaluada en 135 pesos) se había perdido. Los casos de esta naturaleza fueron muy frecuentes y los sufrían tanto los indios como las indias.

En juicio contra la india Juana, que amenazó piedra en mano al cura de Pesca el fiscal recomendó al virrey "...que dicha Juana no vuelva a su pueblo bien que para esto no podra dar fiado, como que es ilimitada de por vida la obligación en justicia..." Basada en esta recomendación la Audiencia dictaminó que:

> *...se le condena en destierro perpetuo del expresado pueblo de Pesca, con obligación de haber de residir en esta capital y apercivimiento, de que si contraviniere, será castigada con todo el rigor que merecen sus excesos...* (AGN, Caciques e Indios, t.74, ff. 100-169).

La malicia en las declaraciones de las partes involucradas obscurece la verdad de los hechos. Según el juez de Pesca, el cura, "temeroso de que lo matasen a palos y pedradas desamparó sus casas porque [la india] intentó pegarles fuego..." y le dijo a él y a otros dos padres que lo acompañaban, "que de no salir les había de dar bocado, que no durasen veinte y quatro horas...". A su vez, la india declaraba que el cura le había dicho "que era una perra india y que no le dolía ningún dedo..." proposición con la que le daba a entender dicho cura que era hechicera y "le dijo la que confiesa, que si lo fuera le hubiera dado bocado que no durara veinte y quatro horas".

Como motivación para las actitudes abiertas o encubiertas de defensa y resistencia de los indios, concurrieron la repugnancia al sometimiento servil, y el deseo de liberarse de él, la defensa de la vida afectiva y el rechazo a la autoridad real y eclesiástica. Esos tres estímulos parecen subyacer en las hechicerías provocadas por mujeres indias de Silos (es interesante ver que casi siempre la hechicería la practicaban las mujeres). Juana Canuto, india hechicera de Silos, condenada a muerte "...aceptó haber matado al cura del Pueblo, una vez que su marido fue azotado por él". El veneno, puesto en una camisa "...deshizo al cura, según la voluntad de la hechicera" (Tovar, s.f., t.II,: 84). El autor de esta cita, en nota de pie de página dice que Juana "...confesó luego que le dio veneno al cura para que muriera de 'puses', después de haberle mandado traer agua y barrer la Casa Real".

Esta Juana Canuto y otras dos hechiceras, también condenadas a muerte y ejecutadas por los indios, "...habían puesto tres entierros, dos contra la iglesia y uno en la casa real...". El del campanario "estaba compuesto por un *congolo* negro con 'polvos y un atadito de yerbas verdes trementinas' y estaban dirigidos a que 'no hubiera cura permanente'. El encanto en la casa real era para que no hubiera justicia y siempre estuvieran peleando" (Tovar, s.f., t.III: 84).

Ninguno de los ejemplos escogidos para ilustrar el estado de la comunicación en los pueblos y sus vecindarios, tiene, como éste, una expresión más explícita de rebeldía contra la presencia de autoridades civiles y eclesiásticas, rebeldía que se refugiaba sigilosamente en las interioridades de cada individuo y en la intimidad de la pequeña etnia. La magia ancestral preservada en las mujeres, se esgrimió en esta ocasión como fórmula redentora para liberar al pueblo de la indeseada imposición hispánica; si cura y corregidor desaparecían, con ellos se iría también la opresión y desaparecería el servilismo. ¿No son los símbolos la realidad misma? El asunto tenía otro ángulo: ¿Y si la magia hubiera surtido sus efectos en Silos, pensaría la autora del acto mágico que también se reflejaría en los otros pueblos, en las otras pequeñas etnias, enclaustrada cada una en el espacio reducido de sus resguardos, o que su efecto se restringía al lugar de los acontecimientos? Tal vez la conciencia colectiva de la etnia estuviera extinguida o se percibiera tan borrosamente, que fuera irreconocible y el alcance del hechizo no sobrepasaba la frontera local; que el horizonte social y cultural de los pueblos hubiera sido tan desintegrador, que empañara la visión allende sus límites.

Los casos de aprovechamiento sexual ilícito solamente aparecen en forma esporádica, de modo que se puede presumir que las relaciones de curas con indias, frecuentes en períodos anteriores, cuando las comunidades eran compelidas a suministrarles dos indias solteras para el servicio, habían casi desaparecido en la segunda mitad del siglo XVIII como efecto de la prohibición expresa de la prestación de esos servicios personales. Nos referiremos sólo a dos casos, ambos en la Costa Caribe.

Los indios de Ciénaga se querellaron de su cura ante el gobernador, porque "...era muy tirano y cobraba derecho de pernaje [derecho de pernada]". Dice el historiador Restrepo Tirado que "No otra cosa resultó de la información que mandó hacer el Gobernador" (1929: 207). Cosa, por lo demás, no extraña allí, porque el *chantre* de la Catedral de Santa Marta fue acusado por el obispo Nieto (1743) de llevar vida escandalosa "...y de ser tan poco escrupuloso... que había partido la capa magna para hacer polleras a su moza y a su hermana" (Restrepo, 1929: 2045).

En Malambo, en 1804, el cura del pueblo pedía castigar al indio Julián Orozco porque pasando "...cerca de su persona ...y corrigiéndole la irrespetuosa inurbanidad de no catarle el sombrero... siguió... insultándole...'vayase padre a un carajo'... con otras más infames" y se unió con dos de sus hermanos y le gritaban 'ven acá grandísimo pícaro, cochino pendejo y veras que paliza te damos...'. Por esta ofensa los indios fueron castigados y remitidos a la real cárcel de Cartagena. La comunidad reaccionó y en memorial a las autoridades virreinales daban su versión de lo ocurrido: un don Angel Serrano que se había residenciado en el pueblo y era amigo íntimo del cura, pasó a caballo en cabalgadura de éste por frente a la casa de los indios, casi atropellando a sus hijos niños, por lo cual lo reconvinieron y Serrano se fue a casa del cura con mil calumnias, que le hicieron creer que "habían querido matarle su caballo, y un día, concluida la misa, llamó al indio a su casa y sacando un palo lo

quiso maltratar...". Por denuncia del cura se dictó la sentencia de destierro perpetuo a Pueblo Nuevo, contra los indios y toda la familia, y el embargo de tierras y bienes. En las declaraciones de testigos se afirma unánimemente que el indio acusó al cura de ser "forzador de las chinas doncellas", o en otras palabras "... que si él había empreñado a la china Victoria, también el cura empreñaba o fornicaba porque no tenía vergüenza..." (AGN, Colonia, Caciques e Indios, t. 16, ff. 697-684).

Las restricciones de actividades colectivas, en particular las que tenían un contenido lúdico, fueron objeto del celo desmedido de los curas, quienes determinaban a su arbitrio la vida social de indios y vecinos, auspiciando o interfiriendo la realización de festividades y celebraciones que, a su juicio, no se avenían con el criterio de vida comunal y social que ellos concebían como sana y adecuada. El cura de Gachantivá suprimió los dos días de la función de toros que celebraban los indios desde hacía varios años en la fiesta de San Ildefonso (¿el patrono?). La prohibición rompía un vínculo de los vecinos con los indios, pues aquellos donaban los toros al Santo patrono (AGN, Caciques e Indios, t.70, ff. 748-753).

La tauromaquia, costumbre importada de España no contó con la aprobación de celosos sacerdotes. Zawadzky cita al padre Larrea, quien escribió sobre su visita a Barbacoas, en 1740:

> *Conseguí también con el Cabildo que todos los gastos que se hacían anualmente en las costosas fiestas de toros y comedias, se aplicasen por diez años en edificar una nueva iglesia, porque la que tenían estaba tan indecente y arruinada, que se entraban los puercos a osar las sepulturas* (en Zawadski, 1945: 16).

De acuerdo con la cita de Silvestre, transcrita en párrafos iniciales de este capítulo, suprimir este tipo de fiestas, no era atribución de los curas, sino de las autoridades civiles.

Curas y corregidores rechazaban de inmediato y severamente las demostraciones de rebeldía de los indios, que se expresaban en momentos de embriaguez. Estaban de por medio la autoridad, el carácter sacerdotal y la posición castal, que no podían claudicar sin alterar la estructura sociopolítica del virreinato. Esto explicaría la presteza, rigidez y violencia de las autoridades eclesiásticas y civiles en casos como algunos de los que hemos transcrito y como el que viene a continuación, en el cual se percibe, además de rebeldía, un cierto hálito de independentismo. Ocurrió en Curití en 1800. El cura de ese pueblo informaba que un domingo:

> *... yendo asociado del alcalde partidario al pasar por la calle en donde había juego de bolo intentamos pacificar un alboroto que en el tenían con este motivo el dueño o garitero... un indio felipe hernandez manifestó mucha altanería y atrevimiento... mandé al indio alcalde ordinario santiago vargas lo pusiese en el cepo, y tratando de castigarle con la moderación que acostumbro... se amotinaron todos los indios e indias contra mí, en cuya situación me prudencié retirándome de allí; di aviso al alcalde ordinario de la*

villa de Sn. Gil en quien reciden las facultades del corregidor de naturales quien mandó... se hiciese sumario al dicho hernández y a otro llamado domingo fortuna, quien orgulloso trató de sublevar a los otros.

En su declaración, el alcalde de San Gil agregaba que llevado a la cárcel Hernández:

... lo pusieron en el cepo, a cuyo tiempo ocurrió... el indio domingo fortuna y golpeando la puerta en ademán de quererla derribar decía en alta voz que sacaría del pueblo al cura, que a él no le habían pedido por tal, que ellos sabían muy bien donde era Sta fe...

Por su parte, el alcalde indio declaró que el cura le dijo al indio:

...indio, eres muy canónigo y muy doctor, buenas ganas tenía de topar contigo; a lo que le respondió el indio: mi amo pues ya se lo topó, que no procedió allí otra cosa, y el declarante llevó a la carcel al Hernández...

A la noche concurrieron todos los indios a la cárcel y según declaró el indio alcalde:

...el indio Domingo Fortuna quien llegó a la cárcel, y hallando la puerta cerrada la golpeó y abrió... el declarante oficiosamente lo castigó poniéndolo en el cepo de los pies, al mismo modo que lo estaba el hernández, y a quien en virtud de orden del cura que estaba presente trataron de disponerlo para castigarlo con azotes, en cuyo acto la mujer de hernandez se apersonó a defenderlo agarrándose del mismo para servir de estorbo al castigo y viendo el declarante que ella estaba encinta, le dijo a su amo el cura que podía dispensar el castigo del indio porque de ejecutarlose podía seguir aborto en la india... con cuya reflexión convino el cura en no castigar lo que antes de esto había dicho el referido hernández que tenía plata y oro para ir a Sta.fe a dar su queja y quitarlo de cura... (AGN, Caciques e Indios, t.31, ff. 224-264).

Es interesante la reacción del fiscal real, quien en concepto para uso del virrey, escribió:

Si los curas se ciñeren como es debido a los límites de su jurisdicción espiritual y dejaran que la real potestad ejerciere independientemente sus funciones, se evitarían muchos disturbios y disenciones entre las respectivas obejas, a quienes aquellos deben edificar en el ejemplo, instruir con la palabra y reprenderles los vicios con dulzura y suavidad. Este proceso hace ver que el padre cura de Curití de su sola autoridad trató de estorbar a esos indios una diversión honesta, cual era la del juego de bolo, en que se entretenían. Manifiesta que él hasta estuvo en la cárcel mientras que allí se encerraba y se ponía en el cepo al indio Felipe Hernández y da indicios de la dureza con que él trata a sus

feligreses, cuyas circunstancias son de tenerse presentes para las prevenciones que deban hacerse en justicia. Sinembargo de lo expuesto aparecen convenidos los excesos del citado hernández, de domingo fortuna y de la india ascención... Los insultos de estos llegaron hasta el extremo de alarmar a todo el pueblo y acaso habrían habido funestas consecuencias, si no se hubiese tomado el prudente arbitrio de poner en libertad a los presos... (AGN, Caciques e Indios, t.31, ff. 243-244).

La rebeldía de los indios podía triunfar a veces, pero siempre por poco tiempo, porque los efectos de sus determinaciones debían pasar por el tamiz de la autoridad virreinal o arzobispal, que no siempre favorecía sus decisiones. Los indios de Morcote viajaron hasta Santa Fe en 1788 para presentar un memorial al provisor, en solicitud de que se les devolviera su cura y se destituyera a las justicias (autoridades indias) nuevas, las cuales habían sido impuestas por el gobernador y cuatro indios aliados con él, quienes habían destituido a las autoridades legítimas y desterrado al cura, intentando reemplazarlo por un cura procedente de Caracas, que se alojaba en casa del gobernador. El cura expulsado solicitó al Vicario General relevarlo de la responsabilidad de ese curato que había ejercido por 20 años, solicitud aceptada por el provisor, quien nombró interinamente en su reemplazo a otro presbítero (AGN, Colonia, Caciques e Indios, t.40, ff. 928-932).

La interrelación de los vecinos con los curas de los pueblos discurría en razón de la fe religiosa común y de los servicios religiosos que aquellos requerían; pero la mezcla de indios y vecinos, las aspiraciones de tierra de los últimos, y una multiplicidad de situaciones de carácter personal, entre ellas las ocurrencias amorosas, situaban frecuentemente esas relaciones en terrenos de pugnas, acusaciones y enemistades. Por ejemplo, un vecino de Tenza solicitaba al virrey que el cura no obligara a su nuera a asistir a la doctrina en la misma calidad en que asistían las niñas indias, puesto que ella no era una india, sino una mestiza reputada por tal y casada con su hijo, que se reputaba por blanco en aquel pueblo, todo para "...evitar los daños, inquietudes y ruina espiritual que le puede constar [costar] la tripulación [convivencia] con los indios y chusma de doctrina" (AGN, Colonia, Caciques e Indios, t.29, ff. 675-676). Lo que preocupaba al vecino de Tenza era que su nuera, una mestiza, se mezclara con los indios en la doctrina, porque la situaba casi en su misma condición, lo cual no se compatibilizaba con la posición de blanco, tanto suya, como de su hijo.

Relaciones con autoridades y vecinos

Lo expuesto hasta aquí, tomado de numerosos expedientes, y que representa solo una muestra de las vicisitudes en las relaciones de los curas con los indios, en comunidades todas interferidas por la presencia de vecinos "españoles", sugiere que el desempeño cultural del indio, quien había sido violentado por la conquista y

constreñido por la encomienda, no alcanzó a ejercerse espontáneamente con la reducción a pueblos y el aislamiento de sus resguardos, porque dentro de ellos todos los actos estuvieron bajo la vigilancia, el control y la intromisión de autoridades y personas de la *otra* cultura. Su comunicación, cuando los pueblos fueron habitados por ellos exclusivamente, conquistó un mayor contenido intracultural, el cual, sin embargo, se veía interferido por las enseñanzas y prácticas religiosas, cuya finalidad, además de la evangelización -el objetivo ideal de la Iglesia- perseguía ajustarlos a la calidad de subyugados a que se los había reducido, secundando los curas con ello a los corregidores, representantes locales del orden político y civil[10]. Cura y corregidor sobresalían como cúspides solitarias en la estructura social plana de dominación estratificada del *pueblo*, cuyo chato perfil sólo lo alteraban levemente las autoridades indias, nombradas y removidas por el gobierno virreinal a voluntad, atento a un trato equitativo; y también el protector de indios.

La pertenencia a uno de los estratos superiores de la sociedad dominadora de las dos figuras cimeras y la naturaleza de sus roles como representantes de los poderes civil y religioso, les conferían *status* de superioridad y derechos privativos, uno de ellos el respetuoso sometimiento a sus personas, que tanto una como otra celaban y defendían desde la perspectiva configurada por sus valores sociales y culturales. El indio debía amoldarse a las demandas de sus superiores, violentándose psicológica y culturalmente, escondiendo facetas de su personalidad *india*, disfrazando su cultura con la máscara deformante de la otra, limitando con ello tanto su derecho de expresión, como el contenido y la significación de los símbolos de su lenguaje. Cura y corregidor eran los símbolos representativos de *lo otro* y lo otro era sinónimo de superioridad, de poder, mientras *lo indio* lo era de inferioridad y de sujeción, y por comprobación práctica, de desigualdad peyorativa.

El patrón cultural ancestral indio había demostrado que había elementos en su bagaje capaces de mantener viva una identidad que aglutinaba a los miembros de cada comunidad y, como lo reveló la revolución de los comuneros, una capacidad de aglutinación temporal, con el alcance mayor de lo indio, capaz de desestabilizar el régimen colonial, que no parecía sentirse muy seguro en este universo creciente de etnia india, población negroide y mezclados de todas clases, junto a criollos descontentos. Las manifestaciones subsiguientes a la revolución de los comuneros, así lo demuestran, como lo comprueba este documento:

En la ciudad de Santa Fe a veinte y seis de junio de mil setecientos ochenta y un años combocados los Señres del Real Acuerdo, y demás de que se compone la Junta General con motivo de haverse

10 Reducción y evangelización, eran aún en los decenios finales del siglo XVIII, los dos instrumentos inseparables para el sometimiento de las tribus no conquistadas. En la reducción de los indios *motilones*, adelantada por unos hermanos Garay (1795-798), éstos presentaron un detalle de los gastos que ocasionaría el comienzo de la reducción, un montante de 918 pesos de los cuales 480 (52.3%), estarían destinados a la fábrica y construcción de iglesia y casas de sus habitaciones, ornamentos y adornos de altar, etc. (AGN, Colonia, Caciques e Indios, t. 45, f. 506).

agolpado en la Plaza de esta Ciudad una crecida multitud de Indios de distintos Pueblos y noticiosos del contenido de la Septima Capitulación entre las propuestas por Don Juan Francisco Berbeo, pedían se les restituyera á los Pueblos y Resguardos de donde havian sido despojados, y temiéndose sucedería la sublevación que amenazaba su commision, unánimes y conformes fueron de sentir que inmediatamente se libraran Despachos a los respectivos corregidores para que en consecuencia de dicha Capitulación pongan en poseción de sus pueblos y tierras a los Indios del distrito de su Jurisdicción cuyas tierras y Resguardos no se hubieren vendido, ni permutado pasándose el oficio correspondiente con testimonio de esta Junta al Ilustrísimo señor Arzobispo para que su Señoría Ilustrísima por su pastoral oficio acuerde y proponga la provisión de curas en los pueblos que se verifique la restitución y no los haya, y provea sobre la devolución de Basos sagrados, Imágenes y demás Alajas que conste del inventario ser pertenecientes a los Pueblos e Iglesias donde han de ser restituydos. Con lo que se concluyó esta Junta que firmaron los señores por ante mí de que doy fee = Pey = Vasco= Martinez= Vergara = Sarratea = Rebuia = Zornosa = Grot = Ugarte. Ante mí Pedro Romero Sarachega. (AGN, Resguardos Santander, t.3, ff. 1-279).

¿En qué se fundamentaba esa identidad? Indudablemente en la percepción de lo no indio, de *lo otro*, de lo opuesto a lo suyo; pero también externa y materialmente en el disfrute soberano de su tierra, nutricia elemental de la cultura; en la memoria cultural; posiblemente en el idioma, cuando pudieron conservarlo; y en la etnia. La tierra como elemento sustentador de la identidad, como espacio tiempo, tiene en las sociedades característicamente agrarias un contenido que rebasa el simple sentido de posesión. La tecnología surge y evoluciona en función de la explotación del recurso; la mitología y la cosmogonía explican y animizan su origen y su momento actual y responden a interrogantes surgidos de lo profundo del inconsciente, relativos a las relaciones azarosas del hombre con los elementos; las instituciones nacen, se amoldan y se consolidan o reelaboran, para mantener una armonía inestable entre hombre, sociedad y tierra; en suma, ayuda a consolidar una cultura que actúa y se transforma en virtud de esas relaciones hasta que ellas mismas pierdan importancia frente a cambios estructurales revolucionarios en las bases de la supervivencia.

La identidad india requería para subsistir con hálito propio, evolucionar dentro de sus propios términos, con un grado de autonomía nacido de una unificación social y una cierta autonomía política que la fortaleciera internamente y la expandiera. Pero la historia conspiró contra ello. La unidad india no se protocolizó y triunfos como el de la movilización india en demanda de cumplimiento de la cláusula séptima de las Capitulaciones, se derrumbaron.

Los cuatro fundamentos -no únicos- de la identidad padecieron el ataque severo de *lo otro*. Tanto la Corona por razones fiscales, como los vecinos y terratenientes por intereses propios, arremetieron contra los resguardos; su extinción, además de romper vínculos seculares del hombre con su tierra, le enseñaba al indio la

fragilidad de su organización interna, su vulnerabilidad frente a vecinos y autoridades, destruía su autovaloración y lo ponía en contradicción con sus huéspedes congéneres en los pueblos de su relocalización, rompiendo con ello la unidad cultural india. El idioma se desvanecía a ritmo acelerado vía enseñanza de la doctrina a los niños, prédicas religiosas y ampliación de la comunicación con los vecinos no indios, la cual casi sin excepción se hacía en español. Aunque en esta época la gran mayoría de los indios sometidos a pueblos hablaban ese idioma, así fuera deficientemente, él marcaba distancias por el tratamiento verbal que debían dar a sus cotribales que fungían como autoridades locales. La Real Cédula del 10 de mayo de 1770 ("Para que en los reinos de las Indias se destierren idiomas de que se usa y solo se hable el castellano"), originada en la representación hecha al rey por el Arzobispo de México (Konetzke, 1953-1962, v.I: 364-368), reforzaba la acción deculturizadora múltiple y secular. El idioma en el virreinato no tenía la trascendencia de delimitador castal de que gozaba en España, donde el latín servía de barrera insalvable entre el letrado (egresado de los colegios) y el lego; las limitaciones de la educación reducían el círculo de los elegidos a un número casi insignificante; las diferencias se manifestaban más bien en el habla y la escritura, como se desprende de los documentos judiciales: pobre y deficiente en las áreas rurales y entre la gente de castas inferiores en las ciudades; ceñido a las normas en jueces y letrados y posiblemente en señores de la "nobleza"; y elemental entre los indios. La real cédula responde a un movimiento nacionalista español. Sarraihl comenta cómo en el siglo XVIII hay una reivindicación del español por parte de pensadores e intelectuales, que conduciría a que éste fuera el idioma idóneo de la enseñanza, a lo cual contribuía "la difusión de la física experimental y de la historia natural, ciencias nuevas exigentes en efecto de una lengua moderna" (Sarraihl, 1974: 404).

La vigorización del nacionalismo español, que se reflejaría en América, contribuía a unificar -por lo menos lingüísticamente- a los mezclados con los españoles y a borrar la oposición, tal vez la más vigorosa, de incorporación de la cultura india a la hispánica: el uso de sus idiomas ancestrales. La memoria cultural debía languidecer frente a dos instancias: la disminución del ámbito humano de la cultura por efecto de la miscegenación y de la dispersión, cuando se desarticulaban los pueblos; y la influencia de las enseñanzas religiosas. Ellas suplían parte importante del proceso de socialización informal del indio, por la obligación de la asistencia a las clases de doctrina de niños y adultos, por la intromisión de los mezclados ya inmersos en la cultura criolla y por la alteración sufrida desde mucho antes en los sistemas familiares y de parentesco. La etnia, que se mantenía gracias al encerramiento de pueblos y resguardos, vacilaba como tal, por los mismos fenómenos de disolución de las unidades indias y los conflictos que generaba la intromisión obligada de otras unidades indias en resguardos de larga tradición de aislamiento.

Las autoridades locales indias

La delegación de autoridad en los indios para funciones de policía local, no contribuyó a cimentar la unidad de las comunidades indias, porque anexo a aquella había un sentido de localismo y la autoridad debía estar en manos de personas nacidas en el pueblo. Los forajidos o forasteros eran rechazados, aunque provinieran de pueblos cercanos, hermanos en la cultura y la lengua. Varios son los memoriales que demandan la sustitución de tenientes o gobernadores por esa razón. El localismo, estimulado por la "protección" gubernamental, era un factor de incomunicación tribal. El sentido de solidaridad estaba ausente. Las reacciones de los pueblos receptores en los procesos de extinción de pueblos y resguardos eran de rechazo frente a los desplazados que debían acomodarse en sus tierras porque les era impuesto, sin consultas previas y porque quienes llegaban eran extraños, gentes de otro pueblo con quienes posiblemente no se tenía comunicación o apenas contactos esporádicos y leves. No había mancomunidad india, cada pueblo, encerrado en sus límites territoriales y en las disposiciones gubernamentales, obraba por sí y ante sí como comunidad, como entidad particular, no vinculada étnica ni culturalmente, en el sentido operativo, con las otras comunidades similares a ella, y porque reducía su espacio, limitaba sus posibilidades de explotación y decrecía la relación tierra laborable-hombre, en ocasiones fundamentada en terrenos estériles o de difícil explotación.

Marta Herrera cree que "...no conviene subvalorar la importancia de las autoridades indias dentro de la comunidad", basada en "el papel aglutinador" que ellas desempeñaban "...incluso en los casos en que su participación activa en la defensa de los intereses de las comunidades [fuera] relativamente pobre." (Herrera, 1992: 101). En lo cual no deja de tener razón, teniendo en cuenta la situación a escala local; pero debe considerarse que esas autoridades difícilmente podían garantizar a sus pueblos y resguardos el derecho a la tierra, base fundamental, como se ha dicho, de su supervivencia como etnia y, por ende, de su identidad. El caso de los indios de Cácota de Suratá (cf. infra "Así se extinguía un pueblo"), valida nuestra afirmación.

La mayoría de las intervenciones de las autoridades locales obedecían a órdenes o sugerencias del cura o el corregidor, factor determinativo de contradicciones internas que erosionaban la unidad del grupo y las lealtades locales. La interferencia de la autoridad gubernamental en las decisiones de las autoridades indias, dejaba en éstas un amargo sabor de impotencia para regir sus propios destinos. El gobernador de los naturales de la Jagua, jurisdicción de Timaná expresaba en 1808 que era:

> *...muy nociva la mezcla con otras gentes en nros. pueblos... [porque] si queremos executar alguna cosa se oponen los jueces blancos quitándonos nra. autoridad y insolentando a aquellos que por su mala conducta son yndignos de hacilo y mirarlos con conmiseracn. y a mas de esto tambien nos ultrajan de razon y con este motivo*

nadie nos guarda el devido respecto y los pueblos, este y el del Pital se hallan imposibilitados de que se pueda poner remedio en ningún desorden por parte nra...

Con los vecinos

Sería falso, reducir a una pauta única normativa las relaciones de indios con sus vecinos. Ellas, por lo que se desprende de la información recopilada, tienen cierta fluidez: ni el indio estuvo siempre subyugado por sus colindantes y convivientes no indios, ni éstos mantuvieron una inviolable actitud de superioridad, como lo enseña la cita ya transcrita del cura de Curití. El régimen de *pueblos* les concedía ciertos privilegios e inmunidades relativas, que se podían prestar para ejercer algún tipo de dominio sobre los vecinos, o para lograr una cierta igualdad en sus relaciones. Al menos así lo expresaban éstos, como argumento para obtener la extinción de algún pueblo en cuestión y aprovecharse de sus tierras. Ejemplifica esta situación la solicitud de vecinos del pueblo de Sogamoso para que se extinguiera el pueblo indio y se trasladasen los *sogamosos* a Monquirá, argumentando entre otras razones, que habían contribuído siempre a los indios con la "anual pensión del requinto, si también seis pesos por el asiento de la casa" y que los indios no respetaban ni al cura ni al corregidor, que los hostilizaban arrasándoles sus casas. En el interrogatorio hecho a los vecinos figuran estas preguntas reveladoras:

1. Si estaban allí por consentimiento expreso de los indios y tácito del cura y el corregidor. 2. Si a los libres se les obligaba "a costear todas las fiestas de Iglesia, tanto las de cofradías como las de devoción (la costumbre era que las costearan los indios del resguardo). 3. Si eran ellos los únicos que "concurrían a su costa a cualquier obra pública (iglesia, casa del cura, cárcel, caminos, etc.) "pues a los indios no se les pensiona en servicio alguno. 4. "Si la mezcla de los Indios con los blancos y vivir estos dependientes de los primeros da[ba] ocasión a las rebeliones y tumultos contra su cura y corregidor y administrador de Rentas Reales, que frecuentemente hacen los indios fiados en el respaldo de los españoles que se hallan ligados en no hacer contra ellos asistiendo a la Justicia, por temor de que padezcan después sus pobres familias y casas"; y por este motivo no se había podido establecer el estanco de aguardiente "...y aún el Rl. derecho de alcabala padece mucho fraude. 5. "Si debido a esta dependencia de los Españoles y mestizos de los indios no puede la justicia portarse con libertad decorosa para hacerse respetar?".

En cuanto a la siza a la alcabala, la verdad era que los blancos y mestizos utilizaban a los indios para vender algunos productos suyos, haciéndolos pasar por propiedad de los indios, que estaban exentos de pagar dicho impuesto; y verdad es también que el lucro que los vecinos obtenían de fabricar y expender chicha y bebidas embriagantes a los indios, coligaba a unos y a otros contra el establecimiento del estanco real, que perjudicaba a unos como productores y a los otros como consumidores. La relación no era de pugnacidad, era un juego de dar y tomar, de intercambio de servicios y favores en procura de beneficios comunes y en contra

de los intereses del gobierno. En el fondo, sí, los vecinos aspiraban a ser no los arrendatarios y "agregados" de los indios, sino sus propios amos y dueños de la tierra. Esto lo expresaba muy bien al año siguiente (1766) el cura Dr. José Manuel Rangel, quien informaba de los "perjuicios resultantes de la mixtión de indios y libres", arguyendo que de la "mixtión" se originaban los perjuicios a los Indios, que:

> *...siendo tan propicios a la embriaguez... tienen en [los] libres el zebo en las bebidas hebriosas que les venden y dan y el abrigo en sus facinaciones, siéndolo igualmente los indios a los libres en las del continuo desprecio de las Leyes [sin que valiera la Justicia, puesto que] Procediendo la justicia contra un Blanco o libre le libertan sus originarios u originales... abrigándole en sus casas, que la situación de ellas y mixtión con las de los Indios forman un laberinto que hace inconseguibles a los reos* (AGN, Colonia, Resguardos Boyacá, t.1, f.1 y ss.).

El panorama social eran tan laberíntico como el del arreglo urbanístico del poblado. Indios y vecinos estaban entregados al ocio y eran raros los libres que se aplicaban a un oficio por trabajo para sustentarse; abundaban los cuatreros; y libres de dentro y de fuera del pueblo se valían de los indios para esquivar la alcabala. Instancias de convivencia como ésas fueron frecuentes. Pero la inversa, la de relaciones asimétricas, parece ser la que dominó el panorama de los pueblos de indios, sobre todo al finalizar el siglo XVIII, al estímulo de la presión de los vecinos y la anuencia de la Corona a demoler los pueblos y sacar a subasta las tierras de sus resguardos. En este proceso el indio llevó la peor parte. Los vecinos, mezclados en su gran mayoría, se sentían con fuerza suficiente y quizás con respaldo también suficiente aunque tal vez vedado de la justicia, para hostilizar a los indios y apoderarse o aprovecharse de sus tierras. Los vecinos de Busbanzá le declararon al visitador Campuzano y Lanz, en su visita de 1777, que ellos pagaban arrendamiento a los indios por tierras de sementeras, asiento de casas y pastajes de ganados y que eran obligados a hacer fiestas y a los mandos del pueblo y al servicio de iglesia. El arrieñdo era por lo menos extraño, pues la conclusión de la visita de Campuzano fue "trasladar los indios del pueblo de Busbanzá al de Gámeza con motivo de ser el resguardo estéril de pastos y muy escaso de agua y de montes de que dimana regularmente la pérdida de cosechas y suma miseria" (AGN, Colonia, Resguardos Boyacá, t.5, ff. 869-1002).

Enfrentaban la alternativa de arrendar tierras de los indios o tomarlas de los dueños de haciendas comarcanas, tal como lo declaró un vecino del pueblo de Tasco, quien afirmaba, además, "que son bastantes los vecinos agregados a este pueblo viviendo retirados a causa de no poder establecerse en los resguardos, siendo muy pocos los que tienen tierras propias, pues toman la que necesitan de los dueños de las haciendas comarcanas" (AGN, Colonia, Resguardos Boyacá, t.6, ff. 822-841).

Tenían ya más poder que los indios y poseían más artilugios y recursos culturales y sociales que aquéllos, y parecen haber sido conscientes de la inferioridad de los indios en el conocimiento de las debilidades de los funcionarios para comprar sus conciencias y la ignorancia o ingenuidad de los indios con respecto a sus derechos y a su posición en el contexto sociocultural. El cura del pueblo de Mongua, por ejemplo, decía en defensa de los indios que denunciaban el pregón de las tierras de Cirguara, según ellos las mejores en tierra templada, que los vecinos de Labranzagrande:

> *se introdujeron en cierta ocasión a sembrar algunas labranzas de su espontáneo atrevimiento y ocurrieron estos indios a cobrar los arrendamientos de dichas labranzas y se portaron aquellos vecinos de tan perversa intención que lo que pagaron fue maltratarlos con golpes, heridas, a tusarlos el cabello y llevarlos presos a Labranzagrande y medio matarlos a sotes.*

Los culpables fueron castigados y multados, pero el corregidor del partido "recibió de los vecinos dos mulas [y] por este cuecho [cohecho] arrojó la orden [de castigo y multa] y no la ejecutó" (AGN, Colonia, Resguardos Boyacá, t.3, ff. 707-719).

El gobernador Mon y Velarde en sus Ordenanzas deja entrever un ambiente de maldad en las relaciones de los vecinos con los indios en Antioquia. En la No.16 se refiere a "[l]a facilidad con que los indios han procedido a vender sus casas, sementeras, o plantas, la malicia o prodigiosa astucia con que los libres han solicitado su compra, y en fin el respeto, temor o seducción con que se han celebrado estos contratos con mutuo engaño de los contrayentes, vendiendo unos lo que no podían y comprando otros de quienes no devían...", que le sirve de fundamento para dictar una serie de normas para impedir ese tipo de negociaciones.

Los indios, de muchos de los pueblos, sobre todo al finalizar el siglo XVIII y al comenzar el XIX, se vieron colocados ante la impotencia para materializar privilegios como el de la autoridad interna. Así lo deja entender la queja de don Domingo Serrano, gobernador de los indios de Jagua, de que:

> *... aquí si queremos ejecutar alguna cosa se oponen los jueces blancos, quitándonos nuestra autoridad y insolentando a aquellos que por su mala conducta son indignos de asilo y mirarlos con conmiseración, y amás de esto también nos ultrajan de razón y con este motivo nadie nos guarda el debido respeto y los pueblos, este y el del Pital se hallan imposibilitados de que se pueda poner remedio en ningún desorden por parte nuestra...* (AGN, Resguardos grupo Antioquia, Cauca, tolima, t.1, ff. 379-381).

La queja se duplica con la de los indios de Pesca, en Boyacá, a los cuales el visitador Campuzano despojó de parte de sus tierras para entregarlas a los blancos. Los indios en memorial de 1779, en solicitud de que se las devuelvan a su *pueblo*,

aducen que lo que les quedó fueron eriales, por lo cual los tributarios no tenían donde cultivar y huían y se lamentaban:

...los blancos nos tienen oprimidos que lugar no nos dan... no tienen la menor contención a las Justicias [autoridades indias del pueblo] que nuestro Corregidor nos pone: porque ni sabemos si somos indios o blancos (AGN, Colonia, Visitas Bolivar, t.6, ff. 607-654).

¿Estaban en la anomia? ¿A qué estamento pertenecían? Cuando se pierde el sentido de pertenencia, hay deprivación del sentido de identidad y se penetra en las oscuridades del anonimato, en la indiferencia por el entorno cultural y social. En ese escenario, la cultura se debilita, su fuerza de cohesión y de transmisión es débil. Las opciones de alternativa de los indios fluctuaban entre el sometimiento a la situación deprivativa, la búsqueda de una solución legal expresada en memoriales y al escape de esa realidad, fugándose de los pueblos, en algunos de los cuales la situación se hacía más compleja por la convivencia de autoridades indias con elementos ajenos a su etnia, como lo deja entender el reclamo de los indios de Jambaló (provincia de Popayán) ante el virrey y contra su cura y el gobernador indios, quienes -decían- los habían despojado de sus tierras, motivo por el cual habían desertado muchas familias del pueblo. Se trataba, según ellos, de una alianza entre el cura del resguardo, el gobernador indio y un señor Manuel Pino (AGN, Colonia, Resguardos Boyacá, t.1, ff. 525-527). Las alianzas de *mandones* indios y vecinos se presentaron a finales ya del siglo XVIII y principios del XIX, o tuvieron mayor frecuencia en esa época, lo que es indicio del debilitamiento progresivo de la *unidad* india, de su solidaridad como etnia.

La respuesta de la fuga debilitaba numéricamente la unidad de la etnia. Las soluciones legales estaban cada vez más lejanas y el sometimiento a la situación de deprivación cultural no era ya una respuesta viable, sino una realidad para los indios de muchos de los pueblos extinguidos.

Capítulo IV

Antagonismos en las relaciones indios-vecinos

El análisis de documentos de archivo relativos a los pueblos de indios, comprueba cómo su erección en parroquias, en la segunda mitad del siglo XVIII, estuvo íntimamente relacionada con la reducción numérica de los indios y la consiguiente extinción de los resguardos. El proceso se percibe, en términos simplificados, como resultante de la presión de una población mezclada creciente, que se reproducía a tasas mayores que la india; la que a su vez se caracterizaba por el decrecimiento, o en el mejor de los casos el estancamiento demográfico. La causa última del fenómeno, según todo parece indicar, estuvo en el sistema de relaciones que se estableció entre los indios y los españoles primero, y luego entre aquéllos y una población heterogénea desde el punto de vista racial, integrada por blancos, negros y todas las mezclas que fueron apareciendo con el correr del tiempo. En otros apartes de este estudio hemos abordado el tema de las relaciones, y señalado algunas de las consecuencias que ellas provocaron en la organización de las comunidades americanas. En este capítulo dirigiremos la atención a explorar las razones que convergieron para bajar los índices de crecimiento de la población, y a ejemplarizar con casos alusivos al tema, el sistema de relaciones indios-otros.

En condiciones de sujeción, principio del cual partían las relaciones, los indios debieron aceptar las imposiciones de los españoles, que de la noche a la mañana alteraron sus modos de vida ancestrales, y cambiaron en forma dramática la dinámica evolutiva de su cultura, el ritmo de su devenir y el modo de su praxis. Terminaba forzadamente un ciclo de siglos de existencia independiente y empezaba uno nuevo, el de postconquista, sometido al control y la vigilancia de los conquistadores, que se iniciaba con la coacción impuesta a instituciones fundamentales, reguladoras de la vida comunal y de la comunicación internas, de la convivencia y el trato con otros pueblos; o con su extinción. El sistema de valores varió y la organización política y religiosa sucumbió arrollada por la presión de autoridades civiles y eclesiásticas españolas.

Carecemos de descripciones detalladas de lo que fue la vida de las comunidades indias a partir del momento de su sujeción. Se conocen detalles y se pueden inferir ciertos rasgos de sus culturas, de los textos de informes oficiales y de relatos de cronistas, viajeros y curiosos, que aunados a resultados arqueológicos, dan margen para reconstrucciones, aunque los contenidos resultantes no alcanzan a conformar un

corpus cultural *in totu*. La situación es similar en lo que respecta a lo que eran las culturas americanas inmediatamente antes de la conquista. Pero esas fracciones conocidas de ambos momentos, posibilitan la superposición de datos para configurar un fondo de permanencias, asimilaciones y recreaciones culturales, de cuyo análisis se deducen algunos de los cambios sufridos en el proceso de reacomodación a una nueva vida.

Se sabe así que la estructura de la familia india cambió en muchas de las comunidades, entre otras causas, por la alteración de las actividades y los ritmos laborales, en particular con imposiciones tales como el trabajo en las minas, la participación en mitas, la navegación por canoas en los ríos Magdalena y Cauca, la prestación de servicios personales en casas de encomenderos y curas, el transporte a espaldas de hombre, de productos con destino a minas y otras empresas, el concertaje; ocupaciones todas que separaban a hombres y mujeres de sus cónyuges por largos períodos de tiempo y podían prolongarse, al regreso al lugar de destino, por las demandas de los encomenderos de nuevas actividades. Se podría deducir, como hipótesis, que en esas circunstancias, un efecto probable sobre la institución familia fuera la restricción de la natalidad. Posiblemente de la nupcialidad también y su reflejo en los bajos índices de crecimiento poblacional. Sabemos también y lo hemos expuesto *in extenso* en otro capítulo, que el mestizaje le robó números al crecimiento de la población india.

La hipótesis propuesta en el párrafo anterior es válida para el lapso en que tales obligaciones tuvieron vigencia y se podría prolongar su validez hasta mediados y finales del siglo XVIII, si las obligaciones hubieran persistido hasta ese momento, cuando también los índices de decrecimiento de la población india eran una constante demográfica. Para esa época, sin embargo, casi la totalidad de esas imposiciones habían desaparecido y la mayoría de las comunidades indígenas llevaban una vida sedentaria en sus pueblos. Las razones debieron ser otras.

Tenemos que asumir que los índices de crecimiento de la población eran positivos hasta antes de la Conquista, particularmente en las culturas de mayor desarrollo político y social, como lo fue la cultura muisca, para citar un caso, pues de otra manera hubieran desaparecido; y recordar que esas culturas llevaban una vida cultural independiente y tenían sistemas institucionalizados de relaciones de intercambio comercial con otros grupos cercanos y aún con algunos en territorios lejanos; de comunicación, y de alianzas o de conflictos bélicos con otras culturas, generalmente las colindantes; o se movían dentro de espacios determinados, llevando vida nómada o seminómada. En fin, eran autónomas. Al amparo de esa autonomía el matrimonio, la familia y el parentesco funcionaban institucionalizadamente y con ellos lo hacía también la reproducción genética, incluyendo -hasta donde se deduce de informaciones etnográficas actuales- métodos de control de la natalidad, cuyos efectos demográficos antes de la conquista desconocemos, pero deducimos de la presencia misma de esas culturas, que no propiciaron crecimientos negativos. Es decir, que la disminución poblacional de los indios es un fenómeno de postconquista.

En la postconquista se presentaron fenómenos que iban contra el crecimiento poblacional, entre ellos enfermedades graves y epidemias que por épocas diezmaban la población: viruelas, sarampión, por ejemplo; y desastres naturales, entre ellos sequías prolongadas y largas temporadas de lluvia, con sus consecuencias sobre la agricultura y la alimentación, contra la cual atentaban también las plagas de langosta. Todas estas calamidades afectaban en forma grave a los indios, al igual que a españoles y mezclados, pero quizás más severamente a los indios que estaban más indefensos y que en los momentos más críticos de la sujeción, tenían menos esperanzas de sobrevivencia frente a ellas.

En el capítulo *La miscegenación de los indios* presentamos datos numéricos representativos de la relación población india-población de vecinos en los *pueblos de* las provincias de Tunja, Santa Fe, Antioquia, Cartagena; según los cuales en algunas de ellas, la población de los vecinos era, paradójicamente, mayor que la de los indios, los cuales deberían haber sido los únicos ocupantes de esas tierras, de acuerdo con las disposiciones reales. Presentamos también algunos cuadros contentivos de la relación de parejas conyugales indias y parejas conyugales mezcladas en los *pueblos*, que muestran un gran contraste entre los de la provincia de Santa Fe, con sólo 2% de parejas interraciales, frente al 20% de los de la provincia de Tunja. No establecimos una correlación con los índices de natalidad, por carecer de información al respecto, pero vimos cómo el decrecimiento poblacional de los indios se daba en todas las provincias, independientemente del número de vecinos y de la proporción de parejas interraciales en los pueblos.

No tenemos, una razón clara que explique los índices de crecimiento negativo o de estancamiento de la población india. Sabemos que ello era así, sustentados en los registros de los *pueblos*, meticulosamente llevados por los curas para efectos de la tributación. Posiblemente una conjugación de factores –variable según la localización- sea la clave, aunque quedan por fuera importantes factores que pudieron contribuir, entre ellos los fisiológicos, como índices menores de fertilidad en las parejas; los culturales, como la costumbre, conocida entre grupos aborígenes actuales de una larga lactancia, que prolonga los períodos de infecundidad femenina; los sentimentales y los de seguridad personal y colectiva y de perspectivas futuras.

La realidad era una: los indios decrecían numéricamente y los mezclados aumentaban en razón de las mezclas con los propios indios; de índices más altos de fertilidad –probablemente- que los de los indios; de movimientos migratorios que no contaban en el discurrir de los indios de los pueblos, obligados como estaban a vivir en su poblados y no abandonarlos so pena de castigo[1]. La frialdad de las cifras demostrativas de este estado de cosas, se traducirá emocionalmente en los acaeceres trágicos de los indios de la provincia de Tunja, en los casos que

1 El cuadro 2.1 (capítulo: "La miscegenación de los indios"), muestra la evolución poblacional de varios resguardos en diferentes fechas, aprovechando los listados y padrones levantados oficialmente, bien fuera por los oidores visitadores o por oficiales de gobierno, tales como corregidores y otros. Para la provincia de Tunja puede verse Colmenares, 1970, cap. II: *La catástrofe demográfica*.

traemos como ilustración de los resultados de distintos tipos de relación indios-vecinos. Y se repetirán en otros de la misma provincia y de lugares distanciados de ella.

No faltaron situaciones contrarias o de posible recuperación tardía de índices de fertilidad. Hacia 1774, don Vicente Joya, gobernador del pueblo de Turmequé, pedía que se le concediera una merced de tierras en Teguaneque, fundo vecino a su resguardo. Se evidenciaba aumento de la población indígena, puesto que cuando hizo su visita don Andrés de Egas de Guzmán en 1596, había entre chicos y grandes 2645 indios(as), y cotejado este número con el de 1777, realizado por el corregidor del partido, excedía hasta en doscientos nueve chicos y grandes y hasta doscientos tributarios útiles efectivos. Si bien el lapso de comparación es largo, casi dos siglos, el aumento es notorio, podría decirse que excepcional, dadas las circunstancias de decrecimiento general.

Las premisas de la tragedia

Las leyes municipales prohibían expresamente la presencia de gentes extrañas en los pueblos y resguardos de indios, pero estas normas no se cumplían. En un documento relacionado con el intento de restitución de los resguardos de los pueblos de Sogamoso, Monguí, Firavitoba, Tibazosa, Cerinza y Busbanzá a los indios, su protector, el doctor Francisco Xavier Serna decía:

> *... y porque sería sumamente perjudicial y gravoso a los vecinos que con el motivo de la compra de las tierras [de los resguardos] han construido sus casas en ellas, el que se les obligase a desocuparlas con pretexto de la prohibición de las leyes que no permiten que los españoles vivan dentro de los pueblos de indios; se les concede, no obstante, el que continúen avecindados en ellos, así porque de inmemorial tiempo a esta parte han vivido siempre gentes de color en los resguardos de casi todos los pueblos del Reyno.*

Esta declaración se reafirma con párrafos de un memorial de los vecinos de Paipa (450 cabezas de familia) en 1808, cuya mayor parte vivía en los resguardos del pueblo:

> *Nosotros no nos oponemos ni podemos negar que haya leyes que establecieron que no se introdujeran los blancos en tierra de los indios; pero estas parece ya no deben regir.*

Como razones para sustentar su concepto argüían la multiplicación del número de "blancos"; el habérseles permitido construir sus chozas dentro de los resguardos y la costumbre legal de arrendar los resguardos para cubrir las moras en el pago del tributo de los indios. Los arrendamientos no eran el problema mayor, no obstante la pequeñez de las parcelas, pues según Colmenares (1970: 193), lo común "parece haber sido la de otorgar a cada tributario no más de 1,5 hectáreas... insignificante al lado de estancias otorgadas a españoles"[2]. Lo que se quería impedir era la convivencia de vecinos en el

2 Hacia el tercer decenio del siglo XVIII se nota un cambio de criterio que conduce a aumentar la proporción de tierras de los indios, según el cual "...a cada tributario corresponderían 3,8 has. (igual a una fanegada de sembradura)" (Colmenares, 1970: 194).

pueblo propiamente dicho, asiento de los indios; que lo hicieran en tierras del resguardo era aceptable (AGN, Colonia, Resguardos Boyacá, t.6, ff. 658-662).

En términos de la política real, la disminución de la población de los pueblos indios, en relación con la población listada en visitas antecedentes, justificaba el decreto de cercenación o extinción del respectivo resguardo, siempre que tuviera menos de veinticinco indios tributarios. La razón era de carácter fiscal: liberar al erario público del sostenimiento del cura doctrinero y aumentar los ingresos de la hacienda pública por medio del remate de tierras vacas. Las extinciones fueron muy esporádicas hasta la segunda mital del siglo XVIII[3], como lo demuestran las visitas de Verdugo y Oquendo en la jurisdicción de Tunja alrededor de 1755, cuando se hizo uso más frecuentemente de la cercenación, con el argumento de la disminución de la población india. Este visitador, en informe rendido al virrey Solís Folch de Cardona, en 1756, sobre el resguardo de Tinjacá, decía que "al presente solo tiene trescientos noventa y tres indios de todos sexos y edades, hallándose una disminución de 607 personas, pues en la [visita] antecedente [en 1591, cuando se les asignaron los resguardos] tenía mil cien indios..." y agregaba que la feligresía (vecinos libres) era de quinientas setenta y tres personas, distribuidas en ciento setenta familias "... por lo que me parece se podría vender un pedazo de tierra de sus grandes resguardos" (AGN, Colonia, Resguardos Boyacá, t.6, ff. 901-903 bis.). Y así se obró. Igualmente decretó el desmembramiento en el resguardo de Toca, en ese mismo año, cuando registró 202 indios, mientras en 1636 Valcárcel halló 903 y en 1596 Egás de Guzmán, 1168 (AGN, Colonia, Resguardos Boyacá, t.6, ff. 961-996).

A partir de 1776, aproximadamente, las visitas del oidor Campuzano y Lanz comprueban por lo menos para la jurisdicción de Tunja, una política de extinción de resguardos y de traslado y agregación de los indígenas a otros pueblos. Fue esta una política que se rectificó por un despacho de los de la Real Junta de Santa Fe, en 1781, la cual restituyó a sus antiguos asentamientos a los indios ya agregados a otros resguardos. Si no todos se beneficiaron de este despacho, buena parte de ellos sí lo hizo, no sin penosas diligencias. La rectificación no fue producto de concesión graciosa, sino resultado de la Revolución de los Comuneros, pues la cláusula séptima de las Capitulaciones así lo exigía.

Los beneficios para el erario real eran evidentes. El visitador Verdugo y Oquendo, en justificación de la agregación de indios de la doctrina de Moniquirá y del pueblo de Pare a otros pueblos, justificaba la compensación que les concedía por el traslado, de la exención de un año de tributo, exponiendo:

Y aunque parece que la relevación de tributos de un año o el que se concediere a los indios agregados será gravoso a la Real Hacienda, viene a compensarse ventajosamente con el notable ingreso que redundará del beneficio de las tierras vacantes de los resguardos y con la

3 Las mercedes que hizo el Cabildo de Cartagena entre 1589 y 1631, involucraron tierras de pueblos extinguidos tales como Parcuica, Carnapacua, Media Granada, María la Alta, Mazaguapo y Cospique.

probable esperanza de que con el tiempo lleguen las nuevas parroquias a justificar mayores utilidades al ramo de composición de pulperías y al de alcabalas (AGN, Colonia, Resguardos Boyacá, t.4, f. 34).

Colmenares (1970: 202-203), afirma que para los visitadores del siglo XVIII, la participación indígena en el proceso de producción era escasa y, por lo mismo, perdía importancia ante sus ojos. Por esta razón, a Moreno y Escandón le interesaba "... el fenómeno ya incontrovertible de la población mestiza...", a la cual se le debía vender tierra de los indios, que ya ocupaban en arrendamiento, para erigir parroquias. Pero la actitud de Moreno y Escandón –dice también Colmenares- ante la situación indígena y la interpretación de la cédula real de 1774, "no puede atribuirse al espíritu de las reformas borbónicas". Los vecindarios, que eran una amenaza latente para la estabilidad de los resguardos, crecían estimulados, tanto por el índice de fertilidad mayor de los grupos no indios, como por el interés de los curas doctrineros en aumentar la feligresía, para acrecentar sus emolumentos. En 1802, por ejemplo, en la respuesta del cura de Curití a lo solicitado en la real cédula del rey sobre el estado de la población, se dice que se debe extinguir el pueblo y erigir el vecindario en parroquia

... para arreglo y incremento y lustre del pueblo, con la posible instrucción de sus moradores en buenas letras, artes y ciencias... [además por el corto número de indios y que se] congreguen en poblado los españoles que no han podido hacerlo por el obstáculo de los indios para edificar sus casas y alojarse con sus familias" [y que no pueden ir a los oficios religiosos o deben] "alojarse en casa de los indios a sufrir resultos de ellos" [y al vivir juntos resultaban problemas] pues los indios llevan la preferencia en el gobierno del pueblo (AGN, Colonia, Visitas Boyacá, t.1, ff. 929).

Por eso, los curas doctrineros figuran en ocasiones como aliados de terratenientes en pleitos de tierras con los indios, como lo denunciaba el gobernador de los Llanos, quien comunicaba al virrey que cuando se posesionó del mando de esa provincia, ya existía en Paya la "muchedumbre de vecinos que hoy hay..." y que lo mismo acontecía en Cravo y en Tena y

... los párrocos los sostienen con pretexto de que son los que los mantienen, porque aun no se dan por satisfechos con el estipendio, primicias, fiestas y pie de altar de que gozan, y lo que es más doloroso, con los derechos que a pesar de lo respectivamente mandado exigen a los indios por cantarles el simple entierro... (AGN, Colonia, Resguardos Boyacá, t.8, ff. 808 y ss.).

El padre Gilij observaba por su parte que:

... exceptuando los curatos de indios solamente, que no son muy ricos, los que son solamente españoles, tomando esta palabra en su acepción más amplia y haciéndola

extensiva a los mestizos *o a los indios que son vecinos de los españoles, no hay duda de que son tan ricos que parecen pequeños obispados. Los curatos que dan mas de cuatro mil escudos son muchos, pero son pocos en comparación con los que dan hasta diez mil, como las parroquias de Chita y Turmequé, en el corregimiento de Tunja* (Gilij, 1955: 301).

Producían mayores ingresos las parroquias que los pueblos de indios, y era en parte eso lo que movía la voluntad de los curas hacia la erección de aquéllas, empleando otros métodos también, como la propiciación de matrimonios de indios con gentes del vecindario para aumentar la presión de los *vecinos*. El gobernador de la provincia de Santiago de las Atalayas (Llanos Orientales) ya citado, acusaba al cura de "... hacer su capricho y aumentar sus haberes, pasando con solo su autoridad a casar las indias con blancos, mestizos o mulatos y lo mismo a los indios, como se ha practicado en Paya...". Una acusación en el mismo sentido había sido presentada por un vecino de Morcote, que incluía en su denuncia el caso del matrimonio de un indio con una esclava.

La presión demográfica acuciaba la posesión por los vecinos, de tierras de labor, que figuraban en cabeza de los indios como resguardos, o en posesión de hacendados blancos que las habían adquirido por compra o por herencia, casi siempre en grandes extensiones,[4] dejando poco espacio para la pequeña propiedad. Según Colmenares, se puede concluir que las tensiones creadas alrededor de la propiedad o el usufructo de la tierra, se debían en buena parte a la presión que ejercían los propietarios españoles "... sobre los resguardos y ... las posesiones tradicionales de los indígenas". Ejemplifica su aseveración con la queja que presentaron en 1755 indios de Boyacá, por escasez de tierras, "... debido a que todo el contorno estaba asfixiado por las haciendas de Basa y Tópaga, de los dominicos, la de Chiguatá, de los herederos de Tomás de Rojas y la de Suta, de las religiosas de Santa Clara en Tunja" (Colmenares, 1970: 197).

La necesidad de tierra de los vecinos se satisfacía más fácilmente con la de los correspondientes resguardos, lo que parecería paradójico puesto que estaban bajo la protección de la corona. La paradoja desaparece si se tiene en cuenta que la relación corona-indígena era de pura esencia paternalista.[5] La corona era la propietaria de estas tierras, gracias a la cesión que de ellas le hizo, por medio de la bula Intercétera, el papa Alejandro VI; los indios eran apenas usufructuarios de ellas, por bondad de los reyes. Ellos podían, en virtud de ese dominio, desarraigarlos y trasladarlos a otro resguardo. Los indios solicitaban el reintegro a sus antiguos pueblos, pero en pocas ocasiones se les resolvió positivamente su solicitud; las que

4 Se halla con frecuencia que en los litigios por tierras de los resguardos o en los remates por extinción de los mismos, figuren personajes acomodados de la capital provincial o grandes propietarios de tierras.

5 Los términos en que se presentó la solicitud de Cristóbal Salón, capitán indio del pueblo de Aquativa (Llanos Orientales) contra vecinos que intentaban usurpar su resguardo, son significativas. Se expresaba así: "Yo Christobal Salon y fiel christiano por la misericordia de mi Dios Nuestro Señor, vengo a postrarme a los pies de mi taita, mi mayor, mi amo y mi rey..." (AGN, Resguardos Boyacá, t.2, ff. 342 y ss.).

se negaban acarreaban casi siempre la desintegración total o parcial de las comunidades indias afectadas, por la renuencia de los desarraigados de permanecer en el lugar que se les había destinado. Un acaecer de este orden es el que presentamos en este mismo capítulo bajo el acápite de *Así se extinguía un pueblo*, referente a la *demolición* del resguardo de Cácota de Suratá, en la provincia de Tunja.

La convivencia de indios y vecinos se daba en un ambiente de relaciones de interdependencia complejo y contradictorio. Los indios estaban en aparente ventaja, como beneficiarios de los resguardos, eran amos de sus pueblos y contaban con el respaldo de las autoridades civiles, siempre que su número rebasara el límite inferior permitido por la corona. Realmente, los libres que se acogían a los pueblos y resguardos, dependían de la buena voluntad de los indios para asentarse en ellos y explotar una parcela, pagando arrendamiento. En muchos casos, sin embargo, esa buena voluntad estaba en manos del cura o del corregidor, que autorizaban o no el asentamiento. Dados los intereses de uno y otro, las solicitudes eran acogidas y hasta bienvenidas y también lo eran para los indios que encontraban en el arrendamiento una manera fácil de pagar el tributo. Pero la aparente superioridad del indio se veía socavada por el esquema de posicionamiento de las etnias y las castas. Entre los vecinos había blancos pobres y cuarterones, que ocupaban una posición superior a la de los indios en ese posicionamiento.

Dijimos en párrafos anteriores que la mezcla genética de los indios con las demás etnias y castas, repercutía desfavorablemente en la etnia india, porque los hijos fruto de esas uniones, no figuraban en el haber de los indios, ni podían disfrutar libremente de las tierras de los resguardos. Si querían usufructuar una parcela, debían arrendarla. Pero la situación fue más fluida aún, porque:

> *Muchos indios dentro de los resguardos buscaron un amparo individual para pequeñas posesiones familiares... [e] indias casadas con mestizos procuraban asegurar la posesión para sus hijos mediante estos títulos de amparo y esto provocaba a la larga equívocos sobre la casta de muchos habitantes de los resguardos* (Colmenares, 1970: 196).

La relación familiar intergeneracional quedaría de hecho marcada por la segregación castal, no obstante que las uniones mestizo/india, mestiza/indio se dieran con frecuencia como se puede comprobar en los listados ordenados en las visitas de los oidores.

La convivencia podía derivar en un *modus vivendi* de tolerancia mutua y aún de familiaridad, cuando el parentesco cercano servía de aglutinante; pero cuando se producían las recombinaciones de miscegenación, con la intromisión creciente de libres en los pueblos, la convivencia tenía manifestaciones más complejas y difíciles y podía llegar a ser conflictiva. De todos modos, se trataba de la coexistencia en un espacio pequeño de individuos pertenecientes a dos entronques diferenciados por cultura y posición política, con dificultades de comunicación –no idiomáticas porque

en este momento las comunidades indias en su mayoría eran bilingües o monolingües en español-, entre las cuales eran frecuentes las disputas, los pleitos, las desavenencias, los amores, los odios y hasta las agresiones físicas. Era una relación difícil e inarmónica. La desconfianza mutua y los prejuicios la hacían equívoca, como lo expresara con brillante realismo el capitán de los indios de Cácota, en una ocasión (véase infra).

La tolerancia y la familiaridad estaban condicionadas por un medio social articular que podía encubrir violaciones de normas, tanto por parte de los indios, como de los vecinos, cobijados todos con la misma manta de impunidad, protegiéndose mutuamente o cooperando entre sí, sin que sea posible discernir si aquellos lo hacían por ingenuidad y de buena fe, o maliciosamente, a sabiendas de que cometían una infracción, por la que tarde o temprano recibirían una compensación similar. En ese ambiente social contradictorio y equívoco se produjeron las mezclas raciales que originaron parte del campesinado colombiano.

El ambiente de las comunidades de Sogamoso hacia 1776, revela el entramado socioeconómico de los pueblos, en el cual se daban relaciones sentimentales y de parentesco como fenómeno trascendente. La primera frase del informe del cura doctor don José Manuel Rangel sobre estos asentamientos dice:

> *Habiendo degenerado los indios en otras calidades; es hoy el pueblo de Sogamoso uno de los que encierra en sus resguardos, parece, hasta ochocientos vecinos libres, de dichos sus originarios y de otros agregados.*

La declaración de Isidro de Aldana, procurador del número de la Real Audiencia de Santa Fe, corrobora las apreciaciones del doctor Rangel. Como apoderado de los vecinos españoles y mestizos moradores en el pueblo de Sogamoso, insiste en el poco número de indios, comparativamente con los que había cuando se les otorgó el resguardo, "no porque en la realidad se hayan acabado, sino porque han degenerado en mestizos". Igualmente se ve corroborada en las respuestas de vecinos a un interrogatorio. En ellas afirmaban que los indios iban cada vez en mayor disminución, principalmente porque "degeneraban" en mestizos por matrimonios y fuera de ellos; en relaciones esporádicas a veces, agregamos nosotros, como se deduce de otro declarante, quien relató que habiendo salido una noche como alcalde que era, a rondar, encontró al indio "Matías Suárez en la calle copulando con una mestiza llamada Margarita González". La declaración del corregidor de Sogamoso, español y partidario de la agregación de los indios a Monquirá es más acusadora, pues afirma en ella que los blancos (es decir los libres de todos colores) necesitaban complacer a los indios

> *... por las vejaciones que reciben cuando no les contribuyen lo que quieren, llegando al extremo de que por complacerlos y libertarse de sus violencias no reservan las madres a las hijas doncellas para cebar la lascivia de estos [los indios].*

Las contradicciones en las relaciones de los indios entre sí y con las autoridades, se reflejan en las declaraciones de las últimas. Por ejemplo, el acceso a la tierra aprovechando las uniones maritales, lo justificaba el corregidor, pero la invalidaba el fiscal protector, con el argumento de que aquél tenía aversión a los indios a quienes reputaba por inferiores y querían tratar como esclavos, siendo inverosímil el temor que decían tenerles,

> *... cuando la experiencia con dolor acredita lo contrario... y lo cierto es que si complacen alguna vez a los indios era por interés propio aprovechándose de su simplicidad para sus fraudes.*

Los vecinos resultaban favorecidos con las uniones maritales, porque accedían, así fuera por sólo una generación, a las tierras del cónyuge. En todo caso, el recurso de arrendar la tierra de los resguardos para pagar el tributo con su producido,[6] de una parte, y de otra, la necesidad apremiante de tierras como fuente casi única de trabajo e ingresos de la población libre pobre, sirvieron de acicate para el contacto entre sí y estimularon la miscegenación racial. Un vecino de Morcote lo explica en sus términos, al explicar la génesis de los problemas de los indios del resguardo de Paya con sus vecinos, hacia 1796:

> *... que el origen de estos daños los atribuye el declarante por la experiencia que le asiste, de la facilidad con que son admitidos los vecinos blancos en dicho Paya no menos que lo que hay porque los sacerdotes casen a las indias con dicha especie de gente; o por el contrario los indios con blancas o mestizas y aun con esclavas como hay ejemplar en el mismo Paya, siendo tan opuesto al carácter de los indios la mezcla con esta clase...* (AGN, Resguardos Boyacá, t.7, ff. 797 y ss.).

La intimidad de las relaciones de género entre etnias y castas distintas, no es fácil de descubrir, ni de interpretar, máxime si se acepta como valedera la apreciación del vecino de Paya sobre la oposición entre el carácter (la personalidad) del indio y la mezcla con etnias y con castas diferentes a la suya. Tampoco están suficientemente esclarecidas las formas de aprovechamiento del vínculo creado por el matrimonio o la unión por consenso, para acceder a las tierras y usufructuarlas, excepto lo que hemos consignado en este capítulo[7]; pero sí es claro que estimularon la penetración de la población no india en los resguardos y la miscegenación, la que aceleró a su vez el arrendamiento en un movimiento de retroalimentación. Es atinente a este respecto la observación de Colmenares de cómo la declinación de la población indígena "...aumentó la cantidad de tierra a

6 También se valían del concertaje por algún tiempo del año en haciendas cercanas y de la producción artesanal de tejidos de lana, algodón y fique en varios pueblos.

7 En el ya citado informe del doctor Rangel, el sacerdote anotaba que los libres que vivían en el resguardo pagaban a los indios "... trece reales anualmente por cada sitio de casa y solar y ocho por el arrendamiento de tierras para fanega de sembraduría...".

disposición de cada tributario... a pesar de las presiones de los dueños españoles de estancias" y cómo ese aumento generalizó la costumbre del arrendamiento a la población mestiza en crecimiento (Colmenares, 1970: 194).

El vínculo indios-mezclados tenía un límite de tolerancia: la urgencia o la codicia de tierras propias. Una y otra sobresalen en las situaciones de conflicto, sobre todo en la extinción de los resguardos o la cercenación de algunas de sus parcialidades y la separación de indios y libres en el antiguo asiento del resguardo, repitiéndose el proceso en la nueva localización de los indígenas, como lo demuestran las quejas y demandas de los naturales agregados.

La ambigüedad de las relaciones demuestra el interés de los vecinos por posesionarse de las tierras, venciendo su aversión hacia los indios. Por lo menos así lo creía el gobernador de Santiago de las Atalayas en su comunicación al virrey, en 1797, relativa al crecimiento del vecindario de Paya y a los conflictos que de él se derivaban:

> *... pero lo cierto es que los vecinos o forajidos son opuestos a los indios con quienes para hacerse lugar, a fin de ser admitidos en sus resguardos, se valen de cautelosas y supuestas humillaciones, y del respeto de los curas, y luego que se ven alojados ya quieren dominar despóticamente sin serles después fácil a dichos naturales su separación...* (AGN, Colonia, Resguardos Boyacá, t.8, ff.805 y ss.).

Esta oposición, rechazo o desprecio de los mezclados hacia los indios en los Llanos Orientales la expresa más agriamente el padre Juan Rivero (1956: 32-33), con su afirmación de que "apenas había mestizo en estos Llanos, por pobre que fuese, que no se sirviera de *macos* (esclavos) o *achaguas*, y se consideraban más ricos los que tenían mayor número de ellos a su servicio...", particularmente para desmotar e hilar algodón.

Hubo lealtad de algunos vecinos con los indios, a quienes siguieron con sus familias en los traslados de pueblos hasta la nueva localización. Pero posiblemente, extinguido un resguardo, los mestizos emparentados con los indígenas de él, se quedaban formando parte y se aliaban con los demás vecinos para adquirir en propiedad las tierras vacas -origen de las parroquias-, renegando en cierta manera de su parentesco indio y entregando su lealtad al grupo libre, en el cual podían lograr la territorialidad que su condición castal les negaba en los resguardos. Como mestizos no podían formar parte de la comunidad india. Además, se impedía a los mestizos en algunos casos, entregar la lealtad al grupo de su padre. El cura de Saboyá argüía en un informe (1804) sobre la inquietud de los indios porque habían oído decir que se quería pregonar sus tierras para rematarlas:

> *... que como es cierto que aseguran los teólogos y creo que también los canonistas que el parto sigue al vientre, se digne Usía mandar que ninguno, sea hombre o mujer, que su madre sea india, pueda salir del pueblo, porque me parece y he oído decir que pretende uno que corre por blanco y está casado con india sacar de doctrina a una chicuela que*

hasta la fecha no se ha [ilegible] que asista con la chusma a [ilegible] de aquellos rudimentos de nuestra Santa Fe (AGN, Resguardos Boyacá, t.4, f. 610).

El manejo de las relaciones entre indios y vecinos en los *pueblos*, a finales del siglo XVIII, estuvo condicionado, como hemos tratado de demostrarlo en los capítulos alusivos al tema, por el crecimiento de la población mezclada y la presión por las tierras de los resguardos que, en su mayoría, estaban asentados en lugares relativamente cercanos a villas y ciudades de importancia, muchos de ellos en tierras de excelente calidad, apropiadas para la agricultura y la ganadería, con un vecindario crecido y algunos de los servicios indispensables, entre ellos los religiosos. Varias de las citas que hemos traído como referencia, muestran cómo la población desarraigada veía en los resguardos la oportunidad más inmediata y oportuna para adquirir una parcela en arrendamiento, que les daría el acceso al pueblo y los interrelacionaría con la gente, no sólo para los efectos explícitos de cumplimiento de los compromisos adquiridos, sino en planos más individuales, como los sentimentales y de parentesco. Relaciones de intimidad creaban vínculos estrechos de interdependencia y de reciprocidad, que no siempre se extendían a la comunidad india como conjunto, sino que se reducían exclusivamente al ámbito estrecho de la familia, mientras se mantenía secreta la esperanza de la disolución del resguardo o se maquinaba abiertamente para lograrlo y alcanzar la meta ambicionada.

La ambigüedad debió marcar entonces las relaciones de las comunidades, que entraban en estado crítico por la disminución de la población india, y un ambiente de desconfianza debió reinar entre las gentes, porque las lealtades de los vecinos eran para consigo mismos, no para el pueblo como unidad social, pues en la perspectiva de su futuro figuraba la ausencia de los indios. Estar hoy sujetos a las decisiones e imposiciones de representantes de una etnia sometida era humillante para blancos pobres y mestizos, porque se consideraban superiores en *status* a los indios; pero era tolerable si la perspectiva mediata era la de la extinción del resguardo, que podría representarles el cumplimiento de sus ambiciones, no obstante que no pasara de ser una esperanza ilusoria. Eran pueblos prácticamente divididos en dos mitades diferenciadas: la mitad de los indios "dueña" de la tierra y la mitad de los vecinos, arrendataria dependiente; culturalmente distintas, pero con rasgos comunes -el idioma, la religión, por ejemplo- que permitían cierta fluidez en la relación; con posibilidades abiertas de cruzarse genéticamente y formar familias que alimentarían el potencial humano de los vecinos y disminuirían el de la mitad india; con *status* políticos desiguales frente al poder central, favorable en principio a los indios, pero potencialmente benéfico para los vecinos.

Es lo que se deriva de los documentos consultados, todos ellos de carácter oficial, referidos a situaciones conflictivas surgidas en el seno de esas comunidades, que las autoridades virreinales debían resolver; para lo cual se presentaban memoriales petitorios, se tomaban declaraciones, se solicitaban pruebas, se dictaban sentencias, se apelaban fallos, se emitían conceptos, que se acumulaban en expedientes y podían

cubrir varios años. En esa maraña de información se infiltraban datos muy fragmentarios de la vida diaria de la comunidad en donde se ventilara el pleito, que a pesar de todas sus restricciones, permiten mirar, como por una ventana parcialmente abierta, el discurrir de la vida pueblerina en algún momento y en algún sector de su población. Más abiertamente, conocer en detalle las particularidades de la aplicación de los fallos y sentencias y los intereses subyacentes y los sentimientos reales entre las dos mitades de una comunidad de pueblo indio y seguir el trágico destino de una comunidad india a la que se le cortaba una tradición que podía tener siglos de duración.

En tres casos que hemos reconstruido, valiéndonos de documentos del Archivo General de la Nación, se pueden apreciar, en la realidad de la vida de los pueblos y resguardos, algunas expresiones de las complejas relaciones que regulaban la vida en común de indios y vecinos a finales del siglo XVIII, que nos han servido de tema, tanto para el capítulo: "El universo Relacional", como para la primera parte de este capítulo. Se trata de documentos oficiales cuya finalidad no era la de reconstruir modos de vida e interrelación de los habitantes de pueblos indios, sino atender demandas y peticiones de los habitantes de ellos, relacionadas con la posesión de las tierras y la necesidad de afincar a los vecinos en espacios territoriales de su propiedad, desalojando a los indios; o con la petición de los indios, de restitución de parte de las tierras de su pueblo, ocupadas por gentes no indias. Por lo mismo, de la vida cotidiana de esos pueblos, solo se infieren fracciones, que no obstante su limitación, son como ventanas desde las cuales se pueden observar momentos críticos en la interrelación de sus habitantes, en los cuales, al calor de las disputas, se descubren otras realidades de lo que debía ser la cotidianidad.

Resaltan en estos documentos las relaciones de la comunidad con las autoridades locales, las pugnas de esas autoridades entre si y el abuso personal de la autoridad, escudándose en peticiones de los indios, para saciar venganzas personales; la capacidad y las limitaciones de la iglesia, representada por los curas doctrineros, para mediar en las situaciones de conflicto y su contribución, positiva o negativa, al proceso de arraigamiento territorial de un campesinado naciente; la fortaleza de los indios en determinados momentos, cuando están bajo la protección de la Corona y su peligrosa debilidad cuando las autoridades virreinales, cumpliendo con las disposiciones reales, cercenan o rematan sus resguardos y extinguen sus pueblos; la livianidad de las costumbres; el trasegar doméstico y sus intimidades; la mancomunidad del vecindario para hacer cumplir el desalojo de los indios del pueblo. Por su índole misma, no contienen intimidades de esas relaciones que reflejen una imagen más cultural y verdadera de los pueblos. En Cácota de Suratá, aunque no dilucidamos la composición castal de la población, es presumible que siguiera un patrón similar a sitios cercanos, de ser mezclada en su mayoría, pues entre los indios había uniones conyugales con vecinos. En Sogamoso, la tierra, una de las más fértiles del virreinato, se las disputaban a los indios sus propios parientes mestizos, aliados con blancos y otros mezclados. En el primero, el cura es el instigador del desalojo de los indios; en el segundo, la intervención del cura es moderada, no obstante

que se inclina del lado del vecindario. En el tercero, también en Sogamoso, una pugna personal de carácter amoroso, en un clima de tensión por la posesión y el disfrute de la tierra, entre indios y vecinos, provoca un incidente que hubiera podido traer graves consecuencias a la comunidad.

Los tres casos sirven bien para ilustrar el contexto en que se daban las relaciones entre indios y vecinos. En el fondo de todos ellos, real o ficticiamente, bulle como móvil central el apoderamiento de las tierras del resguardo por los vecinos, quienes logran la extinción de los pueblos, con la finalidad de crear parroquia y disponer legalmente de ella, librándose de quienes habían dependido para usufructuarlas en arrendamiento y con quienes habían establecido un sistema de relaciones que iba más allá de la disponibilidad de las tierras, para cubrir también el campo de la familia, por los abundantes cruces conyugales que creaban vínculos de tipo sentimental, de parentesco y amistad.

1. Éxodo de los indios de Cácota de Suratá

Corría el año de 1748 cuando se demolió el pueblo de Cácota de Suratá y se decretó la agregación de los indios al de Bucaramanga. Así lo afirmó el cura de Cácota en 1782, diciendo que se había hecho de esta manera, debido a que por las "continuas guerras" que mantenían los vecinos con aquéllos, se apartaron del pueblo y erigieron parroquia suya que llamaron La Matanza de Cácota. Faltando estos vecinos –escribía el cura- no había quien mantuviera al doctrinero, razón por la cual se ordenó la demolición del pueblo y el traslado de los indios, quienes regresaron al pueblo hacia el año de 1772, y al siguiente ya el protector abogaba porque se les asignaran los resguardos que les correspondían y sobre los cuales había fuertes presiones de los vecinos.

Los años subsiguientes fueron de controversia y conflicto entre vecinos e indios, hasta que en 1778, el oidor Moreno y Escandón visitó el pueblo y en consideración a que sólo había en él 23 tributarios y otros, muchos de los cuales no habitaban en el pueblo y lo que pagaban de tributo no alcanzaba a cubrir el estipendio del cura, decidió extinguir por segunda vez el pueblo y trasladar sus gentes a Tequia. Apoyaba el visitador su decisión en el argumento de que los vecinos "...excedían a los indios incomparablemente en número, a que es consiguiente no poderse gobernar el pueblo bajo las reglas que previenen las leyes", de modo que quedaba el vecindario de su agregación "... con proporción para su establecimiento en Parroquia...", para lo cual ya habían presentado solicitud los vecinos.

Siguiendo el procedimiento rutinario, las tierras entraron a remate. Algunos de los vecinos otorgaron poder ante el alcalde mayor de las Betas de California, en la parroquia de Bucaramanga, don Antonio Loboguerrero, feligrés que había sido de dicho pueblo, para hacer postura en el remate, aceptarlo y afianzarlo a satisfacción de la Real Hacienda.[8]

Loboguerrero era alfabeto y tenía cierto ascendiente sobre sus coterráneos. Tanto así, que el visitador le había encargado hacer efectiva la traslación de los indios en el

8 El poder lo firmaron 49 personas, la enorme mayoría a ruego por no saber leer ni escribir.

mes de octubre, "de modo que en el de noviembre estuviera enteramente verificada y remitidas las diligencias al Superior Gobierno".

Los comisionados (a Loboguerrero lo acompañó don Javier Serrano) fueron muy diligentes, como que les iba en ello su propio interés. Para que los indios no alegaran ignorancia, mandaron publicar un auto en la plaza pública "a vos de pregonero", previa citación a los indios, fijando la salida para el 8 de octubre y anunciándoles que debían:

percibir todas sus cosas y disponer de todo, pues de lo contrario y procediendo nosotros a reglado a la Comisión, les aremos que salgan dho. día fixo sin oirles alegato ni escusa alguna. Prevenimos al Capitán, como que es a quien toca, tenga juntos los indios de las inmediaciones que pertenescan a esta Doctrima para que asiendo un cuerpo todos, sigan a su destino.

La Corona no concurrió con ninguna erogación. Los gastos del traslado corrieron por cuenta de los vecinos, que lo hacían atenidos "a la autoridad que nosotros ... esperábamos quedándonos con la tierra del resguardo...", tal como lo manifestaron en memorial posterior enviado al Superior Gobierno en 1789, oponiéndose a la disposición virreinal de reinstalar a los indios en sus antiguos asientos.

En virtud de ese acuerdo, los comisionados citaron en su pregón a todos los vecinos para que al tercer día entregaran "las cantidades que se les an repartido... para ir aprontando lo que sea de nro. cargo"; previnieron también a quienes correspondía el aporte en bestias, tenerlas listas para el día de salida "... con los aperos correspondientes de enjalma y toldo..." e igualmente a los sujetos nombrados como arrieros y conductores. En total once vecinos, incluido el cura, contribuyeron con 61 mulas, entre ellas cuatro de silla; otros treinta y uno, con 83 pesos y 2 reales y siete vecinos más se ofrecieron como arrieros.

Las 61 mulas no fueron suficientes y los comisionados pusieron a disposición de la comitiva catorce más de sus propiedad, desde luego cargando a la cuenta general de gastos lo correspondiente a su flete (38 pesos y 4 reales) y aún se vieron obligados a contratar tres arrieros más porque los siete iniciales fueron insuficientes. Para transportar a la *chusma* (léase niños), se ordenó fabricar zurrones, comprando cincuenta cueros de res en Bucaramanga, porque en Cácota no los había.

El día 14 de octubre de 1778 partía la caravana para Tequia: hombres y mujeres adultos a pié; ancianos, enfermos, niños y carga, a lomo de las 75 mulas; los niños de a cuatro en cada bestia, dos en cada zurrón. Eran ciento quince indios "...bien entendido que de estos son algunos libres o mestizos casados con las indias..." como lo dijo el cura de Tequia, Dr. Dn. Fernando Josef Calvo, en certificación de la entrega del cargamento humano, los dos comisionados y los siete arrieros: ciento treinta almas y cuerpos en un duro viaje que demandaría siete jornadas a través de tierras empinadas y de páramos.

En el pueblo quedaban apenas dos indias que estaban próximas a dar a luz, con plazo hasta cuando se alentaran para seguir ellas también a su destino; una tenía seis hijos párvulos y la otra uno. A pocos días de la salida, una dio a luz. También quedaban otras

iglesia de Betas y han solicitado o que se traslade allí totalmente el Curato o que se les agregue a la Iglesia a qe. estan mas proporcionados. El número de vecinos de Tona es de cinquenta, y dos casados que aunque pobres no son tanto como los otros [los de Vetas].

Tal sería su pobreza, que el Provisor creía que todo se remediaría "...demoliendo tales curatos y agregando sus tierras a otros". A la propuesta parroquia de Cácota le agregaba la de Baja y Betas[12]. La propuesta del alcalde no encontró ambiente favorable en el fiscal protector.

Las demandas de los exiliados surtieron efecto, puesto que el 14 de febrero de 1789 el Superior Gobierno ordenó al alcalde les señalara y amojonara las tierras llamadas "El Tablazo" y el 18 de mayo los indios se dirigieron al alcalde en memorial firmado en la parroquia de Cácota de Suratá, solicitándole diera cumplimiento a lo mandado. El funcionario conceptuó que había allí más de cincuenta vecinos "... sin que se conozca tierra bastante ninguna" y por tanto "no ha lugar la petición"; y para solucionar el impase, les señaló otra porción de tierra que el capitán indio Alcántara Patiño rechazó por sí y sus compañeros.

Serrano Solano se dirigió al virrey (31 de mayo de 1789) para comunicarle con referencia a la orden expedida el 14 de febrero anterior, que las tierras del extinguido resguardo de Cácota eran reducidas; que en ese terreno se situaba la actual parroquia y en el se alojaban más de cien vecinos; que las tierras que se consideraban aptas para la agricultura no pasarían de ser una tercera parte del total; que el pedazo solicitado por los indios era todo útil para las sementeras, las cuales se hallaban ocupadas por más de cincuenta individuos, de manera que no quedaba ni un palmo de tierra que no estuviera cultivado, motivo por el cual no había tenido a bien disponerlas para acomodar a los indios. Agregaba que "con el menor perjuicio del vecindario" les había dado posesión del sitio que llamaban "Cartagua", que los indios no aceptaron y que, en consecuencia, suspendía la diligencia y solicitaba instrucciones en su propuesta de ocupación del Real de Minas.

En respuesta se le libró orden de persuadir a los indios de aceptar la posesión de "Cartagua" y en caso de insistir en ser acomodados en el resguardo, admitirles las razones y remitirlas a consulta a Santa Fe, orden que el alcalde cumplió citando a los indios, que concurrieron el 21 de agosto para ratificar que no aceptaban esas tierras (colindantes con la parroquia), aduciendo su mala calidad y su miseria, pues se encontraban sin herramientas para trabajarla. El alcalde realizó una inspección ocular a las tierras, acompañado de indios y vecinos y en ella descubrió una sementera de trigo "pronta a segarse" y buenas sementeras de maíz, lo que le hizo presumir que las tierras eran aptas.

Finalmente, los indios accedieron a aceptar ese lote, siempre y cuando se les adjudicase otro pedazo que ocupaban varios arrendatarios de Su Majestad. Para proceder, le pasó oficio al alcalde pedáneo de Cácota para que tomase declaración a esos vecinos sobre

12 Informe de Joseph Carrión y Marfil, firmado en Pamplona el 3 de marzo de 1871.

posibles perjuicios al Rl. Erario y dio diez días de plazo a los indios para declarar en cuál otro sitio del antiguo resguardo podrían ser acomodados sin perjuicio del vecindario y de la hacienda pública.

El desarrollo posterior de los acontecimientos da idea de la forma como se llevaban las relaciones indios-vecinos en situaciones similares a estas. Las declaraciones de tres vecinos al alcalde pedáneo, responden negativamente a la instalación de los indios en las dichas tierras, porque, según su criterio, se perjudicarían los veintitrés vecinos allí establecidos, por la mala índole de los indios y porque allí estaba el monte que surtía de leña y maderas a la parroquia. Por su parte, el capitán Pedro Alcántara Patiño, a nombre de su gente, le exponía al alcalde las razones para no aceptar el lote de "Cartagua", donde sólo había "...una casita de paja que servirá para alojar solo a una familia" y anunciarle que se posesionarían solo si se les daba el otro pedazo. Es interesante el razonamiento de la segunda parte de su presentación, en la que expone no poder hacer la declaración que se le pedía, porque primero tendría que presentar testigos *blancos:*

> *... y todos estos han proclamado nro. destierro... a ninguno miran con más ganas de tener lejos que a nosotros con el temor de que volvamos a nro. pueblo y los excluiamos de sus poseciones, no porque les seamos malos pues bien nos han menester, y nros. Por su pago o ruego les servimos. Si presentamos testigos de los naturales dirán que son parte, apasionados o tachados por Dro. Y assi por ningun camino podemos practicar la información.*

Los vecinos ocupantes del pedazo que pedían de más, eran según Patiño, algunos "pobres blancos" que se recogerían al centro del resguardo y a los cuales el alcalde debería ordenarles que les dejaran sus casitas y bohíos "en justa compensación de las que nros. Les dejamos cuando nos echaron..." y así serían menores sus miserias, teniendo donde alojarse.

El alcalde, que no se sintió seguro para decidir, pidió instrucciones al alto gobierno, retractándose en parte de su criterio sobre la calidad del terreno "Cartagua", pues también era cierto que tenía "tierras de montaña, remota, con muy poco abrigo, maiormente para estos indios...", por su demasiada pobreza y miseria.

El virrey aceptó la propuesta de los indios, pero expresó su preocupación por el reacomodo de los veintiún vecinos que era necesario desalojar y propuso una solución: satisfacer la pérdida de sus sementeras de caña, tomando dinero del importe del arrendamiento de las demás tierras, e inclusive dándoles en propiedad lo que ocupasen. El avalúo cobijaba a quince personas y el costo se elevaba a 146 pesos, resultado que el alcalde transmitió a Santa Fe el 15 de febrero de 1790, con la conformidad expresa de los vecinos de que se les reemplazara su despojo "con la propiedad de tierra correspondiente... con el seguro de no ser en lo sucesivo despojados de ella".

En vista de lo anterior, se le ordenó al alcalde el 1°. de abril de 1790, acomodar a los indios en las tierras propuestas; suministrar tierras a los vecinos desalojados, en arrendamiento, pues no se podían entregar en propiedad, hasta tanto se resolviera la consulta hecha al Rey sobre la traslación de indios y venta de resguardos; compensar a los vecinos el importe de sus ranchos y sembrados con el producto que hubiese en poder del alcalde mayor, proveniente de los arrendamientos de los resguardos, o de no poderlo hacer así, aplicándoles de balde el terreno a donde se trasladasen, sin exigirles arrendamiento[13]. Sobre el plan de Real de Minas, se respondió al alcalde: "no ha lugar".

En el sitio de "Cartagua", el 4 de mayo de 1790 Serrano, en presencia de los vecinos que habían estado posesionados de esos terrenos, dio posesión de ellos a los indios, de acuerdo con el avalúo realizado, haciéndose cargo cada indio de cada casa de vecino, con excepción de "la casa y cercas de Agustín Jaimes por no haber habido quien la tomara, se obligó su pago el común, de los Indios". Las otras casas eran catorce en total. A ese número de familias se había reducido la población india. El alcalde le cubrió a cada vecino el valor en que se había avaluado su propiedad. El monto total fue de ciento cuarenta pesos.

Doce años habían transcurrido desde que se ordenara la extinción última del resguardo y once y medio desde el día en que don Antonio Loboguerrero y don Xavier Serrano, los dos propietarios de tierras y ganados, sacaran a los indios con autorización gubernamental, de sus asientos ancestrales.

Otros acaeceres como éste, se producían en la geografía y en la sociedad rurales neogranadinas. Las parroquias, que simbolizaban el crecimiento poblacional vigoroso de un campesinado pobre, a veces miserable, nacían a expensas del bienestar y de la supervivencia cultural de los indios sin que satisfacieran siempre sus ideales, porque estos campesinos podían quedar sujetos a la "magnanimidad" de personas pudientes que remataban las tierras y las "distribuían" entre los vecinos, con el recargo que impusieran sus aspiraciones de ganancias, sin tomar en consideración que muchos de esos campesinos habían contribuido con sus declaraciones y peticiones a la eliminación del obstáculo principal, los indios; o a poseerlas con títulos precarios de arrendamiento; o a seguir en ellas no ya en la calidad de arrendatarios, sino de dependientes de los terratenientes que las adquirían, despertando del sueño de ser propietarios y autónomos económicamente.

En algunas regiones, los vecinos y los campesinos sin tierra eran numerosísimos: los datos de un padrón de la alcaldía (incluída la parroquia de Bucaramanga, el sitio de Cácota, el Real de La Baja y el Real de Betas, indica que la población de libres de

13 El alcalde declaraba al respecto que "El paquete de oro que ha producido el cobro de mi cargo contiene doscientos quarenta y tres castellanos sinco tomines y dos granos; a si mismo han producido los arrendamientos de la Parroquia de Cácota y este de Bucaramanga quatrosientos setenta y un pesos tres rs...". En esa comunicación informaba que "A los indios de Bucaramanga se les puso en poceción de algunos pedasos de tierras de su Magd... couya poceción se verificó en el próximo pasado noviembre".

todos colores, alcanzaba una representatividad no vista casi en ninguna otra parte (83.7% del total) con su máxima de 96.4% en el Real de La Baja y 95.6% en Cácota, donde el 100% lo completaban trece blancos, siete esclavos, un cura y un indio.

Los vecinos, mezclados en su gran mayoría, comenzaban a ganar batallas con el apoderamiento de las tierras de resguardos, y a conquistar una porción, aun pequeña pero significativa como símbolo, de aumento de poder social: curas y blancos, empujados por sus propios intereses, servían de catapulta al ascenso de unas castas que ellos mismos despreciaban.

Cácota de Suratá y Bucaramanga ejemplifican la situación que padecían los indios del interior de la Nueva Granada, premonitoria de lo que podría ocurrirles si prevalecían las tendencias manifiestas en la administración virreinal: extinción de los pueblos con sus resguardos y con ellos la probable desaparición de los indios como etnia. En Sogamoso, por la misma época de la zaga de Cácota de Suratá, los indios también perdían sus tierras tradicionales.

2. La batalla perdida de los Sogamosos por su tierra.

Un número significativo de vecinos del pueblo de Sogamoso, otorgó poder en 1765 al doctor Juan Antonio Ramírez, abogado de la Real Audiencia de Santa Fe, para que solicitara a su nombre la separación de los blancos de los indios, con la justificación de que éstos disponían de mucha tierra que no cultivaban ni sembraban. Que se los trasladara a Monquirá, una parcialidad de ese resguardo, para ellos, los vecinos, disfrutar de las tierras del de Sogamoso. Al año siguiente, en prosecución de los mismos objetivos, se tramitó ante las autoridades virreinales un memorial de los alcaldes y vecinos "españoles" moradores del resguardo, en el que se consignaba que tanto ellos como sus padres y abuelos habían residido siempre en aquel pueblo donde habían construido casa de habitación con el consentimiento de los indios, pagándoles "no sólo la pensión del requinto, si también seis pesos por el asiento de la casa...".

Querían romper una convivencia de larga trayectoria con los indios, que abarcaba varias generaciones y que había generado mixturas que nutrían el vecindario y menguaban la etnia. Egas de Guzmán ya había encontrado en 1596 que el cacique tenía arrendados varios pedazos de sus resguardos a personas extrañas a la comunidad india, uno de los cuales medía unas 640 hectáreas y se cultivaban con maíz, trigo y lino. Entre otros arrendatarios figuraban un criado del arrendatario anterior, otro libre de apellido García, "un mulato, el doctrinero y algunos indios de Tópaga" (Colmenares, 1970: 190-191).

El mismo autor dice que "el 25 de abril de 1636, el visitador Valcárcel dictó un auto prohibiendo una vez más la residencia de mestizos y vagabundos en Sogamoso. El 20 de noviembre de 1661, el presidente Diego de Villalba y Toledo declaró por medio de un auto, haber "resebido información de que en Sogamoso habitaban toda clase de gentes como si se tratara de un pueblo de españoles, a pesar de las

insistentes prohibiciones de residir en pueblo de indios". En diciembre de ese mismo año, un comisionado nombrado por él, procedió a la averiguación y halló en el pueblo más de ochenta mestizos, algunos de los cuales "arrendaban tierras de los resguardos para sembrarlas y otros ejercían oficios artesanales" (Colmenares, 1970: 89-90).

Para 1705 la miscegenación genética era tan notoria que el fiscal de la Audiencia decía en un concepto que eran tantos los mestizos, mulatos y zambos que vivían entre los indios de Sogamoso:

> *... que casi no se distinguían los unos y los otros y ... acababan por destruir los pueblos de los indios por los agravios [que a ellos y sus bienes les causaban y que] a través de los arrendamientos de tierras que hacían por sumas muy bajas se aprovechaban de las mejoras* (Colmenares, 1970: 90).

La prolongada convivencia había amparado la formación de lazos de parentesco entre indios y vecinos, como lo percibía el Dr. Marcelino Rangel, ya citado, sobre los perjuicios resultantes de la mixtión de indios y libres en Sogamoso, los medios para evitarlos y beneficios que de ellos resulta para la Real Hacienda, aparejando la desaparición paulatina de los indígenas en beneficio de los mestizos, y la convivencia en ese pequeño espacio de blancos, mestizos e indios, afirmación que también sostenía en un memorial el procurador del número de la Real Audiencia, don Isidro de Aldana a nombre de los vecinos españoles. En ella insistía en el poco número de indios que había, proporcionalmente a los numerados cuando se les señaló el resguardo, disminución que no se debía a su extinción, sino a haber "degenerado en mestizos" y pedía se vendieran los solares del pueblo "en beneficio de aquella turba de infeliz gente que siendo la mayor parte oriunda de los mismos indios, se hallan sin tener donde poblarse...".

Igualmente lo reconfirmaba don Bartolomé Sánchez Gutiérrez, notario eclesiástico de Sogamoso, al anotar que los indios van cada vez en mayor disminución, "primordialmente porque degeneran en mestizos por matrimonio y fuera de él y también por el vicio y la embriaguez... ateniéndose a los arrendamientos que les pagan los españoles", lo que no les auguraba larga vida.

La disminución de la población india era real, como lo muestra el cotejo de censos en diferentes años. El licenciado don Juan de Valcárcel, visitador del partido de Tunja, encontró en 1636 en Sogamoso, Mongua y Tiren, agregados todos a la doctrina de Sogamoso, mil cuatrocientos sesenta y tres indios. En el documento *Encomiendas e Indios Tributarios de la Audiencia de la Nueva Granada*[14], producido en

14 Tomado de "Encomiendas, encomenderos e indígenas tributarios del Nuevo Reino de Granada en la primera mitad del siglo XVII" en: *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 1 (2): 410-530. Bogotá, 1964. Si se asume un promedio general de 5 indios por cada tributario, se tendría una población aproximada de 1470 personas, muy cercana a la encontrada por Valcárcel dieciocho años antes.

1653 por Rodrigo Zapata, escribano de visita, se dice que "...el pueblo y repartimiento de Sogamoso, Monquirá y Tiren de la Corona Real por doscientos y nobenta y quatro yndios utiles tributarios..." Luis Enríquez afirmaba (20 de diciembre de 1701) que se había mantenido el número de ellos "a pesar de la peste general en la que muchos murieron y de la enfermedad de viruelas"; eran entonces 1488 personas que dependían de 318 tributarios.

Años mas tarde, el visitador Verdugo y Oquendo (19 de octubre de 1755) halló seiscientos treinta y seis, lo que implicaba -como él mismo lo comprobó al hacer el cotejo- una disminución de ochocientos treinta y siete (52.2%) en comparación con el registro de 1636.

La matrícula hecha el 9 de mayo de 1766, a raíz del proceso de extinción del Resguardo, por Alonso Romero Duarte, arroja un total de quinientas ocho personas en 10 parcialidades[15] repartidas así: 94 tributarios, 155 mujeres, 95 muchachos, 115 muchachas, y 46 reservados (viejos y lisiados). No se incluían los 51 requinteros de Tunja, con los cuales sumarían 559, que de todas maneras, son 77 menos de los que había once años antes cuando los numeró Verdugo y Oquendo. La realidad era que los de Sogamoso en 1766 (508) representaban apenas 34,7% de los de 1636. Los registros transcritos por Campuzano y Lanz en 1777 muestran una población india de 589 personas y en el que hizo don Nicolás de Tobar (31 de mayo de 1779), los indios de Sogamoso, consideradas las mismas parcialidades que censó Romero, fueron en total 478. Ausentes habia 34 indígenas (24 varones, 7 mujeres y 3 párvulos). Si no se toman los ausentes, que no figuran en el listado de Romero, la población indígena seguía decayendo. De las 81 parejas censadas, 12 eran interraciales (10 indios casados con blancas; y 2 indias casadas con "blancos") o sea un equivalente al 14,8%.

Evolución de la población de los indios de Sogamoso, 1636-1779:

Año	No.	Año	No.
1636	1463	1766	508
1701	1488	1777	589
1765	636	1779	478

Hay una incongruencia en la cifra de 1766 cotejada con las de los años 1765 y 1766, por una disminución muy abrupta, que se recupera en 1777, cuando se ve

15 Las parcialidades eran Cacique, Tibaca, Tupantebo, Sascón, Fontiba, Firavitoba, Tiren, Monquirá, Gasa y Ogasa. Además, los Tunjas, que se componían de forasteros agregados que llamaban requinteros o foragidos, sumaban 51 individuos. Pero hay que tener en cuenta que las únicas parcialidades reconocidas del pueblo de Sogamoso eran las de Cacique (el propio pueblo), Monquirá y Tiren. Firavitoba era pueblo de indios y acá no aparece sino con 45, cuando en 1777 (como se muestra en el cuadro) había 320. De las parejas registradas (58 en total), 14 eran mezcladas: doce indios casados con mestizas y dos indias casadas con mestizos. El censo de Firavitoba se tomó del AGN, Visitas Bolívar, t.4, ff. 898-902; el de Sogamoso, hecho por Nicolás de Tobar, se encuentra en el mismo Archivo, Visitas Boyacá, t. 14, ff. 390-393.

una disminución "normal". El bajo número de 1779 debió responder a la desorganización con motivo del traslado a Paipa; y es posible que la reducción de 1766 se deba a un subregistro doloso para dramatizar la reducción y asegurar la extinción del resguardo, pues el mismo Romero, meses antes (enero de 1776) certificaba que los indios eran solo 84, en los que se incluían 16 reservados, el cacique y cuatro cantores, y entre todos no excedían de 300 entre chicos y grandes de ambos sexos.

La población mezclada crecía a buen ritmo. En 1755, el visitador Verdugo y Oquendo registró 2112 vecinos aglutinados en 464 hogares, que se distribuían, 1255 dentro del pueblo y 857 fuera de él.

Esta creciente población mezclada presionaba sobre la tierra y provocaba su encarecimiento. En 1774, en el proceso generado por la solicitud del indio gobernador de Turmequé de merced de tierras para acrecer sus resguardos y satisfacer la demanda originada por el crecimiento de la población, el propietario de las tierras, don Diego de Caicedo, vecino de Tunja, se avino a ceder las que solicitaba el gobernador, a cambio de otras en Toca aceptando, además, cubrir el excedente de 300 pesos, diferencia del valor de los dos terrenos; poco después, el terrateniente tunjano solicitó llamar a varias personas a testificar, para probar que las tierras solicitadas y cedidas a los indios tenían un mayor valor del precisado por el avalúo, debido a su fertilidad y a "... la gran demanda de tierra laborable, a causa del aumento de la población...".

Los indígenas aceleraron el contacto, atraídos por el señuelo del arrendamiento de tierras de sus resguardos, con cuyo producido podían cubrir los tributos reales. Las tierras tenían gran demanda, como se aprecia en la declaración del alcalde Romero, quien por el año de 1766, afirmaba que se hallaban avecindados mil vecinos poco más o menos, entre españoles, mestizos, algunos mulatos, que tenían casas en dicho Pueblo "con consentimiento y gusto de los naturales..." y que había sido costumbre pagarles seis pesos por el asentamiento de la casa y algunos obsequios de comida y anualmente "... cada uno de los vecinos satisface por su casa diez reales, algunos dos pesos y otros veinte reales, según el sitio en que las fabrican...". Afirmaba que a todos los vecinos les arrendaban tierra "... para sembrar trigo y otras mieses, llevándoles por cada fanega de trigo ocho reales y de maíz, dos pesos y de otros granos lo mismo...".

La distribución poblacional reflejada en los registros de Campuzano y Lanz, apreciables en el cuadro que resume la información, es reveladora de la situación demográfica en Sogamoso y su área circunvecina, porque muestra que la población india representaba apenas el 27.6% del total. El resto lo componían españoles, blancos y mezclados, incluyendo mulatos y hasta negros esclavos y libres.

Un dato útil para la comprobación de la miscegenación de los indios es la presencia de uniones interraciales en los registros censales de los pueblos. Aunque se carece de series estadísticas y a pesar de la posibilidad de un subregistro de ese tipo de

uniones (porque la pareja blanco/ india se localizara fuera del pueblo) muestra, de todos modos, una tendencia en el momento.[16] De otra parte, las cifras de matrimonios interraciales sólo reflejan la realidad parcial de la miscegenación legal, es decir por uniones sacramentales. La ilegal, de consenso

Tabla No. 4.1
Situación poblacional en el área de
Sogamoso, 1777, según Campuzano y Lanz

Pueblos	Indios	%	Vecinos	Cab.Fam.	Total
Sogamoso	589	14.7	3420*	434*	4009
Firavitoba	320	22.1	1127	307	1447
Iza	202	41.4	285	73	487
Cuitiva	442	78.0	125	30	567
Total	**778**	**39.9**	**1171**	**275**	**1949**
Tibasosa	319	27.9	826	201	1145
Totales	**2650**	**27.6**	**6954**	**1320**	**9604**

* Los vecinos se distribuían así: 1746 dentro del pueblo y resguardo y 1674 en el vecindario. Las cabezas de familia corresponden sólo a los vecinos del resguardo.

entre las partes, no quedó registrada en los listados utilizados como fuente para estas notas. Es probable que parte de los hijos de indias solteras que figuran con ellos (son numerosas en cada resguardo) sean resultado de la unión con no indios. Los listados no son totalmente consistentes. En general, a la pareja de hombre unido con mujer mestiza no se le enumeraron los hijos: eran mestizos, hijos de mestiza y no tributaban. En los de mujer india casada con hombre mestizo, en algunas ocasiones se anotaron; en otras, la mayoría, no figuraron.

Esta inconsistencia no se apoya para su vigencia en la letra de la ley, sino en la costumbre que en muchas de las relaciones con los indios, acabó por imponerse y tomar fuerza de tal.

Las relaciones extramatrimoniales eran frecuentes. Ya se aludió al caso de la cópula del indio con la mestiza (c. supra) y al número crecido de madres solteras registrado en los resguardos. En el de Sogamoso había en 1779, 38 madres solteras, con un total de 77 hijos. Recuérdese, además, la cita ya transcrita de un memorial en el cual se insistía en la venta de los resguardos: el solicitante aducía en él, entre las vejaciones

16 Un panorama más completo puede verse en la Tabla 2.5 "Proporción de parejas mezcladas (miscegenación) en los pueblos de indios del actual departamento de Boyacá (ca. 1778)", en el capítulo "La miscegenación de los indios".

cosechado sus sementeras...", por lo cual solicitaban prórroga para hacerlo, en vista de lo cual se encargó al cura de Firavitoba, Dr. Dn. Alejo de Rojas promover "..en términos hábiles su enlace por medio de los matrimonios..." y contribuir "con las facultades de su pastoril ministerio" a estrechar la unión entre *paipas* y *sogamosos*, sin permitir se causase molestias a los trasladados.

Tales apreciaciones confirman cómo las traslaciones conducían a situaciones de conflicto y reducían la disponibilidad de tierras de los huéspedes, que consideraban como intrusos indeseables a los recién llegados; y éstos se sentían "arrimados" y cargaban consigo la tragedia de su expatriación. La recepción era siempre hostil. En Paipa se ordenó al corregidor del partido castigar con severidad a cualquier indio de ese pueblo "que injuriase o con denuestos vituperase a los de *sogamosos*, tratándoles de advenedizos, forajidos o con semejantes apreciaciones, haciéndoles entender ser todos iguales".

La estrechez de tierras en el caso de Sogamoso-Paipa y la animadversión creada entre huéspedes y agregados, se transparentan en la respuesta del cura Rojas, a la inquietud de Dn. Nicolás de Tobar, de si en los resguardos de Paipa labraban los patricios (naturales del resguardo) y agregados con comodidad de unos y otros, según la cual lo hacían "... apenas estrechamente y que solo si poblaran los páramos que tenía el pueblo por resguardo, podrían vivir con comodidad". Agregaba:

> *... las tierras útiles son todas aquellas que majadean y las vegas; y éstas las gozan desde antiguo los patricios y queriendo uno de los comisionados puestos por don José María Campuzano, que partieran los indios patricios de sus casas y las tierras laboradas que actual las tenían con sementeras, me opuse diciendo que era dejar un odio y rencor entre ellos. Para criar animales su mucha decidia de no tenerlos en los páramos los hacen carecer de ellos, pues en tiempo de sus sementeras no los tien [sic] amarrados, se hacen muchos daños unos a otros y asi tien [sic] grandes pleitos unos con otros; si así han vivido y viven los que se han criado juntos, qué serán con los que hasta aquí no han mirado con caridad cristiana, vituperándoles no por buenos se han hechado de su tierra y otros dicterios que sienten mucho los agregados* (AGN, Resguardos Boyacá, t.6, ff. 749-751).

En el fondo había, además de un problema sentimental vinculado al arraigo secular a su "patria", a la identificación con el paisaje, otro de orden económico: la producción era básicamente de subsistencia, pero los indios requerían dinero en efectivo o mercancías (mantas por ejemplo) para pagar el tributo a la Real Corona. Para ello podían recurrir a cuatro opciones, siendo la más común y socorrida el arrendamiento de parte de sus resguardos, concertarse como trabajadores asalariados en explotaciones agropecuarias, por lo común circunvecinas; producir algún artículo artesanal (cerámica, tejidos, sombreros), o vender excedentes agrícolas a los vecinos de su pueblo o de pueblos cercanos. La posible explotación de minas de oro, de sal, quedaría incluida en la de la producción artesanal.

La combinación de dos de esos arbitrios era lo común; y cuando no se disponía de una industria artesanal, la agregación de otro pueblo por extinción, era siempre un atentado contra esas débiles economías, tanto para los huéspedes, como para los hospedados.

Las decisiones de las autoridades españolas para resolver ese tipo de situaciones se fundamentaban en apreciaciones generalmente rudimentarias, casi siempre de buena fe, sobre calidad de las tierras y una cierta racionalidad laboral, de acuerdo con la cual, los rendimientos de mano de obra de los indios se suponían ser o deber ser iguales a los esperados de los "libres". En el caso Paipa-Sogamoso, el visitador Moreno y Escandón aseguraba que el resguardo de Paipa no sólo era suficiente "para el número de doscientos y veinte y ocho tributarios inclusos sus setenta y dos (tributarios) agregados de Sogamoso; sino aún para muchos más, como que en la visitada practicada por el Sr. Oidor Egás de Guzmán, en que se hizo su señalamiento excedían de trescientos los tributarios".

Egas de Guzmán visitó estos partidos hacia 1596, cuando aún imperaban las encomiendas y escaseaban los vecinos. La presión de estos sobre los resguardos, una vez vencida la resistencia de los encomenderos, era limitada y los indios se concertaban sin contar con muchos competidores, pues antes bien, constituían una fuerza laboral crítica para los encomenderos; y con ello podían pagar holgadamente sus tributos. A finales del siglo XVIII, la situación tenía otra faz: abundaban los vecinos, como competidores en todos los campos y los indios tenían necesidades por cuya satisfacción debían pagar: el consumo de aguardiente, por ejemplo, probablemente alguna ropa, ciertos productos alimentarios, etc., pues en mayor o menor grado formaban parte de la economía de mercado.

Además sufrían ocasionalmente los perjuicios de calamidades públicas: pestes, epidemias, sequías e inundaciones. Respecto de estas últimas, puede verse un poco más adelante lo que ocurría cuando el río Sogamoso se salía de madre. En Firavitoba y en los demás pueblos circunvecinos -para mantenernos dentro de los límites de la zona que nos sirve de ejemplo- fue continuo el verano en los años de 1802-1804, con resultados tan trágicos, que la gente se hallaba en estado de mendicidad, no se veían sino pordioseros y no había casa "...a excepción de la del señor cura a donde ir a pedir limosna; se ausentaron a causa de ello muchos indios y vecinos; y se hicieron muchas rogativas en todos los lugares..." y en especialidad en el convento de Nuestra Señora de Monguí, cuya sagrada imagen se llevó a Sogamoso (1804) y en 1805 a Nuestra Señora de Belén "... que ha poco la llevaron de dho. Pueblo" (AGN, Resguardos Boyacá, t.4, ff. 642).

Los mismos padecimientos sufrían los vecinos y en general los habitantes de la Nueva Granada y los remedios a esas calamidades venían de España: era su cultura transplantada a estas latitudes por conquistadores y colonizadores. Sarraihl escribe cómo en España en el siglo XVIII se acudía "...a las potencias celestiales cada vez que un peligro pesa(ba) sobre los campos. Si llueve -escribe- durante mucho tiempo,

o si una sequía implacable quema los campos, los piadosos labriegos suplican a sus curas que organicen procesiones o rogativas" (Sarraihl, 1974: 63). Puede suponerse que indios, vecinos y curas, todos a una, recurrían en el Nuevo Mundo a las romerías y otros conjuros. Sarraihl lo atribuye a que "...los campesinos españoles -como los de otros países- son enemigos de todo cambio... Cultivan las tierras como se han cultivado siempre... Los agobia una punzante miseria material, una total aridez espiritual, un vacío que confina con la nada..." (Sarraihl, 1974: 67-68). El campesino español retratado por Sarraihl con documentos de la época, estaba también en la Nueva Granada y ni él, ni la estructura social del estamento blanco aquí, se diferenciaban en mucho de los de allá.

La agricultura era la resultante de una tecnología tradicional y la esperanza de una naturaleza bondadosa. En Paipa, según decía el cura, las tierras eran buenas pero era menester "majadearlas, no con puntas de palo como lo hacen estos [los indios] tostados en el fuego [palo del sembrador], pues no alcanzan sus miserias a comprar fierro y acero..."; ni las araban con yuntas de bueyes, pues ya vimos (cf. supra) que muy pocos las poseían y además, poseer ganado y arar con yuntas no eran términos necesarios de una misma ecuación. Cuando la naturaleza no se comportaba maternalmente, quedaba solo el recurso de la magia, de la fe en las divinidades religiosas, la caridad y/o la fuga.

Las tierras de Sogamoso eran de las más fértiles:

> ... *no hay quien dude -decía el cura Rojas, en su carta ya citada- que los resguardos de Sogamoso no son equivalentes a los de Paipa, pues aquellos son muy fértiles, de buena calidad los trigos y estos muy morenos allá rinden diez a doce por carga y aquí la mitad menos los maices y demás mieses son muy abundante y aquí mui escasas y en especial el año que sale el río de madre como aconteció el año pasado y este los deja a perecer...* (AGN, Resguardos Boyacá, t. 4, ?).

Agregaba en otro párrafo que las tierras entregadas a los agregados, aun cuando no estaban muy lejanas de la iglesia, nunca serían cultivadas por necesitarse de majadas, que no se conocen en Sogamoso, dada su fertilidad, que no exigía de "mucho cultivo".

Razón tuvieron, pues, los vecinos de Sogamoso de apropiarse -como lo hicieron- de las tierras del resguardo y de acuciar a las autoridades para que desalojaran de ellas a los indios, sin conmiseración para con ellos, ni miramiento de las circunstancias del momento, convirtiendo en "ignominia" su expatriación. Transcribimos los siguientes párrafos extraídos de la carta del cura Rojas, cuyo patetismo retrata lo que se repitió *-mutatis mutandi-* en otras de las tantas translaciones efectuadas en la época. El hambre de tierra de los blancos pobres y de la población miscegenada, debía calmarse, así contuviera como ingrediente el sacrificio del recurso humano indígena:

...en un riguroso invierno en que las lluvias eran incesantes... fue milagro de Dios que no perecieran en el formidable río que en tiempo de aguas se sale de madre y así estaba cuando los trasladaron, obligándolos con todo rigor a transitarlo por unas balsas de jco. [junco] tan arriesgadas; otros como desesperados se echaron al río por las amenazas que les hacían los comisionarios, temiendo éstos no se pasase el día que se le señalara para la traslación: Pero lo que más dolor causaba era ver a las indias cargando sus hijitos todos desnudos, mojados y sin tener el menor viático. Rigor digno de compasión, como delincuentes, y llegando a este pueblo con sumo trabajo y embarrados, no hallaron asilo de alojamiento en los patricios por un zuzurro que se levantó entre ellos: que los sogamosos les venían a quitar sus casas y tierras y sabido por mi esta inhumanidad barba [ra] los llamé a mi casa, que no cupieron ni aun la mitad. Hice abrir las cuatro capillas, la Iglesia y humilladero para que se favoreciesen de la mucha agua que estaba cayendo y proveí de mantenimientos que la providencia divina tenía llenos mis trojes de todas mieses y (ilegible) que en breve tanta muchedumbre de indios e indias, viejos y niños consumieron los trojes y fue menester comprar maíz, cebada y matar dos reses para repartirlas a estos despatriados. (AGN, Resguardos Boyacá, t. 4, ?).

El traslado lo realizó el 29 de abril de 1778, el corregidor del partido, Tomás Antonio de Laiseca. "Según el cura de Paipa se llevaron 700 indios" cifra desmentida por Campuzano, asegurando que se trataba de un número mucho menor y culpaba a los indios de lo ocurrido "... pues habían sido informados un mes antes del traslado, y por desidia no habían querido construir casas en Paipa". Moreno y Escandón dio entero crédito al corregidor Campuzano, desechó las observaciones del cura ordenando de acuerdo con aquél, que los indios de Sogamoso se acomodaran en las casas de los mestizos y mulatos que se encontraban en Paipa" (Colmenares 1970: 82).

Si los indios no se ciñeron a las disposiciones gubernamentales para trasladarse a Paipa, tampoco los vecinos se mostraron muy diligentes en lo tocante a su pueblo. En febrero de 1778, Campuzano recomendó avaluar y vender separadamente las tierras del resguardo que se destinarían como espacio urbano de la nueva población y al mes siguiente encargó a tres personas para hacerlo y para determinar la superficie del núcleo urbano, que ellas fijaron en poco menos de 16 hectáreas. En agosto, el fiscal y protector de indios, prosiguió personalmente las diligencias "que por su comisión había adelantado el corregidor de Tunja". Fue a Sogamoso y comprobó que después de un año de ordenada la extinción, no se había adelantado mucho en la erección de la parroquia.

Para adueñarse de esas tierras, los vecinos recurrieron a todos los medios, dentro de la legalidad real o aparente. Las declaraciones falsas o contradictorias no faltaron. Los indios de Sogamoso no hallaban donde alojarse porque "se fingió que había muchas casas de blancos en este pueblo..." (Paipa) y sólo había "dos y estas se les dio al que llegó primero y los demás viven de prestado"; se valieron de la "sujeción" a que -decían- estaban sometidos por el terror que provocaban sus levantamientos

tumultuosos y a los excesos que, según ellos, acostumbraban los indios; pero tumultos y terror se originaban también en querellas e intereses personales de los blancos y mezclados que, prevalidos de su poder económico y político, ponían a los naturales al servicio de sus pasiones. Y no faltaron las alteraciones maliciosas de datos, como en los casos de reducción ficticia del tamaño de la población india.

3. Sogamosos y Vecinos

El protector de naturales se dirigió al virrey Messia de la Cerda para comunicarle la queja de los indios del pueblo de Sogamoso de no poder disfrutar los solares en que tenían su asiento todas las parcialidades, porque varios vecinos que los estaban ocupando, intentaban fabricar casas y cercar sus contornos con tapias, formando calles y cuadras, excluyendo a sus dueños, los indios, quienes nada podían hacer aunque lo quisieran, atemorizados por las amenazas de los vecinos y desalentados "por el poco abrigo" que encontraban en el Corregidor, quien lejos de favorecerlos como era su obligación, protegía a la "gente de color". Un vecino llamado Juan Alejandro *Pilón* Avendaño, según denunciaban los indios, era uno de los perturbadores del orden pueblerino, contra quien habían reclamado sin obtener justicia; su solicitud se concretaba a que se le ordenara al tal, "cesar en la obra y deshacer lo fabricado" y a publicar que en adelante nadie ocupara solares de indios, ni edificara ni cercara en ellos. Era el mes de febrero de 1772.

Sobre la demanda conceptuó el fiscal que conforme a las leyes municipales no debían "vivir entre los resguardos de indios, gentes de otra calidad", ni menos permitirles que los despojaran de su propio suelo edificando en él. El virrey estuvo de acuerdo con el dictamen y decretó el 24 de febrero que, en consecuencia, las autoridades compeliesen a *Pilón* Avendaño que "cesara en las obras de las tapias y deshiciera lo hecho hasta entonces" y que nadie, en adelante, ocupase solares de los indios, ni edificase en ellos, ni los cercase.

El alcalde y juez ordinario del partido de Sogamoso, Juan Domingo Soler Rendón, fue requerido el 7 de marzo por el capitán don Pedro Certuche en su calidad de protector de los naturales de ese partido y valle; con el superior despacho del virrey y en atención a ello el alcalde obedeció y notificó a *Pilón* Avendaño para que suspendiera la obra de las tapias y demoliera las cercas de la casa en que vivía:

> *...quedando esta obra libre por el detrimento de los Vienes que encierra, para que no alegue perdida de ellos... cuya ejecución haiga de ser, dentro del término de tres días...y sin escusa alguna, que pasados se pedirá la providenzia que corresponda con asistencia de Vmd. en conjunto con los indios como ynteresados...* (AGN, Resguardos Boyacá, t. 4?).

Se leyó por bando la determinación del virrey a la salida de la misa mayor y Avendaño derribó muros de tapia pisada y de bahareque embarrado, como lo certificó el alcalde por inspección ocular que realizó. Las demandas de los indios

quedaron satisfechas, el incidente terminado y el orden del pueblo restablecido... hasta el 18 de julio. Ese día, según se desprende de las declaraciones que a petición de María Gracia de Torres, esposa de Avendaño, depusieron varios vecinos ante el juez competente de Firavitoba, llegaron los indios de Sogamoso:

> *...amotinados y en grande tumulto a la casa de Juan Alejandro Avendaño y le voltiaron todas las cercas... de vara en tierra, dejándole su huerta sin defensa alguna...* (AGN, Resguardos Boyacá, t. 4, ?).

Trataron así mismo, de derribarle sus casas y le desempajaron el cuarto de su dormitorio; no concluyeron en sus depredaciones porque los contuvo el cura y vicario del pueblo que lo era el Dr. don Agustín de Salazar, quien -dijo uno de los declarantes- los había amenazado con azotarlos si continuaban con el tumulto; a lo cual habían respondido los indios gritando no ser ellos culpables, sino obrar mandados "...de su protector, de su Rey, de su amo, de su señor y defensor don Pedro Certucha". La certificación del cura aclaró que había ocho o diez indios encima de la casa, derribándola y los demás indios estaban quemando (la paja del techo) y que Certucha les había dado la orden. Avendaño había salido de viaje y el día del tumulto su mujer huyó de la casa y se refugió en la del cura, como lo hizo constar en su alegato el apoderado de los esposos ofendidos.

El 19, domingo, pasada la misa regresaron los indios a las casas de Avendaño, golpearon las puertas con piedras preguntando por su esposa María Gracia para sacarla desnuda en público, llevarla a la playa del molino y allí pasearla y a son de tambor y chirimía conducirla hasta el mal paso o río Chiquito, con lo cual se contentarían. Venían con órdenes de Certucha, decían los declarantes.

El alcalde, acompañado del indio teniente y de dos alcaldes de parcialidades indias, se dirigieron a la casa de Avendaño y exigieron a un hermano de María Gracia que se encontraba presenciando los hechos, les abriera la casa; entraron, no hallaron a la mujer y notificaron al hermano que ella debía abandonar el pueblo en el término de cinco días y también las casas, las cuales serían derribadas. De una de ellas se perdieron "alhajas de valor, dos pailas y una olleta... por ser casa de abundantes bienes...". El cura certificó, además, que le habían dicho ese domingo que todas las indias querían sacar con ultraje y violencia a la mujer de Avendaño y llevarla a casa de Certucha; y que no había salido a contener a los naturales porque "...discurrió que le faltarían al respeto" y otras personas lo contuvieron.

Si ya Avendaño había derruido las tapias y cercas, tal como lo había certificado el alcalde Soler, ¿por qué los indios se hacían justicia adicional por propia mano, amparados y estimulados por el mismo alcalde y por el protector Certucha? Varias personas lo explican a su modo. *La versión de Certucha*, emitida desde la cárcel de Santa Fé donde había sido remitido preso, sostiene que por disposición de un vicario se depositó en su casa a una sirvienta libre que servía en casa de María Gracia, y ésta mandó a un esclavo suyo a reclamarla. Según Certucha se produjo este diálogo:

Certucha: Ah, perro negro ¿qué haces aquí? La puta de tu ama te ha enviado por su criada; dile que si la quiere benga por ella.

El negro: ¿En qué ha ofendido a Ud. mi señora para que la trate con semejantes términos?

Certucha entró en cólera y solicitó sus armas (una espada) que le proporcionó María Pérez (una criada que vivía en su compañía). En ese momento pasaban los vecinos Nosa y Cantillo, quienes intervinieron para evitar un encuentro entre el anciano vizcaino Certucha (tenía más de setenta años) y el esclavo, quien se marchó al tiempo que llegaban los alcaldes Soler y Rueda, a quienes convenció el protector para que lo aprehendieran; pero el negro se escapó. Enterado Certucha del fracaso de los alcaldes, dio ordenes a los alcaldes indios el sábado de autos, de destruir la casa de Avendaño. La declaración reproduce los sucesos del día siguiente, en la forma ya descrita[21].

En el escrito del defensor de Certucha aparece el negro armado de un cuchillo con el que lo amenazaba y los indios como "...executores de lo mismo que el Despacho (del virrey) mandaba...", sin que aquél tuviese parte en el insuceso. En *la versión de los indios,* los capitanes del pueblo relataron los acontecimientos a su manera. Afirmaron que el cura depositó a la criada de Avendaño en casa de Certucha y Maria Gracia envió al esclavo a reclamarla[22] -ratificando así la versión de Certucha-; que ellos habían impedido que corriera sangre entre los dos, conjuntamente con Nobsa y Cantillo y se tumultaron para voltear la casa de la María y echarla a ella fuera del pueblo. Y aquí viene su justificación:

... para que no excercitara en ella -la criada- castigos de sangre umana en compañia de sus hermanas Gregoria y Bárbara, porque fuera de otros, está dando gritos la muerte de una india llamada Pettrona que las estubo sirviendo, executada con los maiores tormentos, cuia causa se remitió a nro. Protector Gral. probado el castigo; y viendo que no ay remedio para esta familia tomamos la resolución de desvaratar la Casa, aunque no se feneció la obra por algunos respetos y amenazas; a esto fuimos sin otro influjo que nro. dominio, amparados de reales mandatos, y de la ultima providenzia superior pues componiendose nra. gente de mas de zien familias de Yndios nos hallamos sin asiento desocupado para hazer ni aun unos bugios, para vivir y estar prontos a los cargos que subimos; y esto es tan zierto como que está a la vista

---

21 Uno de los testigos da una versión más cruda: "Que estando Dn. Pedro Certucha andando a pié junto a su casa enarbolando un palo en las manos y el negro esclavo de dho. Avendaño poco mas de una cuadra oyó decir... al ... Certucha: A putas mulatonas; y esto repitió varias veces añadiendo que con el culo tapaban todo, que eran unas ferramentas... y llamando al negro le decía: ven acá negro que te he de dar de palos a ti y a esas putonas... y fue entonces cuando solicitó su espada, llegaron Nosa y Cantillo, huyó el negro y ... llamó Certucha a los Yndios a que se tumultuasen y fuesen a derribar las... casas".

22 Uno de los testigos presentados por María Gracia declaraba haber oido decir a Certucha en su discusión con el esclavo que "...esas putonas querían sacar de su casa a la mujer que se había ido a refugiar" en ella "... con la que querían hacer lo mismo que havían echo con una sirvienta de la dicha Gracia...".

componiendose de calles y quadras con casas y zercados que han formado a título de agregados y vezinos aumentandose desde tiempos del antezdte. Correxidor, sin embargo y con permiso de quien lo pudiera impedir... (declaración hecha el 13 de agosto de 1772).

Los capitanes pidieron que los alcaldes [indios] del pueblo ratificaran haber estado en el tumulto. Así lo hicieron.

La versión de Maria Gracia procede de varias fuentes: su apoderado Blas de Balensuela en uno de sus escritos dijo que la actitud de Certucha se debía a que María Gracia no había "querido atender a sus torpes deseos..." y logró que una criada que le servía a ella se fuera a su casa; ésta mujer era la esposa de un mulato esclavo de Avendaño, a quien instó Certucha a que huyera, a lo cual no puso oidos sordos el esclavo, pues se fugó dejando a su mujer, libre, en casa de Avendaño. (El alcalde depositó a la criada en casa de Certucha; el cura la hizo devolver, y el vizcaino la sacó con trucos y la llevó de nuevo consigo). Uno de los testigos aportados por María Gracia declaró haber dicho Certucha que todo el problema era por querer amparar a la que tenía en depósito que había ido a su casa con ese fin. Avendaño pasó a reclamar a la criada y Certucha le espetó por qué:

...era tan cabrón, sinverguenza y sin honra; que supiera que su mujer era la más prostituta, que le había agraviado y adulterado con varios sujetos a los que nombró y que en ese momento estaba amancebada con el escriviente del Correxidor Dn. Thomas de Layseca,

todo lo cual lo apoyaba la criada[23], y finalmente le dijo:

... Handa y mata a essa a puñaladas, aquí me tienes, no te sucederá mal, muéstrate hombre de honrra que me da lástima verte hecho un negro Esclavo, en continuo travajo, para enguapar y regalar essa Putona y ...que si le tenía miedo... se apartara y le quitara todos los bienes, con eso le faltaría conque emborracharse...

María Gracia solicitó una certificación del cura Salazar y en ella dice que Certucha con probada malicia y intención, llamó a su casa a su esposo Avendaño y

le comunicó innumerables horrores y infamias de las que caven en una mujer la más ramera del mundo diciendo que he vivido la más parte de mi vida adúltera teniendo amistades ilícita con diferentes sujetos asi eclesiásticos como seculares y que por la ocasión esta(ba) en dha. amistad con Lorenzo de Medina doméstico del señor correxidor... que se fuese mi marido ... y me dejase a mi salvo conducto..." que a su marido "Dios le dio

23 La criada apareció finalmente en la parroquia de Mogotes, en donde declaró, en junio de 1773, que su marido le había contado que Certucha lo había inducido a huir y buscarse otro amo menos endemoniado que los Avendaños.

esfuerso y paciencia (y) sufrió con entera prudencia todos aquellos horrores que por cada uno avia motivo y ocasion de haverme quitado la vida y esto sin haver dado yo motivo al... Certucha..."; que cada día experimentaba enojos y acciones de su marido que le daba porrazos y ahora se habia apartado de ella, dando por cierto lo que decia Certucha, quien la trataba cada día "de puta y de cabrona.

El cura certificó que atendiendo a la solicitud del sacerdote visitador, ante quien había ocurrido María Gracia para contener las habladurías de Certucha, fue él -el cura Salazar- a su casa y allí le confesó ser cierto haberle dicho todos los horrores relatados por María Gracia, a Avendaño, ratificándose en ellos, aunque luego se arrepintió. Logró también el cura aquietar a Avendaño y establecer la paz entre los dos.

Todo lleva a pensar que don Pedro Certucha -a quien le embargaron sus bienes, entre ellos su casa, el molino de harina y le remataron una mulata esclava de su propiedad- era un verdadero gamonal dueño del pueblo, temido por los vecinos, a quienes amedrentaba con los indios, que le obedecían como a su protector[24]; que tenía bajo su control a las autoridades civiles y aun neutralizaba al cura halagando a los indios (un vecino declaró que les había ofrecido cuatro cargas de harina para que no se dejaran atemorizar del cura, cuando los amenazó con azotarlos); mantenía su propio sistema de información: declaraba el dr. Salazar, a solicitud de Avendaño, que Pablo de Nosa y Josef Anto. Orduña eran directores y súbditos de Certucha y "le protexen y ayudan a informar contra los vecinos de este Pueblo", y que estos dos sujetos habían hecho mofa de la excomunión fijada el 30 de julio de ese año en la iglesia del Pueblo por el cura de Beteitiva contra Certucha por "...cantidad de pesos que debe a la Mesa Capitular"[25].

Todos los indios, incluidos varios capitanes que en junio de 1773 declararon por petición de Avendaño, fueron unánimes en afirmar que Certucha les había dado la orden de destruir la casa y llevar a su presencia a María Gracia.

El motivo real de la enemistad entre Avendaño y Certucha queda borroso, sumido en la bruma de las declaraciones, sobresaliendo un tanto la aspiración del viudo y anciano vizcaino de poseer a María Gracia, quien no atendió "sus torpes deseos", pero tampoco nunca rectificó en firme las acusaciones de veleidad que se le atribuían. El cerramiento del lote tomado en arrendamiento a los indios por Avendaño fue un pretexto, porque como lo afirmó él y ratificaron otros:

24 Le decía al juez de Firavitoba un testigo presentado por María Gracia, que a los vecinos los tenía atemorizados y arruinados Certucha y no se oponían de ningún modo a sus órdenes, así fueran injustas y pésimas "temiendo daño propio mandado por don Pedro y executado por dhos. Indios". Esta afirmación la ratificaron otros cinco deponentes.

25 Fray Santiago Barrios, también del pueblo de Sogamoso, certificaba haber presentado Avendaño un escrito ante el alcalde, para que tomara información de testigos sobre los daños causados a sus casas. El alcalde se negó, lo dejó plantado en el patio de su casa y se fue a caballo diciendo que "mas valía las ordenes del Correxidor (Certucha) que sus enredos de Avendaño..." y que oyó decir a los indios el día del tumulto que "...si su amo (Certucha) mandaba derribar la Iglesia lo executarían con más puntualidad".

Muchos vecinos de Sogamoso con permiso de los Indios pr. que les pagan para ello y Licencia del Correxidor tienen cercadas sus casas de tapias y otros de zerca de piedra o de Bareque.

En la misma área donde se ubicaba el lote de Avendaño había más de una cuadra cercada en contorno, en casas de otros vecinos que eran "compinches de Certucha y por eso no aparecieron", dice el declarante en la demanda de los indios, una demanda que como lo certificó el vizcaino desde la cárcel, fue redactada y escrita por él.

Si uno se atiene a la información recogida por el padrón de vecinos del pueblo de Sogamoso del año de 1777, que registra un total de 2181 personas, las familias de labradores (agricultores) constituían la mayoría de una población sencilla, relativamente pobre, pues en su conjunto solo había 17 familias que tuvieran criados y sólo una poseía dos esclavas; era una población no muy sujeta a las normas religiosas que imponían el matrimonio sacramental, pues 98 hogares figuran en cabeza materna, sin que se diga que son viudas; una sociedad de más familias de mestizos y mulatos que de blancos, sometidas al orden jerárquico discriminatorio característico del sistema castal, pero prontas a romperlo por la posible prevenda de la tierra y el consiguiente amparo territorial de los indios, "abajándose" hasta unirse maritalmente con ellos sacramentalmente o por simple arreglo consensual, con el fin de sobrevivir ahora, o pagando un arrendamiento, con la eventualidad de ser desalojados por voluntad de los indios o decisión de las autoridades superiores, pero siempre con la idea de acceder a la propiedad de un lote y alcanzar un *status* de agricultores independientes.

Allí las intimidades del común, de los indios y de los miembros de las castas superiores, formaban parte de la comunicación cotidiana, sazonada con el conocimiento o la invención de debilidades, infidelidades conyugales, amoríos y endeudamientos, trampas y evasiones al estado; todo ello a un ritmo perezoso, porque sobraba el tiempo de las mujeres sin otra ocupación que la hogareña y el de los hombres, casi todos labradores y en corto número artesanos, y elaboradores de chicha y aguardiente, sin que se viera una vocación local artesanal definida porque las ocupaciones que delataran la práctica de alguna profesión (tejidos, fabricación de sombreros de paja, platería, cerámica...) apenas si la ejercían uno o muy pocos individuos, como si cubrieran con su producción solo la demanda local, incluyendo carpinteros, talabarteros, herreros, etc., quizás con excepción de los zapateros que se daban en número mayor. Era un pueblo sin escuelas (solo figura un maestro)[26];

26 Padrón de vecinos que hay en el pueblo de Sogamoso, año de 1777. AGN, Colonia, Censos Varios, t.8, rollo 23, ff. 681-702. El censo no permite una visión total de las profesiones, pues no se anotó sino en algunos de los cabezas de familia varones, desconociéndose totalmente las ocupaciones de las mujeres cabeza de familia. Por la escritura y la forma de anotación, el censo parece haber sido hecho al menos por dos personas distintas. Fuera de la calificación de 24 familias de mestizos, de dos hogares de mulatos (señala también dos mulatas casadas con hombres de otra casta) y de un matrimonio de una india con un labrador, la discriminación castal no es clara.

donde la vida de las familias resultaba tan transparente, que se sabía quién no hacía vida marital con su cónyuge y donde al amparo de las sombras de la noche, deambulaban por las calles los pecados contra el Estado (el alcohol de contrabando) y la moral religiosa (el sexo), pese al celo de las autoridades. Indios, mestizos y blancos se amartelaban para ello: la insolidaridad social de esta comunidad clasista, parecía también desaparecer entre la noche y el pecado y transformarse en indiferencia o complicidad. Era un ámbito socio-cultural poblado por quinientas cincuenta y seis familias no indias, en el cual desde su niñez transcurría la socialización informal de las personas, ajenas a la educación formal, ignorantes, con la sabiduría elemental de una doctrina cristiana mal aprendida y peor practicada, catecismo del ethos comunitario, semiaislada, toda vez que sus contactos y comunicaciones raramente superaban el entorno local, porque su horizonte no trascendía sino esporádicamente a Tunja, a las parroquias cercanas y pueblos de indios vecinos; ni las noticias iban más allá de los informes de viajeros.

A su lado, en una contradictoria convivencia de uniones y desacuerdos, la comunidad india pugnaba también por sobrevivir en la indecisa situación de una parentela mestiza que le daba su lealtad, más aparente que real, a cambio de un enraizamiento en las tierras comunales o la ofendía con su traición o su desprecio, en procura también de ese afincamiento territorial y de una posición más cercana a la cúspide de la otra cultura, la blanca, con sus privilegios esquivos pero posibles, que transparentaba su propio mundillo, en la sujeción del indio por el peninsular o el criollo. Esa era la sociedad donde Maria Gracia vivía sus desventuras al lado de Pilón, Certucha, el mulato y los indios.

Epílogo. En junio de 1774, en consideración a su edad avanzada, a Certucha se le condenó a destierro a diez leguas de distancia de Sogamoso; a restituir lo perdido por Avendaño en sus casas y a las costas del juicio. Dos años más tarde, los vecinos iniciaban una acción legal para desalojar a los indios.

Avendaños, Certuchas, Torres, Nosas, Cantillos y demás criollos, mestizos y mulatos que medraban en el resguardo respaldados por el pago de arrendamiento a los indios, tenían, pese a sus divergencias intracastales, el común deseo de ser los poseedores de esas tierras, las más fértiles del Nuevo Reino de Granada. La vida al lado de los indios se les hacía insoportable porque estos, conocedores de sus derechos y en alianzas coyunturales con los mismos vecinos, defendían lo que les pertenecía como heredad tradicional. Por eso se dio la batalla por la tierra.

Capítulo V

Imagen sociorracial del indio

Desde el momento en que España interfirió con su invasión el modo de vida de las tribus americanas en el marco de sus pautas seculares, las etnias perdieron su independencia política y con ella la capacidad para el ejercicio autónomo de la cultura y el funcionamiento de su sistema de relaciones sociales que, a partir de entonces, debieron operar mediados por la intervención del nuevo Estado y se vieron forzados a efectuar sucesivas reacomodaciones, en un nuevo *status* de "autonomía" controlada, cuyos grados mayores o menores de tolerancia dependieron de las disposiciones reales y de la interpretación que de ellas hicieran los representantes del poder en las colonias y de su determinación de aplicarlas o esquivar su cumplimiento. La correcta ejecución de las órdenes reales dependía del poder efectivo del Estado, para que se ajustasen al espíritu y la letra de las mismas, ajenas a manipulaciones soterradas, a dilaciones interesadas y a interpretaciones acomodaticias o maliciosas; pero funcionarios de diverso rango que ejercían la representación del gobierno español, desobedecieron órdenes y desvirtuaron disposiciones reales, retardaron aplicaciones y arguyeron competencias jurisdiccionales para justificar o explicar su cumplimiento, invalidando gran parte de las intenciones de la corona en favor de los indios. Para estas anomalías abundan explicaciones, tales como inexperiencia en el manejo de los asuntos coloniales, determinante de improvisaciones y de disposiciones circunstanciales; lejanía inevitable en distancia y tiempo de las colonias, que se expresaba en la lentitud de las comunicaciones y en la pérdida de oportunidades; desconocimiento de la diversidad de los contenidos de las múltiples culturas aborígenes y desprecio por sus significados y por sus portadores, que se tradujeron en inefectividad de las disposiciones atinentes a su gobierno y a la precariedad de su aplicación; fricciones de competencias jurisdiccionales entre Iglesia y Estado, a escala virreinal o local; resistencia activa o pasiva de súbditos españoles -el "obedézcase pero no se cumpla"- instigada por intereses y aspiraciones personales; debilidad, desidia e incompetencia de autoridades provinciales o locales; limitaciones fiscales y militares.

Las leyes se dictan pero no se ejecutan

Los indios padecieron los efectos de tal estado de cosas porque eran la parte más vulnerable en las relaciones de poder, tanto con el Estado como con la naciente sociedad criolla, tal como se puede comprobar con algunos pocos ejemplos de los

muchos posibles de aportar, que retratan la realidad de su casi indefensión frente a las arbitrariedades de los blancos, de la incompetencia de las autoridades coloniales y de los sesgos de su convivencia con aquéllos. En una consulta del Consejo de las Indias (1596), relacionada con los servicios personales de los indios, que fueron prohibidos por la Corona, se reconoce la notable disminución de los naturales, que no había ocurrido por falta de previsión, pues constaba que el Consejo había proveído

> *en beneficio de los indios y para su conservación y buen tratamiento tantas y tan bien ordenadas cosas que si se hubieran ejecutado, no hay duda sino que no hubieran llegado al estado en que se hallan... [A pesar de ello] las quejas y sentimientos de los agravios y daños que los indios reciben se van cada día multiplicando todo por falta de ejecución de los ministros*[1] (Konetzke, 1958, v.II, doc. 23: 43-47).

Las leyes de Burgos, expedidas el 27 de diciembre de 1512, es decir, años antes de la conquista de las tierras del Nuevo Reino, prohibieron expresamente la esclavitud de los indios y el servicio personal que se imponía a los repartimientos, pero los declararon sujetos a un tributo que debía entregarse a un español que se responsabilizara de su suerte, el encomendero. En fecha posterior (4 de julio de 1620), en real cédula dirigida a la Audiencia de la Nueva Granada, expresaba el rey que tenía prohibido el servicio personal de los indios, para cumplimiento de lo cual había ordenado que un oidor hiciera visita de la tierra con el fin de que supiese:

> *... si algún encomendero, corregidor, doctrinero, ministro u otras personas particulares exceden de lo que son obligados...[pues] consta que las dichas órdenes no se ejecutaron y que los indios son gravados y no se les hace justicia... y lo que más sentimiento ha causado es que vosotros juntos en la Audiencia y cuando salís a las dichas visitas disimulais por diversos fines el castigo de semejantes excesos...* (El subrayado es nuestro).

También les reprochaba el rey el que, al ir de visita se alojaran "en las casas de personas interesadas, y de sus dependientes y familiares", con número crecido de gente de sus familias y de recibir como regalo "cosas de comer y de beber, vestuario y lencería", favores que debían comprometer la imparcialidad de sus juicios, como lo deja entrever la real cédula. Quería darles a entender el monarca que la ley no era acomodaticia y debía cumplirse, independientemente de los efectos que pudiera producir en las personas, con estas palabras:

> *... las dichas órdenes y leyes y prohibiciones de servicios personales se han de ejecutar aunque dellas resulte que los tales encomenderos y personas queden con poco o ningún aprovechamiento,*

1 El subrayado es nuestro.

aunque la falta desto los pueda traer a diferente estado, pobreza o necesidad del que hasta agora han tenido... (Konetzke, 1958, v.II, doc. 23: 252-254).

Son innegables las provisiones que tomó la Corona por medio de reales cédulas, de disposiciones emanadas de los órganos de gobierno o de las ordenanzas de los visitadores, en procura de la permanencia física, del crecimiento poblacional y del bienestar de los indios, y para evitar que quedaran sujetos a los intereses personales de los encomenderos y de los curas doctrineros, a la negligencia y el encubrimiento doloso de autoridades provinciales o locales y al aprovechamiento abusivo de su fuerza de trabajo por otras personas. Son innegables también las barreras con que tropezaba su aplicación, por cuanto ellas afectaban las aspiraciones y presupuestos del disfrute de un bien cautivo, potencialmente productor de riqueza, en beneficio personal de los encomenderos. Las visitas de los funcionarios reales y las ordenanzas resultantes de ellas en la provincia de Cartagena, de que nos valemos para ilustrar estos apartes y que cubren un período de aproximadamente un siglo, sirven de ejemplo para comprobar las vicisitudes y alternativas a que quedaban sometidos los indios, por la discrepancia entre las intenciones de la Corona, que se materializaban en las determinaciones de los oidores visitadores y la renuencia de los encomenderos a su cumplimiento, amparados casi siempre en la complicidad de las autoridades jurisdiccionales.

El 19 de diciembre de 1589, el presidente Antonio González, del Consejo Real de las Indias, expedía en Cartagena sus Ordenanzas sobre el trato que debía darse a los indios de esa provincia, dirigidas a *los encomenderos, vecinos y habitantes de [esa] ciudad y provincia... para remediar algunas vejaciones, excesos y molestias que los naturales reciben y han recibido de sus encomenderos, mayordomos y otras personas...* (en Luna, 1993: doc.1: 159-166)[2].

De las prevenciones y prohibiciones establecidas por el presidente, se deducen las arbitrariedades que cometían los encomenderos en las comunidades indias, entre las cuales sobresalen trueques tramposos de artículos europeos por productos de elaboración india, utilización de las personas de los pueblos para servicio personal o para trabajo en granjerías de ganado o como arrieros (en casos forzosos se podían utilizar, contando con la autorización del gobernador de la provincia, por tiempo limitado "...y por precio cierto y seguro, con que no les ocupen en cosa que les cause riesgo a la salud y vida de los dichos indios y con que demás del salario que les dieren sean obligados a los curar de sus enfermedades ... y darles de comer y beber y vestir..."), y rescate de artículos de la producción india, por los curas doctrineros.

Los productos fruto del trabajo de los indios -quienes en criterio del presidente eran de "naturaleza tan flojos y amigos de holgar" (en Luna, 1993: doc.: 162)- resultaban ser críticos para la vida de la región y para el abastecimiento de "... las galeras, flotas y armadas" que sin ellos "...padecerían porque les faltaría el mantenimiento de carne,

2 Enfasis nuestro.

maíz y otras cosas que mediante el trabajo que los indios ahora tienen, se consiguen...". En su ordenanza 15, mandaba que el gobernador de la provincia señalase el día que los indios debían ir a vender a la ciudad "... las aves y otras cosas que tuvieren..." y que no se permitiese que les comprasen en el camino lo que llevaran "hasta que lo pongan y traigan a la plaza, donde se ha de hacer el mercado. Esta medida respondía al hecho de que los encomenderos sacaban a vender el maíz cosechado y el ganado de sus haciendas fuera de la provincia, provocando escasez y alza de los precios en el mercado de la ciudad, para evitar lo cual, el presidente les ordenó no sacarlos de ella y venderlos "... a precios comunes y ordinarios por las posturas que el Cabildo les pusiere, sin los encarecer" (en Luna, 1993: doc1: 162-165).

El presidente González llegó a la minuciosidad de las cifras en la tasa del trabajo de los indios de la provincia, en una ordenanza expedida el 1° de enero de 1590, por medio de la cual estableció una relación entre la superficie de las áreas destinadas al cultivo del maíz y la mano de obra india necesaria para hacerlo, que fijó en 16 indios para una fanegada, (mil cuatrocientas varas cuadradas), correspondiéndole en promedio 88 varas cuadradas a cada indio; con esta relación tarea / mano de obra, tasó todas y cada una de las 26 encomiendas de la provincia, que tenían en total 1102 indios "útiles de trabajo", algunas de las cuales disponían de más de 100 de ellos (Tubará 203, Cipaqua 184, Granada 103)[3]. Y dictó también otra ordenanza relacionada con el trabajo de los indios en la producción del cazabe, tan "... necesario para el sustento desta tierra y de las galeras y armadas flotas que a la ciudad de Cartagena vienen de ordinario y que si no se faciese se padecería mucho trabajo...", según la cual, la obligación de los indios terminaba con la arrancada de la yuca, labor adicional de preparar el cazabe; debía pagárseles -si los indios de buena voluntad querían hacerlo- a razón de un real por cada día de trabajo (en Luna, 1993: doc.1: 162-165).

El 8 de los mismos mes y año, el doctor González expidió e hizo pregonar "por voz de Juan Martín pregonero público", la Ordenanza relacionada con los indios de servicio de la ciudad de Cartagena, por medio de la cual mandaba que:

> *... todos los encomenderos, vecinos y habitantes de esta ciudad y provincia dentro de 15 días de la publicación de esta mi ordenanza registren ante el gobernador de esta ciudad o sus lugartenientes todos los indios varones y hembras que tuviesen en sus casas o estancias, para que el dicho gobernador o sus lugartenientes vea y entienda si los tienen contra su voluntad, y estando se los quiten y los vuelvan a sus lugares y naturalezas, y*

3 Los pueblos tasados fueron: Mahates, con 37 indios; Zamba, con 16; Mazaguaro, con 6; Piojón y Tameme, con 37; Cipaqua, con 184; Tubará, con 203; Yaguaro, con 8; Cacaramoa, con 48; Palmato, con 45; Galapa, con 38; Malambo, con 44; Baranoa, con 41; Usiacuría, con 25; Granada, con 103; Ochoa, propiedad "de la Corona Real del Rey", con 15; Timiruaco, con 30; Cipacoa, con 12; Capana, con 25; Carnapaqua, con 16; Paricuyca, con 5; Cospique, con 5; Bahayre con 15; Carex, con 12; Cocón, con 3 y Turvaco, con 80 (en Luna, 1993: doc.1: 169-188).

si quieren quedarse contra su voluntad les tasen lo que han de haber de su servicio y trabajo, así del tiempo que han servido como del que sirvieren adelante y esto se entienden los menores de 18 años, siendo hembras y de 20 siendo varones, porque a los mayores de estas edades luego los han de volver a sus lugares y naturalezas ... porque por este medio se multipliquen y conserven los dichos naturales, pues tanto importa al bien y aumento de esta tierra (en Luna, 1993: doc. 1: 188).

A los encomenderos, vecinos y habitantes de la villa de la Santa Cruz de Mompox, de la gobernación de Cartagena, "... y otras cualesquiera personas que tengan indios de boga en la ribera del Río Grande de la Magdalena..." les hizo conocer por medio de ordenanzas, expedidas el 17 de febrero de 1590, que se sabía que hacían trabajar a sus indios encomendados en exceso,

... no los dejando en su libertad, llevando más tributos de los que debían, sirviéndose de ellos en muchos ministerios fuera de su obligación, haciéndolos bogar con excesivo trabajo a los puertos de la Angostura, Honda, Zaragoza y otras muchas partes y en tiempos de crecientes y riesgos que es mucha causa de su disminución...,

y que para que cesasen esas "vejaciones y molestias" y los indios fuesen mejor instruidos en la fe católica "...y ellos mismos fuesen en aumento, gozando de su libertad que Dios ... y el Rey... les ha dado...", promulgaba estas ordenanzas,

...teniendo atención a la conservación de los naturales de la ribera del río... y de los vecinos de esta dicha villa y los demás pueblos de españoles que están en él, y para que no cese el trato y el comercio de los mercaderes y otras personas que por el dicho río suben al Nuevo Reino y le sustentan de lo necesario, se ha tratado como esto pueda ser sin trabajo y molestia de los dichos naturales, o a lo menos con mucha moderación de él, y se va haciendo y dando orden que la dicha navegación se haga con fragatas y barcos que lleguen al puerto de Angostura como algunas lo han hecho y en ello queda entendido el gobernador de la provincia de Cartagena... pero como esto no puede ser tan puntual que desde luego totalmente se quite la boga de las canoas de los indios, se permite que por ahora hasta que las cosas se asienten como conviene puedan bogarse las dichas canoas...,

bajo las siguientes condiciones: que los indios no bogasen contra su voluntad ni por fuerza, y que siéndolo por voluntad propia, lo hicieran hasta por siete meses del año, solamente (diciembre, enero, febrero y marzo, y junio, julio y agosto); que las canoas no superasen las cien botijas "de porte" o si tuvieran una cabida mayor, no cargaran más de cien botijas de vino, en cada caso, llevando 12 indios mayores de 18 años y menores de 40 "... que no tengan enfermedad ni lisión alguna"; que los indios de las ciénagas de Santa Marta no

pudieran subir bogando el río sino hasta la villa de Mompox, ni ir al río Cauca, a Zaragoza, aunque quisieran hacerlo a voluntad y los indios de Malambo, Barranca de Mateo, Chambacú, Tenerife, Tacaloa " ... y 80 indios que al presente hay en cuatro pueblos del distrito de esta villa de Mompox poblados en el río Cauca y que tienen el viaje fácil para la ciudad de Zaragoza" (pueblos de Tamala, Jegua, Cate y Yatí), "con un malebú[4] por piloto, boguen... y no otros algunos a la ... ciudad de Zaragoza y no puedan subir río arriba ni pasar esta villa en manera alguna y todos los demás pueblos de esta jurisdicción de esta villa y los de Tamalameque boguen al puerto de la Angostura y Ocaña y Carare y no puedan ir a Zaragoza ni a otra parte alguna fuera de lo susodicho". Limitaba, además, los viajes de los bogas; permitía el aumento de fletes a los patrones de canoas que la bogaren con cinco esclavos negros o más, llevando el resto de indios, y permitía la libertad en el trato de fletes a los patrones que llevaran en su tripulación 10 o más negros esclavos, advirtiendo sí, que "los dichos negros no han de vivir en pueblos de indios ni en dos leguas cerca de él"; y que los indios bogas no fueran ocupados en otras actividades.

Tan justas y claras disposiciones de los visitadores como intermediarios de la Corona, no las cumplían los encomenderos, ni las autoridades se tomaban el trabajo de hacerlas cumplir, porque unos y otras podían y solían fundirse en una sola persona (el capitán Alvaro de Mendoza encomendero del pueblo de Tubará, era regidor de la ciudad de Cartagena y también lo eran don Juan de Villabona, encomendero de los pueblos de Caramacoa y Capana y Pedro Coronado de Maldonado, encomendero de Timiruaco), con lo cual la justicia se sesgaba en desmedro de los indios. Por eso el visitador Juan de Villabona y Zubiaurre expresaba en la ciudad de Cartagena el 29 de abril de 1611 en sus Ordenanzas, que había sido enviado por la Real Audiencia:

> *para el reparo de los agravios que se han hecho a los dichos naturales con que han padecido rigurosa servidumbre en servicios personales demasía y de sus tasas y demoras y tributos, molestias y vejaciones que los han consumido y acabado y otros muchos excesos que la Real Audiencia tuvo noticia por relaciones y autos... y en las instrucciones Ordinarias de Visita he hallado ciertas y verdaderas... y estar la mayor parte de los naturales acabados y consumidos y por ello se acabaran muy pronto todos si se continuase y no se pusiese remedio...* (en Luna, 1993: doc.7, 207-208).[5]

Habían transcurrido 20 años desde la promulgación de las ordenanzas del presidente González y la situación de los indios, en lugar de remediarse, empeoraba por acción u omisión de autoridades civiles y eclesiásticas. El visitador Villabona tenía la misión de mejorarla por medio de sus ordenanzas, que reglamentaron el trato a los indios, tanto en el ámbito religioso como el civil, pues las arbitrariedades

4 Malebú es el nombre de una comunidad india.

5 Ordenanzas del visitador Juan de Villabona y Zurriaubre, sobre el gobierno de los indios de la provincia de Cartagena.

no eran sólo de los encomenderos, sino también de los curas doctrineros, quienes pedían y recibían dineros y otras especies de los indios por administrarles los santos sacramentos y los ocupaban en monterías y pesquerías, en hilar y beneficiar pita y algodón, e interferían en sus decisiones testamentarias buscando el beneficio propio o el de terceros de su predilección.

El énfasis de las Ordenanzas de Villabona fue puesto en la figura del protector y defensor de los indios, que les serviría " de amparo y defensa ... en todas sus causas civiles y criminales", y vigilaría la "buena administración de sus bienes y haciendas, incluidas las inversiones (dineros a censo) del producto monetario de su trabajo, y de sus rendimientos"; impediría la convivencia en los pueblos de "gente inquieta de mal vivir, mestizos, mulatos y negros y vagabundos..." y actuaría como supervisor en los contratos de asientos y concertaje. Regularon también estas ordenanzas las condiciones de trabajo de los indios en haciendas ganaderas y las de las indias que prestaban servicio en la ciudad y en pueblos de españoles, como cocineras o panaderas y de las menores de edad al servicio de las casas de los encomenderos; y para ajustarse al derecho y determinación del "santo concilio tridentino" prohibieron a los encomenderos impedir, violentar y disuadir a los indios e indias de sus encomiendas en sus aspiraciones y deseos de contraer matrimonio.

El incumplimiento de las ordenanzas anteriores se patentiza muy bien en la número 71 del visitador Villabona, que prohibió a cualquier encomendero sacar el maíz procedente de las rozas, comercio que había sido prohibido por ordenanzas anteriores, fundamentándose en razones que ahora se ratificaban, de causar "grandísimo daño" a la república.

En 1675 (7 de agosto), otro oidor visitador, el licenciado don Jacinto de Vargas Campuzano, firmó e hizo pregonar las ordenanzas que contenían las disposiciones que juzgaba necesarias después de su visita a los pueblos de la provincia de Cartagena. Al igual de las anteriormente comentadas, en éstas se revela también la persistencia de abusos y arbitrariedades de curas y encomenderos y la renuencia de las autoridades locales para ajustar el trato a los indios a los intereses y deseos de la corona, que se plasmaban en ellas. La ordenanza 4 es explícita al decir que:

> *..en atención a averse reconocido en esta visita que generalmente los padres doctrineros en contravención de lo mandado en las Ordenanzas antecedentes del... señor don Juan de Villabona Zubiaurre hacen rozas y tienen porqueras y otras granjerías vejando con estas ocupaciones a los indios estando como les está prohibido...* (en Luna, 1993: doc.8: 256).[6]

Y en la ordenanza 10,

> *... que los indios jubilados los ocupan los padres curas doctrineros y encomenderos en pescar, montear y cotear, sacar mita, [debe ser pita] y guardar ganados y otros ejercicios*

6 Ordenanzas del Señor Licenciado Don Jacinto de Vargas Campuzano, sobre el gobierno de los indios de la provincia de Cartagena.

con el pretexto de que los escusan del trabajo personal y asistencia de las rocerías... (en Luna, 1993: doc.8: 260).

Como causal de las medidas tomadas en la ordenanza 13, escribía que:

... por cuanto se ha reconocido en esta visita de sin embargo de ser como son libres las indias y exentas por su naturaleza de todo ejercicio, en especial las casadas por aver de asistir con sus maridos, los Padres Curas doctrineros las ocupan en diferentes trabajos y ministerios fuera de sus pueblos dejando sus casas y chozas solas y sin guardar por llevarse consigo a sus hijos y faltar con esto a la enseñanza de la doctrina cristiana, cuando vuelven las hallan robadas de sus cortos bienes que tienen. Y cuando los maridos están en el trabajo no tienen quien les cuide (en Luna, 1993: doc.8: 262).

Se refería también el visitador a la proliferación de cofradías y hermandades, que daban lugar a "...muchas juntas y borracheras, con los inconvenientes que van expresados no siendo el menor el consumo de sus cortos caudales..." ; y a la costumbre de encomenderos y doctrineros de ocupar a los niños y niñas indios, tanto en días de semana como en domingos y fiestas de guardar en labores de monteo, sacada de pita, cogida de algodón y en otras actividades.

Escollos en la comunicación

El factor distancia-tiempo, determinado por la navegación marítima, único medio de comunicación entre la metrópolis y las colonias -que es lo mismo que decir entre el estado central y las autoridades subalternas coloniales-, extendía hasta por años el lapso normal que mediaba entre la expedición de una norma y su aplicación; y más aún el que transcurría entre la consulta de presidentes o virreyes sobre la forma de operar en situaciones particulares, para las cuales no había previstas instrucciones superiores, el estudio de las mismas en las cortes, su concreción en cédulas reales u otras formas de legislación, la remisión de éstas a las colonias y su aplicación; o entre denuncias de arbitrariedades de funcionarios de alto rango, la respuesta de la corona y la llegada de ella o la de un visitador especial para corregirlas. Estas dilaciones ponían en entredicho la efectividad del Estado en la aplicación de las leyes y daban cabida a la posibilidad -que se hizo realidad- de que se cometieran atropellos e injusticias; al minarse la fe de los súbditos en el Estado, se estimulaba la desobediencia civil, y se resquebrajaba la confianza del gobierno central en sus empleados subalternos, que llevaban su representación en las colonias y en quienes delegaba su autoridad. Así lo deja entender al menos la recurrencia ocasional de la corona a la intermediación de instituciones o personas de su confianza. En la misma fecha de la comunicación mencionada arriba (4 de julio de 1620), el rey dirigió una real cédula al arzobispo de la Iglesia Metropolitana de Santa Fe, pidiéndole información de lo que estaba ocurriendo en la Real Audiencia, de si eran ciertos los

cargos atribuidos en ella a los oficiales de la misma y quiénes eran los transgresores, garantizándole al prelado la "asistencia y amparo" de su persona, en caso de resultar "algún encuentro, emulación y envidia" con la Audiencia u otros oficiales o encomenderos.

Las advertencias, prevenciones y reprimendas de la Corona se aceptaban, pero no siempre se llevaban a la práctica. En el caso que nos ocupa, un año más tarde (24 de septiembre de 1621) la Audiencia de Santa Fe recibió otra real cédula, que hacía referencia a la comunicación que el oidor Vásquez Cisneros había enviado al rey el 14 de marzo de 1620, a propósito de una visita suya y en la cual le comunicaba "no estar desarraigados en ese Reino los servicios personales" de los indios. La real cédula, en términos enérgicos, impartía órdenes terminantes sobre el asunto, ¡dieciocho meses después de la denuncia del oidor!, dirigidas a la provisión de medios adecuados para que los indios se enterasen de que se había suprimido el servicio personal y se castigasen las violaciones. La Corona estaba bien informada por el conocimiento de las ordenanzas expedidas por los oidores visitadores, de la frecuencia con que los curas doctrineros transgredían las disposiciones atinentes al servicio personal de los indios, puesto que les encomendó a los oidores tener particular cuidado de que los religiosos de las órdenes mendicantes no los oprimieran ni les llevaran más derechos que el necesario para el sustento de los curas; les pedía, además, hacer justicia contra:

> *...los malos medios de que usaban dichos encomenderos... dividiendo a los indios casados de sus mujeres por su avaricia y codicia y [aquellos] permanecerán con sus hijos y familias* (en Luna, 1993: doc.166: 266-267).

Las violaciones a las reiteradas provisiones que prohibían el servicio personal de los indios, no se cometían sólo bajo el amparo de la lejanía de las encomiendas de los centros de poder; ocurrían también en las vecindades de las autoridades centrales de la Colonia. En 1606, el rey se dirigió a don Juan de Borja, gobernador y capitán general del Nuevo Reino de Granada, en respuesta a una comunicación que éste le había enviado, en la cual le informaba que había en Santa Fe:

> *...casi dos mil indias, chicas y grandes, que las tienen escondidas y detenidas personas particulares a veinte, treinta y cuarenta con gran opresión, sirviéndose dellas y haciendo granjerías de sus servicios y labores sin dejarles libertad para nada, ni pagarles sus servicios...* (en Luna, 1993: doc.82: 124).

¿Por qué el gobernador y capitán general se quejaba ante el rey de la situación anómala que observaba en la misma capital de su jurisdicción y no aplicaba las normas reales al respecto? ¿No tenía poder real para hacerlo?

Contradicción entre status político y realidad social del indio

La presencia precaria del Estado en las colonias, expresa en situaciones como la anterior, fue causal decisiva para que el sistema de vida del indio, que debía transcurrir en el marco de la legalidad gubernamental, se viera obstaculizado por acción o por omisión de autoridades subalternas, Iglesia, vecinos blancos, mestizos, mulatos y otras castas. La impunidad o la indiferencia gubernamental frente a las violaciones de las instrucciones de la corona alentaban la osadía de las gentes para prolongar las arbitrariedades. El uso del servicio personal de los indios disminuyó drásticamente, pero la penetración de blancos y gentes de otras castas, en tierras de los resguardos y aun en los pueblos de indios fue creciente; no obstante las numerosas órdenes en contra, expedidas por la Corona a lo largo de todo el trayecto colonial. Por diversas razones, los mezclados se sentían capaces de transgredir las disposiciones reales al respecto. A ellos no les interesaba el servicio personal de los indios, pues no tenían tierras en donde utilizarlos, les importaba la tierra. La interacción con los indios en los espacios de los resguardos era el camino adecuado para conseguirla, bien con el halago del pago de un arrendamiento para que con el producido cubrieran el tributo, bien con alianzas matrimoniales que les deparaba la ocasión de compartirlas.

Las relaciones se establecían y operaban entre dos calidades de individuos y colectividades: indios, una de ellas; la otra, blancos y "libres de todos colores" (castas) y negros libres más ocasionalmente. La relación con esclavos fue aún más ocasional porque no tenían, por razón de su condición de tales, capacidad para desplazarse a las tierras de los resguardos y solamente cuando las haciendas donde se trabajaba con mano de obra esclavista lindaban con los resguardos, se producían los contactos en forma más o menos regular. La distinción de calidades, que se fundamentaba en las diferencias de raza, era mucho más que eso: una forma de establecer dominios y dependencias, pues al término *libre* habría que agregarle la connotación de independencia, desde luego relativa, de movimiento y acción de que gozaban los blancos, las castas y los negros no esclavos, *vis a vis* la dependencia paternal de la Corona que pesaba sobre los indios. Aquéllos podían desplazarse y relacionarse en un marco de cierta libertad y dependían directamente de las autoridades civiles[7]; en cambio, éstos estaban restringidos en su libertad de movimiento, debían vivir obligatoriamente en sus pueblos, sus cambios de residencia dependían de la voluntad de las autoridades españolas[8] y sus relaciones con las autoridades gubernamentales tenían la intermediación -más nominal que real- de las autoridades indias locales, del cura y del protector de indios. Las autoridades locales determinaban a su arbitrio la utilización del tiempo y de las actividades de los indios, en ocasiones de manera tal que resultara en beneficio de los propios intereses del corregidor.

7 La libertad de desplazamiento era relativa, desde luego, lo mismo que la de asentamiento, pues las disposiciones gubernamentales reglamentaban los movimientos de las personas.

8 Además, podían ser trasladados de sus pueblos al de otra comunidad india, por decisión de la autoridad, sin que en ello tuviese ningún valor la voluntad de los indios. (v. *El éxodo de los indios de Cácota de Suratá*).

El Gobernador del Chocó, Carlos de Ciaurriz, en respuesta a la real cédula sobre la situación de la población, y en referencia particular a los indios, describía la distribución de las actividades de los indios a través del año que los corregidores les imponían: en mayo se dejaban en libertad para que hicieran sus siembras de maíz, a mediados de agosto debían regresar "a continuar ocupados por dicho Corregidor hasta el 14 de octubre que los franquean para que vayan a cosechar" y debían regresar a mediados o fines de enero del siguiente año; trabajaban seis meses al servicio del corregidor, con un jornal de cuatro reales por día, cubierto en especies, que se valoraban a precios subidos. Por ello, decía el gobernador:

> *que la reunión [en poblados] como suena para que vivan los yndios como decretan vuestras piadosas soberanas leyes, [no es] sino una exactísima recluta para las ocupaciones expresadas, olvidándose el Corregidor de que las dichas leyes encargan, requieren, amonestan con su espíritu católico que se les enseñe la doctrina... prefiriendo los dichos Corregidores [su] particular interés* (AGN, Poblaciones del Cauca, ff.116 y ss.).

Nuevamente surge la pregunta: ¿Por qué el gobernador no corregía los desmanes y aprovechamientos viciosos de los corregidores, en lugar de quejarse de ellos ante el rey? La respuesta podría estar en la estructura jerárquica del poder y en las líneas de dependencia. Indudablemente también, el factor distancia y tiempo a que aludimos, que incidía desfavorablemente en la comunicación de las autoridades superiores virreinales con las provinciales y de éstas con las locales y las competencias de jurisdicción entre distintos órganos y niveles, podían influir en ello. O simplemente falta de iniciativa y decisión de las autoridades, pues tenían el poder para castigar y corregir injusticias y desmanes. En 1791, por ejemplo, se dictó una real provisión para que don José Arellano, juez nombrado por el Sr. Presidente de la Audiencia de Quito, recibiera una sucinta información de los hechos querellados, que expresaba don Juan Felcuchán, indio del pueblo de Guachucal (¿cacique, ya que llevaba el don?), jurisdicción de la provincia de los Pastos, quien manifestó que su padre había sido maltratado por el teniente, y si la queja resultaba cierta, se le remitiera preso por orden de ese tribunal de la Real Audiencia (Universidad de Nariño-ICFES, 1990: 31).

La situación de relación del indio frente al blanco, particularmente en lo tocante con los servicios personales, había mejorado sensiblemente en la segunda mitad del siglo XVIII, comparativamente con el medio siglo inmediatamente anterior, época en la cual tuvo vigencia aún la obligación de servicio en las mitas agrícolas y mineras y en los trabajos públicos de utilidad para los indios que habitaban en los lugares donde se realizaban, contribuyendo con jornales o días de trabajo (véase, Ots Capdequi, 1959: 519 y ss.). Tal vez fue más fuerte la resistencia pasiva opuesta por los indios a los servicios personales, con la utilización de tácticas como la fuga de sus asentamientos o pueblos, cuando se presentía o se conocía el reclutamiento

para las mitas mineras, particularmente; y también pudo haber sido más decidida la intervención de las autoridades para evitar esos desplazamientos. Además, el crecimiento de una población mezclada, que necesitaba trabajar para subsistir, el agotamiento de muchos de los yacimientos mineros y la necesidad de utilizar la mano de obra esclava, contribuyeron en buena proporción a la liberación progresiva de los servicios personales, incluidos los "debidos" a curas doctrineros y corregidores, que eran denunciados por las comunidades.

La diferencia de calidad racial fue una constante en el sistema colonial de relaciones discriminatorias; al igual de lo que ocurría en otras instancias, el espíritu de las leyes y la realidad en el pensamiento y la acción de los súbditos españoles y criollos no concordaban. Los reales decretos y cédulas equiparaban a los indios con el estado llano español, lo cual debería haber implicado igualdad de *status* con los hispanos y criollos del común, pero no fue así, porque el del criollo y el del español fueron superiores en la práctica al de aquéllos. La inequidad caracterizaba el juego de las relaciones en el contexto racial; blancos, mestizos y aun mulatos, consideraban inferiores a los indios, como se desprende de sus apreciaciones sobre la personalidad y el carácter de aquéllos, en juicios legales por terrenos de los resguardos, probablemente inducidos por intereses personales, hijos de la necesidad de tierras.

En el campo religioso, el catecismo del arzobispo de Santa Fe fray Luis Zapata Cárdenas, declaraba en 1756 la igualdad de los indios con los blancos, en razón de la común descendencia de Adán y Eva, dogma de la iglesia, y la expresaba así: "... de suerte hijos míos que todos somos hermanos y parientes descendientes de un padre y una madre", y el Concilio Provincial de 1625, cuando "recuerda a los párrocos que deben proteger a los indios de los vejámenes a que los someten", decía que debían ser tenidos como *súbditos liberos, certe non servos* (Romero, 1960: 377-378). Reconocían la igualdad ante Dios como creador único; pero la desigualdad en el contexto social, político y cultural era la norma.

En una consulta del Consejo de las Indias, el ministro que hacía de fiscal escribía al referirse a la posible ordenación sacerdotal de los mestizos, que como se entendía entonces eran los hijos legítimos de indio y español:

> *... y lo mismo debe decirse de la atención que merecen y con que son tratados los que [siendo] oriundos de indios menos principales, como vasallos y tributarios en su antigüedad a quienes por la limpieza de sangre y sin mezcla de infección u otra secta reprobada, se les mira y estima del modo que en España a los de iguales circunstancias* (Konetzke, 1962, v.III, t.2, doc.370: 824).

El fiscal consideraba en esta apreciación, que los mestizos eran limpios de sangre, "sin mezcla de infección"; es decir, "proveniente[s] de dos naciones puras y castizas", descendientes de dos razas, blanca e india, incontaminadas, sin mancha. A la igualdad de origen divino se adicionaba la igualdad de limpieza de sangre. Pero había una

diferencia manifiesta entre la posición legal del indio y su posición real en la sociedad colonial. En cédula de 11 de septiembre de 1776, se establecía y ordenaba que "los no descendientes de caciques, o tributarios", es decir los indios comunes, habían de ser equiparados a "los españoles del estado general, sin que su condición de indios constituya impedimento, siendo instruídos y capaces, para desempeñar oficios públicos [lo que nunca ocurrió] y obtener beneficios y dignidades eclesiásticas" que tampoco tuvo efecto. Más aun, se insistía "...en que los indios descendientes de caciques gozaran de la condición propia de los hijosdalgos" (Ots Capdequi, 1959: 517-518).

La verdadera discriminación racial, por lo menos en los términos de las disposiciones reales, iba contra los negros y sus mezclas; y contra las mezclas indioides que no fueran las puras de blanco e india; por eso en las aclaraciones a la Pragmática Sanción de 1766 "... al mismo tiempo que se comprendió expresamente a los caciques e indios puros, se excluyó de ella a los mulatos, coyotes, negros..." (Konetzke, 1962, v.III, t.2, doc.370: 824), además se encargó a los prelados de la Audiencia de México que tratasen de evitar los casamientos de los indios con personas de esas razas (mezcladas de negro),

> ... *explicándoles los perjuicios a que los exponen estos enlaces, además de quedar sus descendientes privados de obtener los empleos honrosos que solo pueden servir los que son indios puros* (Konetzke, 1962, v.III, t.2, doc.370: 826).

empleos que, como se verá adelante, no sobrepasaron el rango de caciques, capitanes y alcaldes de sus pueblos y otros cargos de menor categoría en ellos.

Por real decreto de 1803, se estableció "que los indios y mestizos puros podían libremente casarse con blancos y españoles (Konetzke, 1962, v.III, t.2, doc.370: 826). Determinación que concordaba con la legislación que se había expedido en los siglos que llevaba el dominio hispánico; pero las cifras muestran que los matrimonios entre blancos(as) e indias(os), no fueron la norma dominante, toda vez que las uniones intercastales fueron dominando el panorama poblacional a medida que avanzaba la Colonia.

La Corona tenía interés en mantener el *status* de igualdad de los indios, puros o mezclados, con españoles solamente; porque ambas "sangres" eran castizas, es decir "de buen origen y casta", y que estaban libres de contaminación cultural (religiosa) con otras "razas" que profesaban otra fe, por eso prohibía el "trato y comunicación con los mulatos, negros y demás semejantes razas". Pero cada raza y cada casta estaba situada en una posición determinada por la estructura sociopolítica, que se fundamentaba en diferencias de origen racial, en "...una monarquía en la que la clasificación de clases contribuye a su mejor orden, seguridad y buen gobierno, y donde la opinión supera todas las ideas de igualdad y confusión", como lo expresaba el Ministro fiscal en consulta del Consejo de

las Indias sobre habilitación de pardos para empleos y matrimonios (Konetzke, 1962, v.III, t.2, doc.370: 821).

Equiparando rangos

¿Hasta dónde llegaba esa igualdad con los indios? El concepto no pude separarse del contexto jerárquico y discriminatorio de la España de la época, con sus estamentos de realeza y nobleza por nacimiento o por reconocimiento de servicios, detentadores del poder y beneficiarios de privilegios y prevendas, entre los cuales, respetando siempre las reglas de jerarquía, se daban grados de igualdad: igualdad entre pares, sustentada en el espíritu de cuerpo, que garantizaba la estabilidad de la estructura y los separaba y los diferenciaba del pueblo llano, con el cual no podía darse la igualdad, y en el cual, también con sus grados de jerarquía, operaban otras igualdades. Si no había igualdad ante la ley, difícil era que ella se diera en lo social.

Por medio de una real cédula de 5 de septiembre de 1596 se impartieron instrucciones para que la Corona pudiera "... saber la costumbre que se tiene entre los indios... en la sucesión de los cacicazgos y si para mejor gobierno de los indios... convendría darse una orden en la dicha sucesión...". Se generalizó después el principio de sucesión del cacicazgo en cabeza del descendiente legítimo, siguiendo la tradición de cada grupo. El rey reconoció y acató las líneas y las formas tradicionales de transmisión del poder que cada cacicazgo tenía e inclusive concedió privilegios a los caciques reconocidos y a sus descendientes y otorgó el uso del don, tanto a ellos como a capitanes y gobernadores de pueblos, pero bajo premisas de sujeción. Los distinguió hasta con el símbolo de nobleza de los escudos de armas, y toleró las expresiones de vasallaje de sus supuestos súbditos, pero en la práctica no los igualó con la nobleza hispánica, pues nunca desempeñaron empleos gubernamentales. La autoridad, así fuera pírrica, delegada a los jefes indios, fue más que todo un objetivo del gobierno de aprovechar la tradición de lealtad y sumisión a los jefes indios, fueran ellos verdaderos monarcas -como lo fueron los incas o los emperadores aztecas-, caciques o capitanes, para cimentar el poder colonial.

Para preparar a los presuntos herederos de cacicazgos y aleccionarlos, se siguió la estrategia de endoculturarlos por medio de la educación. En 1593 el rey congratulaba por carta a don Luis de Velasco, virrey de México, por la idea que había tenido de establecer un colegio cerca del barrio de los indios de esa ciudad, donde "... se recibiesen y tuviesen como en colegio o pupilaje los niños y mozos hijos de caciques y principales para que allí se les enseñase nuestra lengua y la latina, medicina o aquello que fuese más conforme a su capacidad y principalmente para que aprendieran allí virtud y buenas costumbres para bien suyo y que también resulten en aquellos a quienes ellos después vinieren a regir y gobernar" (Konetzke, 1958, v.II, t.1, doc.1: 11), iniciativa que también tuvieron otros mandatarios, tales como don Francisco Toledo, virrey del Perú, quien hacia 1590 dejó fundados por orden del rey colegios "... para enseñar y doctrinar los hijos de los caciques... dotados

con renta" (Konetzke, 1958, v.II, t.1, doc.1: 29-30); o el obispo de Quito, quien fundó un colegio seminario de hijos de caciques, de cuya dirección encargó a los jesuitas. Y para citar una última decisión ilustrativa al respecto, veamos esta otra cita: decía el rey en cédula de 26 de marzo de 1697 que en consulta de su Consejo de las Indias de 12 de julio de 1691 "... había resuelto se fundase un colegio seminario en la ciudad de México y que así en éste como en los demás que se fundasen en las Indias se destinase y se diese la cuarta parte de las becas para los hijos de los caciques". La estructura discriminatoria sociopolítica de España, se imponía también a las comunidades indias.

Al amparo de las disposiciones de la Corona sobre sucesión política en las comunidades americanas, los indios prolongaron las atribuciones tradicionales de sus rangos y, como sucedió en el caso de los *muiscas* de la Nueva Granada, mantuvieron vivas también las relaciones de dependencia y sujeción de los súbditos a caciques de autoridad política superior, que siempre fueron respaldados por las autoridades coloniales. En la posesión del cacicazgo de Bojacá, en 1651, los capitanes y caciques del pueblo, en señal de la posesión "... y de Reconocimiento [al cacique] le asistieron y acompañaron [y] ... le llevaron a su cercado y sentado en su silla de cacique le abrazaron. los dhos. Capitanes..." (Broadbent, 1964: 92).

"Indios líquidos y meros y no naturales y mestizos, ni españoles, ni otra cosa que meramente indios" debían ser los gobernadores de las comunidades indias. Así se lee en la real cédula de 20 de febrero de 1680, referente a la ciudad de Tlaxcala (Nueva España) y su provincia, donde se había nombrado y reelegido como gobernador de los indios a un mestizo. También en un documento del Archivo General de la Nación, relacionado con la sucesión del cacicazgo del pueblo y repartimiento de Chía se lee: "... demás de que conforme a las reales cédulas el dho. don di.o no puede ser cacique de chia ni de otra p.te por ser mestizo hijo de español" (Broadbent, 1964: 46). *Algo similar había ocurrido en el Perú años antes, como consta en la real cédula de 18 de abril de 1656, la cual ordenaba al corregidor de Cuzco guardar y cumplir las cédulas y capítulos que insertaba en ella y que quitara y removiera a los mestizos que pudieren fungir como caciques de los pueblos de indios* (Konetzke, 1958, v.II, t.1, doc.1: 466). *Las razones aducidas para ello eran los malos tratos que recibían los indios, los daños e inconvenientes que de allí se derivaban y que los mestizos "por ser muy astutos y mañosos para sus conveniencias", procuraban como alcaldes mayores elegir en los cargos subalternos a otros de su calidad. La Corona era temerosa de que pudiera tomar forma una solidaridad de cuerpo en las castas nacientes que se multiplicaban rápidamente, y que, ejerciendo cargos de autoridad, comprometieran a los indios en posibles movimientos de rebelion* (véase al respecto el capítulo "Aproximación al mestizo").

Las preeminencias y honores que concedieron los reyes a los caciques, se hicieron extensivos a sus descendientes mestizos legítimos. Así lo dejó entender el Ministro que

hacía de fiscal, en el estudio de una consulta del consejo sobre la habilitación de pardos para empleos y matrimonios, en julio de 1806:

> *A los propiamente mestizos es adoptable sólo la consideración que se ha tenido respecto de los descendientes de indios llamados caciques admitiéndolos a todos los honores y preeminencias así en lo eclesiástico como en lo secular, que disfrutan los hijosdalgos de Castilla y para que puedan entrar en cualquiera comunidad, aunque por estatuto pidan nobleza, mediante suponerse la gozaban en su gentilismo; y lo mismo debe decirse de la atención que se merecen y con que son tratados los que oriundos de indios menos principales, como vasallos y tributarios en su antigüedad a quienes por la limpieza de sangre sin mezcla de infección u otra secta reprobada, se les mira y estima del modo que en España a los de iguales circunstancias* (Konetzke, 1962, v.III, t.2, doc.370: 824).

La Corona equiparaba la estructura jerárquica de poder de todas las comunidades indias, con la española, partiendo del principio de que el poder debía ser detentado por la "nobleza", con lo cual se afirmaba en la conciencia de las principales comunidades indias la tradición ancestral de un sistema de gobierno jerarquizado, equiparable al que ahora los regía bajo el dominio de España.

La posición privilegiada de los caciques se recalcaba en las disposiciones que pudieran atañerles. En una aclaración a la Pragmática Sanción de 23 de marzo de 1776, dirigida a evitar el abuso de contraer matrimonios entre personas desiguales, la real cédula de 7 de abril de 1778, establecía:

> *3° Que los indios caciques, por su nobleza, se consideren en la clase de españoles distinguidos, para todo lo prevenido en la Real Pragmática* (Konetzke, 1962, v.III, t.1, doc.49: 440).

No resulta entonces extraña la decisión tomada en una Consulta del Consejo de las Indias, en 1804, de atender favorablemente la solicitud de don Felipe Bartolomé Ramírez de la Mota, cacique de la Villa de San Miguel el Grande, México, de que se le concediera por blasón el escudo de armas que recordara la proclamación de S.M. en dicha villa, donde el cacique había jurado al rey por soberano y señor natural, "solemnizando dicho acto, a costa de la mayor parte de su peculio... expeliendo y arrojando cantidad de monedas de plata acuñada y la fuente o bandeja en que la llevó al tablado". Además le otorgó dos sitios realengos de ganado mayor, que también pedía el cacique (Konetzke, 1962, v.III, t.2, doc.364: 808-810).

Conceder escudos a la nobleza india era una costumbre instaurada desde tiempos muy cercanos a la conquista. Por real cédula de 9 de mayo de 1545,

> *se sirvió el Sr. Emperador Carlos V declarar a D. Gonzalo Ucho Guelpa Inca... y a su hermano D. Felipe Tupac Inca Yupanqui por indios nobles, concederles y a sus*

descendientes entre otros privilegios un escudo de armas, que manifiesta su origen, y exceptuarlos de la paga de tributos, lo que varias veces se ejecutorió en contradicción y juicio con el Fiscal y el encomendero de Lambayaque, en cuyo pueblo residio su familia hasta que D. Juan Ucho Quipe Tupac, se estableció en Lima.

Conviene recordar que no había un solo tipo de gobierno entre los indios, sino que cada comunidad de acuerdo con su momento evolutivo y su grado de civilización alcanzado, se gobernaba de modo particular, en una gama que iba desde las dinastías de los grandes imperios, pasando por los cacicazgos y por los grupos tribales. Por esta razón, los gobernantes indígenas de postconquista, se designaban de dos maneras: aceptando al descendiente del mandatario anterior, reconocido por la comunidad, en el primer caso y escogiendo como gobernadores de pueblos a indios distinguidos de cada comunidad. Con respecto a esta política de la Corona, es válida esta apreciación de Ots Capdequi:

España adoptó frente a los caciques de los distintos pueblos de indios una actitud análoga a la adoptada por otros pueblos colonizadores frente a los antiguos señores de los pueblos colonizados; guerra implacable de exterminio para los que fueran un obstáculo a los fines de la conquista, y política de captación de aquellos que manifestaron un menor espíritu de resistencia, a fin de poder utilizar su ascendencia sobre los naturales en servicio de una meritoria obra colonizadora (Ots Capdequi, 1959: 517).

Los abusos para demostrar nobleza y adueñarse de los mandos indios, no faltaron. La real orden de 21 de abril de 1782 dirigida al virrey del Perú, le recomendaba hacer entender a la Real Audiencia de Lima, que no admitiera informaciones, ni pruebas, ni declaraciones de entroncamiento con nobleza india, que se reservaba a la Real Cámara del Consejo Superior de Indias, e

...igualmente quiere el Rey que con la misma reserva procure V.E. recoger sagazmente la Historia del Inca Garcilaso, donde han aprendido estos naturales muchas cosas perjudiciales y los otros papeles detractorios de los tribunales y magistrados del Reino que anden impresos de un tiempo en que se creyeron inocentes, aunque nunca debió de permitirse la profecía supuesta del prefacio de dicha Historia (Konetzke, 1962, v.III, t.2: 482-483).

Al amparo de las disposiciones de la Corona sobre sucesión política en las comunidades americanas, los indios prolongaron las atribuciones tradicionales de sus rangos y en el caso de los *muiscas* de la Nueva Granada, mantuvieron también las relaciones de dependencia y sujeción de caciques de competencia política inferior, respaldados siempre por las autoridades coloniales. Sin embargo, la autoridad de

caciques y capitanes bajo el régimen colonial, no tuvo el acatamiento total que los subordinados le dieran en la época de pre-conquista, y fue tanto más débil cuanto más se avanzaba en la Colonia. En la descripción de la ciudad de Tunja de 1610 (en Duque Gómez, 1965:124), se dice que "El dominio que los caciques solían tener antiguamente sobre los indios era muy grande; pero ya se ha reducido a tan pequeño que ahora casi es ninguno". Esa autoridad siguió debilitándose.

Lejos fueron los reconocimientos de la Corona a la nobleza de los jefes indios, tanto que los eximió de la obligación de tributar. En consulta al Consejo de las Indias sobre exenciones a caciques el 31 de julio de 1639, se dijo:

> *...que siendo así que por ordenanzas y cédulas de V.M., derecho y estilo asentado en las Indias está dispuesto que los caciques y sus hijos y descendientes sean libres y exentos de demoras de encomenderos y de otras cargas y tributos personales. Resuelve que a Dn. Antonio Isidro, hijo legítimo de Dn. Diego Gacha, cacique del pueblo de Juta, y de Doña Isabel del partido y jurisdicción de la ciudad de Tunja y que sus tíos y abuelos han sido caciques... se les guarden todas las excenciones concedidas a los caciques y que siendolo sea libre de las contribuciones y demora...* (Konetzke, 1958, v.II, t.2:478-480).

En otra instancia, el protector general de indios recibió en 1771 un pedimento de Baltazar González, indio de Servitá (Santander) para demostrar que como comprobaban los documentos que acompañaba, era legítimo nieto de don Francisco González, cacique del mismo pueblo ".... que se ha mantenido en la clase de gobernador reconocido y respetado por los indios y que por haber suplicado el corregidor lo relevó de ese cargo [y se pretendió] sujetarlo a la contribución del tributo, despojándole de su privilegio..." (AGN, Caciques e Indios, t.45, ff. 803-805).

Tributos y exenciones

La tributación de los indios adoleció -como ocurrió con muchos otros aspectos de la legislación indígenista- de falta de estabilidad y de claridad y en ocasiones se dejó librada a la costumbre local, como lo comentamos en el capítulo: "Aproximación al universo del Mestizo". Carlos V estableció en 1523 el tributo de indígenas, que era un gravamen directo y personal y obligaba a éstos, en señal de subordinación al rey. Las normas se fueron unificando con el tiempo, hasta determinar con precisión los sujetos de tributación (varones de 15 a 50 años de edad, en capacidad laboral, es decir, que no tuviesen impedimento o enfermedad permanente que les impidiera trabajar) y los exentos de la misma (caciques y capitanes y las personas que desempeñasen ciertos cargos en los pueblos, los varones menores de dieciocho años, los varones mayores de cincuenta años y las mujeres de cualquier edad y estado civil) e igualmente el monto del tributo: cinco pesos por indio tributario

cada año. La ley 19, título 5, libro 6, establecía lo relativo al no cobro de tributo a las mujeres y a los menores de dieciocho años, sin distinción de solteros y casados. Sin embargo, en los procesos y consultas sobre el tema, resaltan los desconocimientos y las imprecisiones, tal como sucedió durante mucho tiempo con la tributación de las indias.

Las exenciones, que fueron un privilegio constante para caciques y capitanes se concedieron en ocasiones a las comunidades o pueblos como ayuda temporal por calamidades o gastos extraordinarios. Tal vez la última concesión colectiva conocida a una población india del territorio de la Nueva Granada, lo fue a los indios de Pasto, por fidelidad a la Corona, durante las guerras de independencia (1814) y como reconocimiento de la lealtad al rey. Decía Tomás Miguel Santacruz:

> *De acuerdo al oficio de V.E. [se dirige al Presidente de Quito] debo indicar que la antigua tasa para el cobro de tributos por cada indio, era de cinco pesos, pero como se manifiesta que debe cobrarse tan solo un peso por cabeza, atendiendo a la fidelidad y entusiasmo que desplegaron en la defensa de la Santa Causa* (Universidad de Nariño-ICFES, 1990: 149).

La disminución del tributo fue consecuencia de la petición de los pastusos a don Pablo Morillo, a quien escribieron el 3 de octubre de 1816, a apropósito de los acontecimientos de la lucha por la independencia, en la que los pastusos terciaron a favor de España:

> *...Ultimamente nuestros indios han sido fidelísimos, han servido infinitamente, llegando aun a tomar las armas y perder la vida muchos; y siendo dignos de real conmiseración, parece que aun cuando no fuesen absueltos de la contribución que se llama tributo, enteramente, para que quede a los Curas el estipendio, podrían ser absueltos siquiera de la mitad.* (Ortiz, 1958: 460).

La concesión de la rebaja del indulto perduró durante algunos años, pero en castigo de la sublevación de Boves en 1822, el libertador Simón Bolívar hizo efectivo a los indios el tributo que pagaban al Rey y que había dejado de cobrarse, percibiendo, además, los atrasos.

Peligro de extinción gradual

La preocupación de la Corona por defender a los indios de los abusos de los encomenderos, autoridades y particulares estaba vinculada estrechamente con la disminución acelerada que habían sufrido (la catástrofe demográfica) y la gradual, que seguía reduciéndolos por causas varias, una de las cuales se relacionaba con los bajos índices de nupcialidad registrados en ciertos momentos y en zonas particulares, entre otras razones, por las trabas que al matrimonio indio imponían los encomenderos y los interesados en aprovechar su mano de obra servil o semiservil,

como se vió un poco atrás. La navegación del río Magdalena por indios bogas, a la cual hacemos alusión en este mismo capítulo y en otras partes de este estudio, el encerramiento de niñas y jóvenes indias en casas de españoles en Santa Fe, mencionado párrafos más arriba, son ejemplos disientes de situaciones que atentaban contra la institución matrimonial, no solo en el Nuevo Reino de Granada, sino en otras longitudes y latitudes del universo colonial americano. El 4 de abril de 1609, en real cédula dirigida al obispo de las provincias de La Plata, el rey rogaba y encargaba al prelado que castigase "los excesos que hubiere en impedir que las indias de las encomiendas se casasen", porque se casaba

> *una india de un repartimiento con indio de otro, el marido lleva a la mujer [consigo] y el encomendero, porque no le saquen su india, sin embargo de las censuras en que incurren en impedir el matrimonio, lo hacen* (Konetzke, 1958, v.II, t.1, doc.97: 147),

conducta que el rey consideraba injusta.

La disminución de la población india en términos absolutos o relativos, era factor de seria consideración en la economía de las colonias, que dependían de su fuerza de trabajo, gratuita o barata comparativamente, en particular en la agricultura y las actividades artesanales. Si bien es cierto que la Corona dictó disposiciones tendientes a humanizar el trabajo de los indios[9], esa mano de obra se mantuvo en la calidad de servidumbre a disposición de encomenderos y hacendados, para los primeros en forma gratuita y para los segundos remunerada, pero en cierta forma cautiva. En particular, en el peniplano de Popayán, además de su concurso en la producción de artículos de pan coger que iban a mercados locales, el trabajo gratuito de los indios en servidumbre actuaba como "una especie de 'seguro' que protegía a los encomenderos (que a su vez eran hacendados y mineros) de las vicisitudes propias de las encomiendas agrarias tradicionales" (Barona, s.f.: 121). Además,

> *La gratuidad de la fuerza de trabajo indígena aunada a la gratuidad del ganado cimarrón que se encontraba en territorio de las dehesas, hizo que para los siglos XVII y XVIII los habitantes de Popayán y en particular sus familias principales, se sintieran en la cúspide del sistema social regional* (Barona, s.f.: 120).

No obstante estas ventajas, que se derivaban de la disponibilidad de la fuerza de trabajo india, la sociedad colonial, y en particular los encomenderos, no parecían tener conciencia de lo que representaba la pérdida de esa mano de obra para sus propios intereses; su valor e importancia se subvaloraron y si no con la avidez y la

9 Tal vez la primera prohibición impuesta a la utilización indiscriminada de fuerza de trabajo india estuvo referida a las explotaciones mineras. Más tarde se prohibió por reales cédulas el trabajo en obrajes, trapiches e ingenios azucareros, en los cuales solamente podían trabajar como voluntarios en el acarreo y el corte de la caña.

despreocupación de los primeros encomenderos y mineros en el aprovechamiento irracional de ese factor clave de la producción, las generaciones siguientes contribuyeron también a la disminución o al estancamiento de su crecimiento, como se pudo comprobar en el capítulo: "La Miscegenación de los indios". Tal vez uno de los oficios que también pudo contribuir a diezmar a los indios como etnia, fue el de cargueros. Esta fue una de las ocupaciones de los indios pastos, que transportaban cargas desde la provincia de los Pastos, en el altiplano, hasta Barbacoas, a la orilla del océano Pacífico. Don Francisco Antonio Sarasti, en su calidad de protector de naturales, decía de esa provincia que de allí demandaba que estuviera "... sin cultivo el fecundísimo terreno de la provincia... a que pudieran dedicarse para reportar mucha más comodidad y robustez...". Se quejaba también de que recibían un pago inferior por arroba transportada, al que recibían los que cargaban desde Anserma hasta el primer punto del Chocó, siendo este último trayecto más corto. Por su parte, el gobernador Mon y Velarde prohibió que los indios de la jurisdicción de Rionegro cargaran "tercios o fardos desde el Puerto de las Juntas... por los graves perjuicios que se han experimentado... así por los quebrantos que padecen en su salud, como por la relajación de costumbres y malos resabios que contraen" (Robledo, 1953: t.II, doc.28; 165). Cabe anotar que los vecinos de Marinilla también se ocupaban en esta profesión y a ellos también se les prohibió seguir en su oficio. Pero en vista de que la supresión total de los cargueros iría "... en perjuicio del comercio y de los trajinantes de toda la Provincia, pues ningún cajón de losa o cristal se podría introducir por lo incómodo, áspero y fragoso de los caminos", decretó el gobernador que se podía establecer "... una compañía de doce o cuando más de veinte individuos... que pudieran dedicarse al oficio, bajo de ciertas reglas..." que especificó. Pero mantuvo la prohibición a los indios.

La ocupación de los indios en el transporte de carga tenía una limitación geográfica, pues se practicaba sólo en aquellas regiones o zonas donde por lo abrupto de la topografía o por otras razones naturales, no había la posibilidad de utilizar ganado caballar o bovino.

Miserables , menores y holgazanes; pero útiles y necesarios

Si bien la legislación de la Corona no discriminaba a los indios y les otorgaba igualdad civil y política con los vasallos españoles, sí los trató siempre como miserables, término que, según la tesis de Jesús de Solórzano Pereira, tratadista de la época, tenía en el derecho antiguo un significado especial: "miserables personas se reputan y llaman todas aquellas de quien naturalmente nos compadecemos por su estado, calidad y trabajos" y para él los indios americanos lo eran "por su humilde, servil y rendida condición"; "De ahí los privilegios de que son objeto, especialmente en materia judicial" (Romero, s.f.: 378).

Como también en las cosas de orden espiritual, en Sínodos y Concilios siempre hay un capítulo especial sobre privilegios de los indios. En efecto, se les considera como a menores "y como a tales se les castiga... por tal motivo no están sujetos a

la Inquisición, pueden ser absueltos de herejía, no son capaces de censuras y pueden ser castigados con azotes" (Romero s.f.: 378).

Los indios disfrutaron y padecieron el paternalismo de estado, como miserables y como menores de edad y en él encontraron un aliado, no siempre leal, para resolver situaciones de conflicto con sus vecinos, entre los que figuraban parientes mestizos o zambos. Pero ese mismo Estado, además de considerarlos miserables, dejaba entender que adolecían de otros defectos o deficiencias de su carácter o de su personalidad, incompatibles con el paradigma ideal al que se suponía se acomodaban los hombres de bien, es decir, los blancos: "... y porque los dichos indios de su inclinación son holgazanes", le recomendaba el rey en sus Instrucciones al Virrey del Perú en 1595, atender a ello impartiendo órdenes para ocuparlos, proporcionando tierras a quienes no las tenían. Y en 1619, también en instrucciones al virrey de la misma jurisdicción, le dice que "... son gentes de poco entendimiento y tan hijos del miedo...". Dos ejemplos nada más, pero en los que se percibe la imagen peyorativa que se tenía de los indios en las altas esferas del gobierno: una imagen demeritada, empobrecida y envilecida porque era la del vencido, e inferiorizada porque tenía otra cultura que carecía de algunos de los componentes de la hispánica, como la escritura, y parcialmente despojado de sus legados tradicionales y que se debatía entre la disyuntiva de mantener su lealtad a los restos de ese universo cultural o sumergirse totalmente en el del blanco, que estaba dotado de enorme potencial de absorción por prestigio y poder de coacción.

Las actitudes paternales, las reales cédulas y disposiciones gubernamentales y la preocupación constante de la corona en defensa de los indios, demuestran que si su política no fue claramente definida, con finalidades y presupuestos preestablecidos, sí mantuvo una tendencia orientada a su conservación y aumento, en la que se transparenta la conciencia de la trascendencia que les asignaba en la estabilidad económica y en la consolidación social y política de las colonias. Era una realidad inobjetable, puesto que del trabajo de los indios dependió por muchos años la explotación de las minas de oro, que enriquecía a España, y desde los propios momentos de la conquista, pero sobre todo, durante todo el proceso de la colonización, la producción de alimentos estuvo vinculada estrechamente y dependía fuertemente de ellos. De allí el temor de que su disminución acelerada o en situación más grave, su desaparición final, pudiera provocar un déficit en la producción de alimentos, que no resultaría fácil de superar, dadas la escasez de mano de obra peninsular en las colonias y la concepción que del nuevo mundo se formaban muchos inmigrantes, que veían en él la oportunidad de enriquecerse rápida y fácilmente, más que una fuente de trabajo material; ellos venían con la ilusión y la esperanza de dejar prontamente la pobreza y la triste situación de dependencia que padecían en su patria. Después de todo, eran carne y sangre de la nación conquistadora, y por lo mismo parte del poder.

La imagen oficial del indio que concebía la Corona era más de carácter económico y político, que de justicia social; estaba configurada en sus líneas fundamentales por su valor como fuerza de trabajo, como fundamento necesario para la sustentación desde el campo, del crecimiento y la consolidación de las ciudades, cuya función era la de albergar a las autoridades civiles, eclesiásticas y militares y servir de centro de concentración e irradiación del poder. Distraer los efectivos humanos peninsulares en la producción de alimentos con los cuales surtir a los citadinos y auxiliar a las guarniciones militares, a las fragatas y armadas de la Corona, hubiera sido una política equivocada. Una mano de obra cautiva, barata y sometida a la autoridad era un recurso invaluable, perderlo era suicida.

Las ordenanzas de los oidores visitadores que nos sirvieron de referencia e información en párrafos antecedentes, estaban dirigidas a esa finalidad de preservar a los indios, a la vez que a las de aumentar la producción de sus resguardos y regular el comercio de sus productos, tanto para atender al sustento de las poblaciones asentadas en ellos y a la población española asentada en su ecúmene, como a la conservación y el aumento de las colectividades indias, con la prohibición de trabajos exhaustivos que minaran la salud, la disgregación y debilidad de las familias y la libertad de las relaciones amorosas, que debían confluir en las uniones conyugales y en la reposición de la fuerza de trabajo india.

Estado y encomenderos se identificaban en la configuración y proyección de esta imagen india, pero el Estado la visualizaba con perfiles políticos, como componente estratégico en sus postulados de consolidación de las colonias; en tanto los encomenderos la dibujaban con líneas y trazos de beneficio personal, de aprovechamiento inmediato, sin colores de futuro ni matices de solidaridad social. Para la corona los indios eran una responsabilidad de Estado; para encomenderos y hacendados, una fortuna personal fácilmente adquirida, que no se cuidaban de preservar y aumentar; en el Estado había un criterio de beneficio común, en los encomenderos uno de gozo egoísta. El Estado veía en los indios personas pertenecientes a una comunidad étnica, a la que le manifestaba reconocimiento y le otorgaba "libertad" e igualdad con sus otros súbditos; los encomenderos encontraban en ellos personas de naturaleza inferior, incapaces de tener libertad y considerarse como iguales.

Víctima de intereses y aspiraciones territoriales

A mediados y finales del siglo XVIII, la imagen del indio que se percibe en los vecinos de los resguardos se configuraba en un ambiente de relativa ilegalidad, dado que las iterativas disposiciones de la Corona prohibían la convivencia en las tierras de las comunidades indias, de personas extrañas a ellas, no obstante lo cual, en resguardos y pueblos hubo siempre la presencia de blancos pobres y mezclados de todas clases, impelidos por la necesidad de proporcionarse un *modus vivendi* con la fabricación de bebidas para copar la demanda de los indios o con el arrendamiento

vienen relacionados y no pueden atajarse por otro arbitrio (AGN, Resguardos Santander, t.3, ff. 1-279).

Esta Junta ordenó que se cancelaran las escrituras de venta y se restituyera a los indios a sus tierras que hubieran sido vendidas a censo redimible, permitiéndoles a los ocupantes beneficiar sus siembras en un término de seis meses y que aunque las leyes no permitían que los españoles vivieran en los resguardos de los indios, se les concedía, no obstante que continuaran asentados en ellos, "... asi porque de inmemorial tiempo a esta parte han vivido gentes de color en los Resguardos de casi todos los Pueblos... como porque su vecindario contribuye no poco a la civilidad de los naturales y de respecto para contenerlos en los levantamientos que fácilmente suelen promover"; además de que no consideraban justo que perdieran lo invertido en la construcción de sus casas. El temor de que la sublevación alcanzara proporciones mayores, llevó a uno de los miembros de la Junta, don Joaquín Vasco y Vargas a proponer que la disposición se extendiera no sólo a los resguardos vendidos a censo redimible, sino aún a los que estuvieran ya dirimidos. Su proposición no tuvo eco.

El documento a que nos venimos refiriendo contiene apreciaciones de los señores de la junta sobre el carácter de los indios, a los cuales tacha de indolentes, torpes, poseedores de un "tenaz capricho con que en lo general llevan adelante sus máximas", aunque se "les demuestre lo desatinado de sus ideas", reconociendo que eran "ciega e inconsideradamente adictos a su Patrio suelo", agregando que se habían negado a vivir en los pueblos que se les señalaron y que andaban "prófugos sin domicilio propio y con libertinaxe ofensivo a sus Almas, pues siendo poco o nada inclinados a los exercicios de Religion ni hoyen misa en los dias de precepto, ni cumplen con las demás obligaciones de verdaderos Christianos y la Real Hacienda queda... perjudicada en sus tributos que deven pagar" (AGN, Resguardos Santander, t.3, ff. 1-279).

Las autoridades reales mantenían una alerta sobre posibles rebeliones de los indios y la alianza temporal de éstos con los comuneros no dejaba de ser inquietante. Pasado el fervor de la revuelta, las dilaciones de las autoridades para la reubicación de los indios en sus antiguos asentamientos, pendiente de una decisión de la Corona, sumieron de nuevo a los indios en su actitud pasiva, aunque no dejaron de pugnar por el reintegro de sus resguardos. Su figura, que había alcanzado la estatura de amenaza como etnia, se redujo de nuevo a la expresión enana de grupos pequeños inofensivos y en decadencia, porque su unidad había vuelto a despedazarse en tantos fragmentos como pueblos había y éstos seguían decreciendo en población.

Ejemplo claro de pugna de intereses

Los pleitos innúmeros que se ventilaron entre resguardos y vecinos, fueran ellos terratenientes o vecinos menos acomodados, se fallaron en su inmensa mayoría en favor de los indios, siguiendo una política claramente trazada. Sobre todo en el siglo XVIII hubo una trayectoria de defensa del patrimonio territorial y de la

autonomía de los pueblos indios; pero la interrelación de los tres estamentos implícitos en la dinámica que señalamos en otro párrafo, deja entrever una pugna de intereses en la que aparecen como mediadores la justicia y la misma iglesia y en la que se percibe el aumento de poder de los terratenientes, el avance de los vecinos pobres y de los mezclados en el cuadro demográfico y la disminución crítica de los indios, no porque se manifestara con altos índices de decrecimiento, sino por la presión sociopolítica en aumento de los desarraigados y la preocupación de la corona por soluciones que castraran intentos de desbordamiento. Era una configuración dominada por un fuerte desequilibrio, con una justicia lenta y lejana actuando como niveladora o garante de una cierta igualdad ante la ley que, finalmente, se inclina del lado de los más fuertes o de los intereses particulares de la política estatal.

De los tantos casos que podrían servir de ilustración, un ejemplo basta para dimensionar los desequilibrios y los intereses abiertos o soterrados, vestidos de altruismo y servicio público. Don Vicente Joya, gobernador de Turmequé, solicitó hacia 1770, una merced de tierras en el sitio llamado Teguaneque, para alojar parte de la numerosa parcialidad que gobernaba, cuyo crecimiento poblacional era evidente (una de las muy pocas comunidades indias que mostraban índices de crecimiento) y se hallaban en dificultades porque eran sus "tierras de empinados riscos y... difíciles de cultivar", como lo declaraba el corregidor y juez ordinario del partido. A esta solicitud se opuso don Diego de Caicedo vecino de Tunja (un terrateniente ausentista), arguyendo ser esas tierras de su propiedad. Para zanjar el diferendo, el corregidor propuso que Caicedo vendiera las tierras de Teguaneque contiguas al resguardo y recibiera en compensación "una equivalencia de tierras realengas en Ramiriquí. Caicedo aceptó cederlas a cambio de otras que formaban parte del extinguido pueblo de Toca.

Contra la negociación reclamó el abogado don Joaquín Zapata y Porras, en representación de los vecinos del demolido pueblo de Toca, en cuyo nombre había hecho postura, cuando se sacaron a remate y pregón las tierras del resguardo. Zapata secundaba la propuesta del corregidor de que a Caicedo se le adjudicaran tierras de Ramiriquí, en compensación de Teguaneque. Exponía él, que sus apoderados, los vecinos posesionados en tierras del extinto pueblo de Toca, eran "mil ciento dieciocho almas radicadas con sus casas y haciendas", una cifra cierta pero utilizada mañosamente por Zapata, como se verá. Caicedo convino finalmente con la propuesta, aceptando, además, pagar de contado un excedente de trescientos pesos, diferencia del avalúo de Teguaneque (1600 pesos) y el de las tierras de Toca (1900).

Poco después, el terrateniente tunjano solicitó que se llamara a varias personas a declaración, para que probaran que las tierras de Teguaneque tenían un mayor valor del aceptado por el avalúo, debido a su fertilidad y "*la gran demanda de tierras laborables, a causa del aumento de su población*"[10]. Entre los declarantes figuraron el cura y el corregidor de Turmequé. Caicedo aspiraba a quedarse con las tierras de Toca sin

10 El subrayado es nuestro.

pagar el excedente y para ello su apoderado resolvió destapar las interioridades de la contraparte, que encubrían las ambiciones territoriales de:

... tres o cuatro vecinos de los magnates de Toca, q. con la capa del bien público pretenden revocar el dominio... que mi parte tiene adquirido... figurando que todo el vecindario tiene necesidades de las tierras compensadas para establecer parroquia abultando el número de los vecinos a 1.118.

Aclaró que en Toca había tierras que eran del resguardo "... y otras muchísimas pertenecientes a diversos dueños y vecinos; y si bien era cierto que el feligresado era de 1118 personas, en la parte que a Caicedo se le compensó solo vivían 28" y dentro del pueblo "esto es, en el recinto de plaza y cuadras", vivían otras 28, las demás "siempre han vivido sin la necesidad del resguardo y se han contentado solo con las tierras que tienen en el feligresado...". Adicionaba una información que corrobora la tendencia que ya señalamos a concentrar la totalidad o parte de las tierras de los resguardos extinguidos en pocas manos. Decía que a raíz de la visita del Dr. Andrés Verdugo, el resguardo se había dividido en tres porciones, una de ellas la compró en remate público Nicolás de Urrutia, otra el doctor don Diego Díaz de Arcán, que vendió luego a Urrutia y aún la poseían sus herederos; la tercera, que estaba en medio de las anteriores quedó de propiedad de los indios y era la que habían dado en compensación a su apoderado. Quienes en realidad estaban aspirando a ella ahora eran los Urrutias.

Concepto distinto emitió el cura de Tuta, quien había sido invitado por Caicedo a la posesión de las tierras que recibiera en compensación en Toca: quienes aspiraban a adquirirlas, dijo, "... para tiranizar al resto de los pobres..." eran el hermano del alcalde pedáneo, quien había escrito una carta a Caicedo diciéndole que si le vendía un pedazo de las tierras -donde aparentemente tenía su casa- le aseguraba que se terminaría el litigio. Denunciaba que el alcalde pedáneo y dos personas más:

...quienes por ser los que entre aquellas gentes tienen más bienes de fortuna subyugan a los demás; y por lo que oigo decir están los dichos pactados a partir entre sí dichas tierras para poner en ellas las hdas. De reses y yeguas y ganados q. Tienen y en lo poco que dejarán para vecinos de la población es muy creíble q. A los pobres q. Allí fueren a habitar, les extorsionarán, llevándoles excesos por los solarcitos y asientos de casas...

Tanto las declaraciones de este cura, como las de los de Ramiriquí y Siachoque, a quienes también había invitado Caicedo a la posesión de sus tierras, afirmaban que éste las había solicitado para comprobar que se allanaba a "vender a cada vecino que necesitase los solares o cuadras que quisieran, particularmente a la gente pobre, cuyos beneficios" procuraría; pero su concesión se limitaba a los "vecinos naturales y raizales de Toca", con lo cual, presumiblemente, se reservaría una porción mayor, puesto que ya había anticipado que los potenciales vecinos pobres compradores eran pocos y los demás se habían contentado con las tierras que tenían en el

feligresado. El padrón de los vecinos de Toca en 1778 dio la cifra de 305 cabezas de familia, que según el apoderado de ellos, montaba a 1300 personas. El cura de Tuta estaba convencido de que Caicedo "deseaba con ahinco que allí se hiciera parroquia para todos aquellos mestizos y gentes de color q. estaban agregados en aquel pueblo".

La afirmación del cura de Tuta tomó cuerpo de certeza con un memorial de los vecinos, que decía que Mariño y Buitrago les habían solicitado de manera engañosa tomar un poder para conseguir parroquia en el pueblo de Toca, porque en realidad lo que querían era apoderarse de las tierras que se le habían compensado a Caicedo y que

... la puja que ellos hicieron solo fue para quedarse con todas para mantener en ellas copiosos bienes y que los demás vecinos careceríamos de la partición...

No faltaron acusaciones por abuso de autoridad contra el alcalde, aliado de Mariño y Buitrago, mientras Caicedo prometía y cumplía a los vecinos "franquearles el asiento para la parroquia, en caso de que se hiciera y estancias para los pobres que se quisiesen acomodar; en compensación", los vecinos lo nombraron su apoderado para el efecto. La composición estamental de Toca se deduce de un padrón general del pueblo que registró 222 cabezas de familia, distribuidos así:

Blancos de sangre limpia	82	36.9%
Mestizos	95	42.8%
Mulatos	45	20.3%

Los mezclados dominaban el paisaje poblacional, 63.1%, lo cual comprueba la importancia de la miscegenación en la formación de ese campesinado sin tierras y explica la alerta de las autoridades virreinales frente al aumento de unas castas a las que siempre había mirado con desconfianza no exenta de temor. Era gente pobre que no disfrutaba de muchas comodidades: sólo 15 familias tenían criados a su servicio y de ellas, la mitad disponía apenas de uno. Fue justamente por esa pobreza, por lo que los vecinos no se decidieron a pedir parroquia, y en razón de su miseria no postularon al remate de las tierras y resolvieron cargarse del lado del terrateniente que les ofrecía la venta o el arriendo de las tierras.

A Caicedo se le reafirmó en la posesión del predio en litigio por auto de 16 de octubre de 1778, algún tiempo después se quejaba de las perturbaciones que le causaban los indios, con el perjuicio de cegarle vallados, ahuyentarle su ganado, erigir ranchos en sus tierras y provocarle otros daños. Eran los indios expatriados de Toca, a quienes el visitador Campuzano les dictó un auto el 3 de septiembre de 1777, que ordenaba su traslación al pueblo de Ciachoque[11]. Su capitán, Gregorio

11 Campuzano argumentaba que había 81 indios en Toca, incluyendo 20 tributarios y que los vecinos eran 1118, con 240 cabezas de familia. En 1636, según Valcárcel eran 903 indios en total, incluidos un gobernador, cinco capitanes y 136 tributarios útiles. En 1775, Verdugo y Oquendo registró 215 personas con disminución de 698 personas en relación con 1636.

Toquecha decía que nunca habían sido bien recibidos en su nuevo asiento, donde diariamente experimentaban:

> *...no solo el quetidie de que nos mudemos a nro. pueblo... sino también el que para obligarnos a que salgamos, de propósito dan libertad a sus animales para que pasten en nuestras sementeras... y lo que es más que cuando alguien de nuestra parte se muere, hayan de haber veces de q. no debe ser enterrado en su iglesia...*

Por estas razones y "por haber tenido a bien la Superior Junta el mandar, como consecuencia de las Capitulaciones con los comuneros (véase supra) "...que todos los pueblos demolidos se restituyan a su antigua posesión", lo que se había realizado en muchos casos, pedía el capitán se les restituyera al suyo, solicitud que se le denegó, reiterándole el amparo a Caicedo[12]. Los indios de Toca habían recibido dos golpes: la pérdida de sus tierras de resguardo y unas relaciones conflictivas con sus hermanos de etnia, que agrietaban las posibilidades ya muy remotas de una unidad india.

Este pleito fue resuelto, cosa que no sucedió en muchos otros casos, que quedaron pendientes de una decisión de la Corona, la que nunca llegó. Así ocurrió con los indios de Onzaga, cuyo pueblo y resguardo habían sido extinguidos, y apoyados en la Cláusula séptima, habían solicitado su restitución (v. capítulo "El universo relacional").

Presupuestos para una imagen

La conquista confirió a los españoles el *status* de dominadores, de *señores*, y estableció una distinción de jerarquía entre ellos y los indios, -los vencidos-, que se sumó a la diferenciación cultural. Se conformó una estructura diferencial, que reguló a partir de entonces las relaciones entre unos y otros, en la que ser español era sinónimo de conquistador, y ser indio, de conquistado. El conquistador no era tan sólo el hombre, el guerrero, un encomendero, un funcionario con quien el indio tenía que relacionarse, sino la expresión y representación, el símbolo reificado de la totalidad de la nación que había realizado la conquista; a su vez, el indio no era sólo el siervo encomendado, sino su propio pueblo. Las virtudes y defectos de uno y de otro, eran las virtudes y dectos de sus respectivas sociedades. Las diferencias, tanto físicas como culturales, si bien se contrastaban entre individualidades, en realidad lo hacían entre pueblos, entre "razas" que se identificaban en limpieza ("dos naciones puras y castizas"). Pero el español atribuyó esas diferencias a la raza, a la herencia, que no transmitía únicamente las características somáticas que eran las diferenciadoras externas, sino el carácter y la personalidad de los individuos. En razón de ello, los indios en su totalidad cargaron, como etnia y como individuos, con todos los defectos, carencias, desviaciones y pecados que los peninsulares les atribuían.

12 Todo lo relativo al caso de Toca-Turmequé, está tomado de AGN, Resguardos Boyacá, t. 7, ff. 1-272.

Siguiendo imaginariamente la mentalidad de los europeos de la época, la cultura, o mejor, el comportamiento de los individuos, era inseparable de la raza; las cualidades o defectos de la persona se transmitían biológicamente, eran parte de la herencia física. Así corrían las nociones en el ambiente científico y así discurrieron hasta muy tarde en la América colonial. Aún "al momento de la publicación de la teoría de la evolución de Darwin [1859] por medio de la selección natural las culturas no eran comprendidas como sistemas de información heredados socialmente, sino que se suponía de manera general, que las diferencias existentes entre las sociedades humanas habían surgido en el transcurso de historias separadas, a través de la herencia de caracteres adquiridos" (Freeman, 1983: 7). Por consiguiente, al realizase el cruce con un individuo perteneciente a otra raza, parte de los componentes de su personalidad social se transmitirían a la descendencia. Unicamente procurando apareamientos generacionales sucesivos con el elemento superior, se llegaría al final de una secuencia a borrar en el descendiente toda traza de la herencia del antepasado espurio inicial; solo así se perdonaba, por decirlo de alguna manera, el pecado original. Era como un anticipo o una premonición de la eugenesia galthoniana del siglo XIX.

En la praxis del período colonial, el mejoramiento de los individuos no se obtenía por el cruce entre los mejores individuos de uno y otro sexo, independientemente de su color, etnia o casta, sino por la endogamia de la etnia *superior*, porque más que individuos, había una etnia superior, la blanca, que ocupaba la cima. Los descendientes mezclados cargaban con los efectos de la herencia, algunos en proporciones iguales, otros en proporciones menores, según el concepto de la época.

Estas concepciones cambiaron en el transcurrir de los siglos coloniales, influidas internamente por la miscegenación y por el papel que los mezclados, cada vez más numerosos, desempeñaban en sus comunidades y en el conjunto de las sociedades americanas; externamente, por ideologías de pensadores y filósofos. En la segunda mitad del siglo XVIII, sin embargo, aún seguían vigorosos los prejuicios contra las dos etnias *inferiores* y contra las mezclas en que ellas habían aportado su parte, pero se apreciaban también efectos de desestabilización de la estructura que los sustentaba. Por eso creímos conveniente traer, con ejemplos de la época y citas de autores, los conceptos que dominaban en el ambiente de intolerancia racial, tanto los laudatorios o, por lo menos reconocedores de cualidades reales, como los infamantes y detractores, acusadores de taras y defectos herenciales reales o atribuidos arbitrariamente. No se trata de un inventario exhaustivo de alabanzas y dicterios, sino de referencias ilustrativas, como luces de trasfondo en el escenario del mezclado. Proceden de América y de España; de la última, porque los desenvolvimientos que allí tenían lugar, no dejaron de marcar su huella en las colonias, tanto mayor o menor, cuanto la Corona acogiera o rechazara ideas y movimientos innovadores, de conformidad con sus intereses políticos y aún particulares.

Las valoraciones que se tenían sobre el indio debían pasar a sus descendientes, con una carga mayor para los mestizos puros que tenían un cincuenta por ciento de herencia india, y menos en los ochavones y puchuelos que apenas portaban una pequeña porción de *sangre* india. En la sociedad civil blanca, en parte de la mestiza misma y aun en las esferas oficiales, primaban las valoraciones negativas, aunque en las últimas se tomaban decisiones que reconocían legalmente algunas igualdades del indio o de algunos de ellos, igualdades que siempre estaban enmarcadas en la concepción dualista nobleza-plebeyez, de igualdad entre pares de *status* similares heredados, no de posiciones conquistadas. Veamos cómo funcionaban en la realidad.

Ocio y pereza, pecados ancestrales

La ociosidad, la haraganería y la pereza fueron los defectos que más se atribuyeron a los indios. En un documento, el fiscal protector en concepto para decisión del virrey Messía de la Cerda (1790) decía que el arrendamiento que hacían los indios de Rioseco de sus tierras producía dos grandes daños:

> *... que los indios no trabajen por sí la tierra ni se utilicen de ella fomentándose con ello su natural decidia y ociosidad, acarreandose los perjuicios que trae la mescla y compañía de sambos, mestizos, etc.* (AGN, Resguardos Grupo Antioquia, Cauca, Tolima, t.1, ff. 317-338).

Un vecino de Tasca le declaraba al visitador Campuzano y Lanz, en 1777, que los indios se habían ausentado del pueblo, unos pocos

> *por la mala inclinación y flojera de ellos, por no asistir a la precisa obligación de cristianos, ni tener con que satisfacer el tributo, pues su decidia los tiene en postura, que ni aún para comer alcanzan...* (AGN, Resguardos Boyacá, t.6, ff. 822-841).

Otro vecino de Tunja, que tenia interés en las tierras del resguardo del pueblo de Boavita, acusaba a los indios de querer retener las tierras que estaban en disputa, "... para ser holgazanes y p. q. otros sean los lograrlos" (AGN, Resguardos Boyacá, t.7, ff. 712 y ss), queriendo dar a entender que era para arrendar las tierras a vecinos y pagar con el producto, el tributo.

El juez de cajas de censos y comunidad de Santa Fe, atribuía a los indios de Nemocón los defectos de ociosidad, inacción, estupidez y falta de discernimiento (AGN, Resguardos Cundinamarca, t.1, ff. 404 y ss.). También del ocio "...que les es casi connatural...", los acusaba el fiscal de lo civil en juicio promovido por el cura de La Uvita contra una propiedad del resguardo (AGN, Resguardos Boyacá, t.7, ff. 712 y ss.). El visitador Moreno y Escandón decía de los de Guavatá, Popoa, Güepsa y Platanar, en 1778, que poco trabajaban sus tierras y la mayoría estaban fuera de sus pueblos y pedía que se los forzara a trabajar, pues estaban en la miseria

"...por su ociosidad". Francisco Silvestre, por su parte, opinaba que en América se le había "...señalado asiento a la pereza, y transmitido de los indios a sus Pobladores, ya sea por accidente, o por substancia..." y se habían "... acostumbrado a vivir en miseria entre la misma abundancia y riqueza" (Silvestre, 1988: 127). Las autoridades superiores compartían estos criterios. Ots Capdequi cita en queja de los virreyes de Méjico y Perú, estas apreciaciones:

> *... es también notoria la desidia, floxedad y pereza de aquellos naturales a todo género de trabajo, por ser inclinados a la ociosidad, embriaguez y otros vicios, de forma que no obligándoles a que tomen el ganado y aperos de la labor, se quedaran los campos sin cultivar, las minas sin trabajar, y estuvieran desnudos si no se les precisase a tomar las ropas necesarias* (Ots Capdequi, 1959: 525).

Pedro Fermín de Vargas los trató de indolentes, porque aprovechaban la cochinilla para el colorido de sus cortas lanas cogiéndolas sin razón ni cuidado..."[13]. El mismo opinaba que "La indolencia general de ellos, su estupidez y la insensibilidad a que manifiestan hacia todo aquello que mueve y adelanta a los demás hombres, hace pensar que vienen de una raza degenerada que se empeora en razón de la distancia de su origen".

Mon y Velarde, observador agudo y gobernante ecuánime, se dualizaba frente a los indígenas: claro defensor de sus derechos, los consideraba, sin embargo de ello, inferiores. En comunicación al virrey Caballero y Góngora le decía que le constaba [al virrey] "... la natural insubsistencia y veleidosa índole de los indios..." (en Robledo, 1954: t.II, doc.2: 157). Por los mismos años, don Antonio de Narváez y Latorre, gobernador de Santa Marta, en una referencia al cultivo del algodón, comentaba que una de sus "...principales atenciones" había sido la de fomentar el cultivo de esa que se acomodaba:

> *... más a la pobreza y carácter de estas gentes, principalmente de los indios, cuyas ideas no se extienden a más esfera, que a la de lo presente, y fácil, y les hacen extremamte. repugnante todo trabajo que exija, y tenga atención y recompensa dilatada; los he persuadido y logrado reducir voluntariamente que en cada pueblo de los inmediatos a Santa Marta hayan hecho entre todos una roza de comunidad, y sembrándola de algodón con destino (para que los hombres no falten a otros trabajos) de que únicamente las mujeres y principalmente los chicos de ambos sexos lo cojan y despepiten con lo que en vez de ser los hijos de carga a sus padres, ... empezarán desde pequeños a ayudarlo, hacerles útiles, y acostumbrarse al trabajo* (Ortiz, 1965a: 23).

El mismo don Antonio expresaba:

13 (Forero, 1952: 47)

Los indios pacificados, y Tributarios de la Provincia: son poquísimos: su natural avandono, y havitud a la ociosidad, en que han nacido y criádose, les ha hecho contraer una aversión imvencible al trabajo, que se ha hecho carácter en ellos (Ortiz, 1965a: 48).

El gobernador Narváez y La Torre, de Santa Marta (1776 - 1785) aconsejaba en una información sobre la provincia a su cargo que se fomentara "... el aumento de la población, de preferencia con negros, por ser los indios muy haraganes..." (en Restrepo Tirado, 1929: 261). Y una de las justificaciones de la esclavitud del negro y de su introducción a América fue la afirmación difundida de "... que un negro valía por cuatro indígenas...", es decir, que su trabajo equivalía al de cuatro indios. "Más tarde se llegó a la aseveración de que el negro podía resistir trabajos más rudos que el propio hombre blanco" (Aguirre Beltrán, 1989: 180).

El mismo autor cuenta que el gobernador de esa provincia, Astigárraga, aconsejaba en un informe detallado de ella, alrededor de 1785, la "... emigración [sic] de negros, que eran los únicos que laboraban en el país. Los blancos y los indios le tenían aversión al trabajo" (Aguirre Beltrán, 1989: 281).

¿Inferiores por estúpidos?

El fiscal protector de los indios de Sogamoso, argumentaba en defensa de la territorialidad de éstos, que se veían amenzados por intereses de los vecinos (Ver el capítulo IV: "Sogamosos y vecinos"), que el corregidor tenía aversión por los indios y que tanto aquél como los vecinos, los reputaban por inferiores y querían tratarlos como esclavos (AGN, Resguardos Boyacá, t.1, ff. 158-291). Igualmente el corregidor de Sogamoso, al denunciar acusaciones que le hacía el cura en 1804, por cobros injustos a los indios, se refería a la estupidez e ignorancia y que se dejasen guiar de sus curas. Los indios, decía "se hallan escasos de luces" (AGN, Resguardos Boyacá, t.4, f. 666). Y el juzgado de cajas de censos y comunidad, de Santa Fe, en respuesta a la petición del virrey sobre algún asunto de los indios de Nemocón, consignaba esta apreciación: "Esta imbecilidad y falta de discernimiento [de los indios] es digna de mucha consideración" (AGN, Resguardos Cundinamarca, t.1, ff. 404-453). Finalmente, en un conflicto entre el cura y los vecinos de Cucaita, el procurador del número don Joaquín Eduardo Pontón, decía en un memorial, a nombre del cura, que:

> *... la introducción de los vecinos que llaman blancos en los resguardos del Pueblo, contra la expresa prohibición de las Leyes... que tratan de evitar las funestas consecuencias que les resultaban de la mezcla y sociedad con los que no eran de su raza [los indios]. La estupidez, inacción y demás caracteres de la mayor parte de la gente de esta clase, impide el que sus individuos se confundan con los de otras sin que sean perjudicados* (AGN, Resguardos Boyacá, t.5, ff. 490-528).

Esa calidad de inferiores se utilizaba maliciosamente para defender intereses de vecinos, fueran ellos blancos o mestizos. Pedro Josef de Henestroso, procurador de número y de pobres, a nombre de Pío Gutiérrez, vecino de Choachí acusado de robo de ganado por un indio, pedía absolver a su parte de los cargos que le imputaba el indio, arguyendo entre otras razones que se debía:

> *... tener presente que el maior numero de testigos de la sumaria es de personas hinaviles e incapaces como son los indios del referido Pueblo, que tanto balen siete de ellos como uno que sea de mediano abono, según se declaró en las Constituciones limenses...* (AGN, Criminales, t.81, f. 794).

En forma similar se expresaba el procurador de pobres en defensa de un presunto cómplice del robo y sacrificio de una res. Argumentaba que:

> *... no se encuentran otras pruebas del delito qe. el testimonio de su cómplice y la confesión de este infeliz. El primero es despreciable tanto por ser indio el testigo, como por ser singular su deposición [Se trataba de un indio de Chocontá]* (AGN, Criminales, t.77, ff. 823-866).

En los albores mismos de la Independencia, los criollos seguían aferrados al prejuicio castal. En la *Instrucción* que le entregó el cabildo del Socorro al diputado del Nuevo Reino de Granada, a la Junta Suprema y Central Gubernativa de España e Indias (20 de octubre de 1809), decía respecto a la descripción de la provincia:

> *A cada partido están agregadas varias poblaciones que se denominan Parroquias y algunos pueblos de indios, estos por lo común viven en comunidad y a son de campana, son estúpidos y tan pobres que parece no extienden sus ideas más allá del momento presente* (en Rodríguez Plata, 1963: 41).

Al año siguiente, frente a la necesidad de aunar esfuerzos para afianzar una independencia naciente, la Constitución del Estado libre e independiente del Socorro establecía:

> *Asimismo se declara que desde hoy mismo entran los indios en sociedad con los demás ciudadanos de la Provincia, a gozar de igual libertad y demás bienes que proporciona la nueva CONSTITUCION, a excepción del derecho de representación que no obtendrán hasta que hayan adquirido las luces necesarias para hacerlo personalmente.*

Una rectificación relativa y sobre todo interesada, que no abandonaba el prejuicio étnico.

Al indio pocas veces se le reconocieron sus valores; por lo común se le representó con apreciaciones ofensivas, degradantes, a lo sumo compasivas. En el parágrafo 9, relativo a los privilegios de los indios, Mon y Velarde ordenaba:

> *Considerándose los indios como personas miserables, que así se llaman legalmente todos aquellos que por su edad, complexión, flaqueza, debilidad de juicio o adversidad de la fortuna se hallan destituidos de los auxilios y socorros que gozan los demás, se declara deber gozar de todos los privilegios y exanciones que están concedidas a las viudas y pupilos con quienes se comparan este efecto* (en Robledo. 1953, t.II, doc.35: 291-293).

(Recuérdese la interpretación de este término expuesta por Solórzano Pereira, transcrito en este mismo capítulo. Los privilegios concedidos a los indios comprendían el tratamiento especial en los pleitos en que se vieran envueltos, las exenciones o reducciones en los derechos de negocios judiciales; la exención del pago de costos por prisión y por amancebamiento; la prohibición de ser extrañados de la jurisdicción de su pueblo -algo que no siempre se cumplió-; la liberación en caso de presidio por deudas; la exoneración del pago de alcabala por venta de sus propios productos; el no ser apremiados a prestar juramento en causas leves; y liberación de todo servicio personal no pagado).

En el numeral 10 de esta Ordenanza, que se refiere a los protectores, decía: "Ultimamente como es tutor y curador de estos menores", los indios.

Cuando el padre Gilij menciona el "colegio de letras" que había empezado a funcionar en Cartagena para la época de su visita, observa que "... en Tierra Firme, generalmente hablando, los indios no tienen disposición para la literatura" (Gilij, 1955: 232). La referencia del sacerdote debió de ser al colegio establecido por la compañía de Jesús, que desapareció en 1767 por la expulsión de los jesuitas (Peredo, 1971-1972: 135).

Ladrones

Además de sus defectos de "naturaleza", se les endilgaba otros a los indios, que en nada los enaltecían, uno de ellos el robo. El cura párroco de Rionegro (Antioquia) en 1804, se oponía a la reubicación de los indios de San Antonio de Pereira, quienes iban todos los años a una iglesia tan cerca a la ciudad "... que aún las más delicadas señoras, van a pie y en suecos a oir misa y visitar al Sr. San Antonio" y el corregidor "... precisó a los indios a que hiciesen casa junto de dha. Iglesia, sin reparar en los inconvenientes que se pueden seguir..." ubicándolos "... en las goteras de esta ciudad con los peligros de los estanques de aguardiente a que son tan inclinados, como asi mismo a las muchas ocasiones de urtos de qe. se ha quejado esta ciudad, siempre que salen de su montaña" (AGN, Colonia, Policía, t,II).

Aficionados al alcohol

El consumo de bebidas embriagantes a que se refería el cura de Rionegro, fue otro de los defectos señalados en la personalidad del indio, tanto de las tradicionales (chicha), como de las introducidas por los españoles (el aguardiente de caña). Casi ningún pueblo escapó a esta acusación. Si bien es cierto que en las otras castas se consumía alcohol, incluyendo la chicha, el vicio se consideraba como cosa personal; entre los indios era de carácter étnico. Por ejemplo, en defensa de intereses de su curato y de los de vecinos que habían conseguido la extinción del pueblo y el traslado de los indios a Bosa, el cura de Usaquén decía que:

> ... *en la edad que tengo de treinta y sinco años siempre he conocido a los indios mui pobres y dados a este bicio [de la embriaguez], como todos los del Reyno* (AGN, Resguardos Cundinamarca, t.3, ff.345 y ss.).

Indudablemente la afirmación tenía respaldo en realidades que hallarían su explicación en la situación cultural actual de los indios y en su propia inestabilidad. Ots Capdequi escribe que "Cuando el Real Acuerdo de Santa Fe resolvió (3 de julio de 1717) que sólo hubiera en esta ciudad ciento veinte *chicherías*, se ordenó al propio tiempo que fueran reducidos a sus respectivas poblaciones los indios que fraudulentamente se habían instalado allí, al amparo del excesivo número de *chicherías* hasta entonces existente".

Zawadsky cita del Padre Larrea, su afirmación que "En muchos pueblos [de Cundinamarca, Boyacá y Santander, particularmente en Zipaquirá] reinaba mucho la embriaguez" (Zawadsky, 1945: 77-78).

Lo que transcribimos a continuación, puede proyectar alguna luz sobre la frecuencia del consumo de alcohol entre los indios. En juicio promovido contra el cura de Gachantivá en 1805, se denunciaba la venta de aguardiente y chicha que su sirvienta tenía como negocio en casa cercana a la cural. Un defensor del cura atribuía los "excesos" de los indios al consumo del aguardiente, al cual, según creía él, no estaban acostumbrados, toda vez que su bebida era la chicha sin fermentar, que se conocía con el nombre de *llama* (AGN, Caciques e Indios, t.72, ff. 428 y ss.).

En otros apartes de este estudio se ha señalado cómo uno de los problemas que encontraban los oidores en sus visitas a los pueblos de indios, era la ocupación de parte de ellos por mestizos y otras castas, que se dedicaban a la producción de chicha y aguardiente para expenderlos a los indios, que eran muy aficionados a estas bebidas, pero cuya venta a ellos estaba prohibida. Entre las razones que se aducían para la prohibición de fabricación y venta de aguardiente, según Francisco Silvestre, estaba la de ser perjudicial a los indios por que los volvía adictos. Decía él que:

> *Es cierto que las Leyes de Indias prohiben que se les vendan semejantes licores, y aun el vino. Pero, estas se establecieron en tiempo que convendrían, o sin el devido conocimiento. Mas, en el día no subsisten, porque los yndios lo beben como los demás,*

siempre que tienen proporción son los primeros que lo sacan en sus Pueblos, y aun los que suelen fomentar y perjudicar la renta con el contrabando (Silvestre, 1988: 359-360).

Es decir, que los indios aprendieron la técnica de destilación y no sólo los vecinos, sino también ellos, convirtiéndose en productores y además en negociantes al por menor del producto, que era consumido igualmente por aquéllos, como lo confirma también una ordenanza expedida en 1789 por el gobernador de Popayán, don Pedro Becario, que disponía entre otras cosas, "... cortar el vicio de la embriaguez de que están poseidos no solo los indios, sino casi toda la gente del estado llano" (Colmenares, 1979). La gente del estado llano la conformaban sobre todo personas de las castas y blancos pobres, que en las ciudades como Santa Fe y Popayán, convivían y se interrelacionaban amistosa y amorosamente y compartían habitaciones y diversiones, entre ellas, el consumo de chicha.

Las ideas preconcebidas, apoyadas por la tradición no se erradican fácilmente; su vigencia se extiende a largos períodos de tiempo. A mediados del presente siglo, el padre fray Severino de Santa Teresa, que aun creía en la pereza habitual de los indios katíos del noroccidente de Antioquia escribió de ellos:

Efecto de su indolencia son los convites o reuniones que hacen para ayudarse mutuamente en sus trabajos, principalmente en la siembra del maíz... se dirigen al lugar del destajo. Empieza la tarea con mucha algazara que, merced a la chicha, va en crescendo durante todo el día. A menudo interrumpen el trabajo para ponerse a tomar su bebida favorita... A eso de las dos de la tarde, cuando los vapores de la chicha no les dejan trabajar más, se reunen todos en el bohío del dueño y se van colocando al pie de los cántaros de chicha, en cuya elaboración han invertido las indias varios días. Bailan, tocan, gritan y beben toda la noche (Santa Teresa, 1951: 121).

Los autores tuvimos la oportunidad de convivir con los katíos y sus parientes los emberáes y con los waunanas del Chocó, en el año de 1950; en todas las comunidades visitadas había la costumbre de los convites para la siembra del maíz, acompañados siempre de la retribución en bebida y comida y la culminación con una fiesta, en la que la música y el baile son parte fundamental. El maíz, como se sabe, sigue siendo base alimenticia primordial en la dieta de estos indígenas.

Término denigrante

El desprecio y la minusvaloración del indio, que caracterizaron las relaciones de la población blanca y mezclada con él, pervirtieron el contenido semántico del apelativo étnico, transformándolo en símbolo de una personalidad inferior e indeseable (ésta fue la caracterización por parte de la sociedad dominante de la comunidad indígena), y utilizándolo como insulto, con el cual se podía causar una

ofensa al adversario, porque era disminuirlo socialmente, no reconociéndolo como miembro de la etnia privilegiada, sino de la etnia inferiorizada y despreciada. Don Manuel Figueroa instauró demanda en Antioquia, hacia el año 1812 contra Bernardo Montoya, porque le dijo que era "un hombre maluco, un indio...", calificativos que iban contra su "... honor y calidad". En otra demanda de índole semejante, la ofensa tiene, además del término indio, el de "camiseta"; llamar a alguien "indio camiseta" pudo haber sido uno de los insultos más ofensivos contra un blanco, porque significaba desconocerle su posición social y su calidad; además de su incapacidad para adquirir prendas que respondieran a las que usaban las clases privilegiadas.

La otra cara de la medalla

No faltaron las opiniones favorables a la *condición* de los indios, pero sin la extensión y la frecuencia con que se dieron en las diatribas. No dispusimos de información adicional que nos permitiera perfilar una imagen más definida y precisa de la imagen que pudo tener del indio como persona, el común de los blancos pobres y de las castas, que pudiera extraerse de los documentos de la época, distintas de las de los "vecinos" que testificaban en los juicios atinentes a los resguardos, que por razones expuestas en otros apartes de este estudio, pudieron estar sesgadas por los intereses en juego; sus uniones conyugales con indias e indios hacen suponer que se equiparaban socialmente con él o ella, lo cual equivalía a hacerlo con la etnia. Raramente topa el investigador con demandas civiles de mestizos por el lanzamiento de expresiones que con carácter injurioso o despectivo tuvieran la finalidad de situarlo en la calidad de indio, quizás porque no estaba dentro de sus presupuestos culturales el recurso de la ley para una ofensa que podrían considerar menor o intrascendente, no obstante que en la escala de jerarquización social la disminución de la proporción de "sangre" fuera indicativa de una posición más cercana a la del blanco; en general, el mestizo no renegaba de su ancestro americano, al cual hacía referencia, en los casos en que debía identificarse castalmente, con cierto timbre de orgullo, en particular cuando ese ascendiente inicial había sido un cacique o indio principal, puesto que esa ascendencia lo acercaba más al *status* de la etnia dominante. La igualdad política del mestizo puro con el común de los súbditos españoles, le definía y garantizaba legalmente un *status* satisfactorio, así lo desmintiera cotidianamente el comportamiento del blanco en la interrelación cotidiana con gentes de las castas.

Ese manejo en la comunicación, que partía del postulado, tácito pero vigente, de la jerarquía y su concomitante la diferencia, formaba parte de las normas de la etiqueta social que regulaba el trato entre personas del mismo rango y entre desiguales en distinto grado; y por inferencia hacía parte de la información necesaria para tomas de decisiones de los individuos, referentes a su posición en el universo de su sociedad. Quienes pugnaban por situarse en el *status* de blancos, batallaban por ocultar cualquier ancestro no español que quisiera atribuírseles, con mayor firmeza

si se trataba de antepasados negros, pero también cuando se refería a posibles ascendientes indios. La firmeza de su *status* guardaba relación directa con la pureza de su sangre, o en términos negativos, con la no "contaminación" con otras "sangres". A blanco se ascendía legalmente, cuando el mestizo alcanzaba el grado de ochavón; pero en el discurrir social, el blanco por purificación progresiva no tenía el mismo aprecio que disfrutaban los círculos de blancos por ascendencia multigeneracional, era un recién llegado. Pero para éste, era el comienzo de una nueva etapa de ascenso, ya dentro de la etnia privilegiada.

Sabemos de criterios positivos o de igualdad como seres humanos, de la etnia india, provenientes de personas que debieron conocer los movimientos intelectuales, políticos o filosóficos, que posiblemente habían trajinado con las ideas humanísticas de la Ilustración, a algunas de las cuales recurrimos como fuente de referencia. En una nota a las apreciaciones de don Pedro Fermín de Vargas, (v. supra) el censor nombrado por el virrey para el efecto, decía:

> *Los indios, como todos los hombres, no tienen otro origen que el común y general. Si el autor entiende una familia que con el transcurso de los años se empeoró, es decir, perdió cultura y, dejándose a sí misma y a sus pasiones, se embruteció, no tenemos que anotar en sus expresiones las de* una raza *degenerada: pero si nos quiere dar a entender otra cosa, no suscribimos a su modo de pensar. Mr. de la Condamine, considerando la insensibilidad, estupidez y cortos alcances de los indios en sus viajes del río de las Amazonas, páginas 50, 51 y 52; saca una consecuencia, que hará honor a su juicioso modo de pensar: "On ne peut pas voir sans humilliation combien l´ homme abandonné a la simple nature privé d´education et de [ilegible en el texto] differe de la bête"*[14].

La tesis de la Condamine, que desvirtuaba la creencia extendida de que los defectos de los indios eran parte de su naturaleza, se ve expresada también por el oidor Mon y Velarde, a finales del octavo decenio del siglo XVIII, en su introducción a las Ordenanzas sobre pueblos de indios de Antioquia. En ella afirma que la decadencia en que se hallaban no era atribuible a la "opresión o excesivo trabajo" y que, por lo tanto, era preciso despertarlos y convertirlos "de gente ociosa y casi perjudicial al servicio de ambas majestades, en laboriosos y útiles:

> *Que los indios son susceptibles de todas las máximas que son propias, y precisas para vivir en la sociedad humana, es un asunto que el día se halla elevado a punto de demostración, lo que se necesita es celo, dedicación y constancia en el que manda y que los superiores eclesiásticos... ayuden y concurran con su doctrina... con su ejemplo...* (Robledo, 1953: t.II, doc. 35: 257-258).

14 (Forero, 1952: 83)

Restrepo Tirado (1953: 238) menciona entre las cédulas que el gobernador de Santa Marta, don Andrés Pérez (1763 -1767) debió poner en ejecución, una "Para que los indios fueran admitidos en las religiones, educados en los colegios y atendidos en los empleos", lo cual equivalía a igualarlos a los blancos o por lo menos a incorporarlos más igualitariamente a la sociedad virreinal. El gobernante:

... preocupado por la instrucción de los pobres indígenas, uno de sus primeros actos había sido pedir autorización para poner dos escuelas de niños en Santa Marta y en los pueblos de indios. Del impuesto de aguardiente que se cobraba para la Catedral, su Majestad le concedió 120 pesos anuales para cada una las escuelas de niños y de niñas (Restrepo, 1953: 287).

La carencia de escuelas era general y la conveniencia de educar a la niñez se extendía por todo el virreinato. Pero las escuelas para niños indios seguían siendo discriminatorias, porque se establecían en los pueblos y en éstos no se permitía la convivencia de otras etnias o castas, sino de indios; también porque se obligaba a la enseñanza en español, con prescindencia obligatoria de la lengua india. En el archivo de Quito figura un "expediente tramitado para establecer escuelas de enseñanza a los indios del idioma castellano en la jurisdicción de Barbacoas" (Universidad de Nariño - ICFES, 1990: 17). La política era de alcance general y consecuente con las disposiciones relativas al *status* de la etnia india, y se cumplía estrictamente. Los deseos del gobernador Mon y Velarde así lo dejan ver también, pues en su ordenanza número 26 expresa que:

Hablando en esta provincia [Antioquia] todos sus indios la lengua castellana, convendría establecer en todos los pueblos escuelas para instruir y enseñar la juventud sin permitir se use otro idioma... (Robledo, 1953: t.II, doc. 35: 265).

Retornando a la igualdad humana de los indios, años antes (1743), escribía en España José del Campillo y Cossio:

En cuanto a la incapacidad de los indios, no puedo creer que sea tanta como muchos quieren aparentar... Yo consiento en que esto es ajeno a la verdad, y propio o de la misma ignorancia o de la malicia...[15]

Para validar su aseveración, el autor valoraba las realizaciones de los indios antes de la conquista y decía sobre ellas que esas circunstancias:

... parecen inclinar a que se crea ... que los indios no carecen de las discursivas y razonables luces con que algunos nos los pintan. Parece que aseguran tienen una razón bien puesta,

15 (En Forero, 1952: 83)

unas potencias claras, y una comprensión, agilidad y aptitud, ni tan bárbara, ni aun tan vulgar como se afirma...

Sarraihl, por su parte, cita este párrafo del *Proyecto Económico* de Bernardo Ward, que guarda una curiosa semejanza con la cita de Campillo y Cossio:

En cuanto a la incapacidad de los indios no creo que sea tanta como muchos quieren aparentar, negándoles hasta la calidad de racionales. Si miramos lo que eran antes de conocer a los europeos, algunas luces habían de tener para formar poblaciones y ciudades, construir grandes edificios, formar imperios poderosos, vivir bajo de ciertas leyes civiles y militares, tener su género de culto, e ideas de su modo de la divinidad, y aun ahora vemos que todas las artes y oficios, los ejercitan a imitación con gran destreza, hasta la pintura, música, etc.; y parece que todo esto no es de irracionales (en Sarraihl, 1974: 511).

En otras palabras, los creían capaces de crear culturas tan consistentes y válidas, por lo menos, como la española; por tanto, en su calidad de entes creadores y practicantes de cultura eran iguales a los peninsulares.

Hacia la misma época otro español, Antonio de Ulloa, personaje imbuido de las nuevas ideas que se abrían campo en la Península para comprender el orden social y la posición del hombre en el universo, unió a ellas la experiencia que había adquirido en su papel de observador meticuloso de paisajes y costumbres en su viaje por América, en compañía de Jorge Juan, en misión científica. Afincado en sus observaciones lamentaba la disminución de los indios, porque valoraba "... su importancia para toda suerte de trabajos..." y sugería que:

... sería conveniente establecer, que los trabajos de cultura de tierra, de minas, las manufacturas u obrajes y los oficios mecánicos, se hiciesen indistintamente por la gente blanca como por los indios, sin que en ello hubiera distinción... Solo en los países poseídos por los Españoles miran con desprecio los blancos tales trabajos, pues en las colonias de las otras naciones, y en lo que se extiende la Nueva Inglaterra, es la gente blanca Europea la que se ocupa en ellos sin distinción alguna, del mismo modo que lo practican en Europa (Ulloa, 1944: 278-279).

Esta posición era una propuesta más directa hacia la igualdad, por lo menos en el ámbito laboral, de los indios con los blancos pobres, hacia su incorporación en el mundo del trabajo y consecuencialmente, en la estructura total unificada de la sociedad. La puesta en marcha de una propuesta como ésta hubiera acarreado resultados verdaderamente revolucionarios. Uno de los pilares de la jerarquización y símbolo de la separación castal, como lo veremos más adelante, era el de las ocupaciones y si ese orden se rompía, se resquebrajaba el basamento de la sociedad,

con su ordenamiento jerárquico. Pero era una propuesta utópica, porque la Corona no estaba dispuesta a esta clase de igualdades, menos aún en las colonias, como se verá en detalle en el capítulo: *El universo del mestizo.*

Bernardo Ward, que debió conocer por referencias la situación de los indios frente a funcionarios públicos y clérigos, pedía que se nombrara, como lo escribe Sarraihl, "... a cierto número de intendentes encargados de extirpar los abusos y de poner término a las exacciones de los funcionarios civiles y de los curas o doctrineros" (Sarraihl, 1974: 511).

Decía Francisco Coreal cuando escribía sobre los indios de Buenaventura, que:

> *... aunque parecen muy salvajes y muy estúpidos, no por ello aceptan la violencia ni el desprecio y saben defender con valor su vida y su libertad". Y con un alcance más general: "Los indios son en extremo mansos y se nota en ellos un fondo de melancolía y de abandono que viene sin duda de la dureza de su esclavitud: por otra parte no les falta genio. Son penetrantes y sutiles. Estoy convencido que esta estupidez que aparece en ellos, proviene de su miseria y no de su temperamento* (en Giraldo Jaramillo, 1953: 70-71).

Subyace en estas apreciaciones el reconocimiento del indio como ente cultural, con atributos espirituales o psicológicos no sólo distinguibles, sino reveladores de personalidades de alta sensibilidad, cuya "estupidez", que podría hacerse equivalente, en los términos de pensamiento de la Colonia, al de ente de una cultura que no se expresaba en los términos de la blanca, eran consecuencia de su "miseria", es decir de su calidad de individuo de una etnia denigrada, impotente por su sumisión obligada para conseguir que se lo entendiera en los términos de su propia cultura.

La posición gubernamental de reconocer la igualdad -que fue siempre relativa, insistimos- era norma legal, si nos atenemos además a su permanente demanda de obligatoriedad. En 1778, el Consejo de las Indias envió una nota a los alcaldes ordinarios de la Habana, con la orden de que se encargaran de no admitir en adelante pedimentos en los que se reputara a los indios por seres de mala clase, porque aquello era:

> *... un agravio injusto que se les hace, atendiendo su origen y la particularidad con que las leyes de Indias los tratan y recomiendan siempre que hablan de ellos, como que eran dueños de la tierra en que se han establecido los españoles* (Konetzke, 1962, v.III, t.1: 437-438).

No se peca de exceso de imaginación si se sugiere que las palabras "eran dueños de la tierra", contengan un mensaje menos materialista y sean un reconocimiento, llamémoslo inconsciente, de que eran pueblos con estructuras políticas, sociales y económicas, con ancestros centenarios, asentados en las tierras que los españoles les

habían usurpado y que, por extensión, eran seres iguales a los españoles, si no en la sangre, en su calidad de humanos capaces de cultura. En respuesta a la petición de un vecino de México, el Rey, considerando que:

en la información de limpieza de sangre recibida a ese interrogado, se incluyó en las malas razas o tachas la de ser descendiente de indios, ha parecido preveniros, como lo ejecuto, cuideis de que en las que se reciban en adelante de limpieza y otras, no se ponga entre las malas razas o como tacha la de indios (Konetzke, 1962, v.III, t.2: 686).

A este respecto podríamos hacer nuestras las palabras de Sarraihl:

Parece, pues, que a fines de este siglo [XVIII] hay un espíritu nuevo de moderación y de justicia que inspira las doctrinas de los españoles sobre la manera de proceder con los indios, los cuales no son ya esclavos, sino seres racionales (Sarraihl, 1974: 513).

La ideología de la situación de los indios se entrelaza en España con la realidad de la esclavitud de los negros. Bernardo Ward anhelaba ver "abolido el cruel comercio de los negros en las Indias y pedía recurrir exclusivamente a los naturales de las distintas regiones en logrando civilizarlos. Frente a lo cual, comenta Sarraihl que

Aunque el problema de los negros y de los indios estuvieron vinculados a menudo el uno con el otro, el segundo preocupó a los españoles mucho más que el primero: era para ellos de vital importancia, puesto que se refería a millones de individuos. Y no podemos menos de alegrarnos al comprobar cómo los españoles de la minoría selecta lo trataron con un espíritu de justicia y de humanidad que recuerda aquel otro espíritu de que dieron prueba sus predecesores del siglo XVI, Vitoria en particular, que se reedita en 1765 (Sarraihl, 1974: 510).

En el virreinato de la Nueva Granada la posición de los criollos frente al tema no era unánime. Ya dimos a conocer la de Pedro Fermín de Vargas y la de los ciudadanos de la provincia de el Socorro. En contraposición con ellos, don Antonio Villavicencio escribía en solicitud de la supresión del tributo:

El impuesto más injusto e inicuo que ha podido inventar la ignorancia y la malignidad para destruir esta utilísima y desventurada casta de hombres, los más bien dispuestos por la naturaleza, no sólo para el cultivo de los campos, sino para el trabajo de las artes, pues su extraordinaria sobriedad y robustez y su natural comprensión, paciencia y moderación, los hace a propósito para ella y dignos de mejor suerte (en Cruz Santos, 1965: t.I, 251).

La posición del indio en la sociedad colonial de la segunda mitad del siglo XVIII estaba condicionada por comportamientos y actitudes cuya concurrencia puede considerarse como universal, generalizada en cada uno de los estamentos, en razón de que todos eran parte sustancial del ambiente político y social. Al mismo tiempo, y al igual de lo que sucedía en otras esferas de la vida virreinal, había variaciones locales o regionales que dependían de circunstancias particulares pasadas o de situaciones coyunturales del presente. La situación de los indios de Nemocón, Zipaquirá y Tauza así lo deja entender. Don Pedro Fermín de Vargas proponía en su "Plan de las Constituciones que se presentan al Excmo. Señor Virrey del Reino para el Hospital Real de San Pedro de la Parroquia de Zipaquirá" una cierta condición de privilegio para los indios. En los numerales 14 y 15 expresaba:

14. Supuesto que los indios de Zipaquirá y Nemocón (pues los de Tausa viven en este último pueblo) concurren con el caudal necesario para la construcción del hospital y a mas de eso con 3000 pesos anuales para sus rentas, serán admitidos en sus enfermedades con preferencia a cualesquiera otros, a cuyo fin traerán certificación de sus curas u otra persona reconocida.
15. En defecto de éstos se admitirán los indios de otros pueblos comarcanos y últimamente los blancos, con preferencia los de Zipaquirá, a los de otros lugares, haciendo constar a la entrada, con certificación del cura u otro eclesiástico, la indigencia en que se hallan. Septiembre de 1790.

De llevarse a cabo la idea, los indios habrían quedado colocados en situación de privilegio, por encima del blanco pobre, que en este servicio pasaba a ser una segunda opción, válida sólo si hubiese un cupo vacante por falta de demanda de los primeros. La posición económica de este sector de la sociedad dominante era precaria, estaba por debajo de la de los indios, cuyos ingresos provenientes de la explotación de las salinas les proporcionaban no sólo un medio de subsistencia holgado, sino, además, unas reservas. La certificación expedida el 22 de diciembre de 1804 informaba que en la Caja de Comunidad de los indios de Nemocón:

... hecha la imposición de treinta mil pesos acordada por el Sr. Juez de Censos y aprobada por Va. Exca. quedan libres para los fines de que trata la antecedente visita del S. Fiscal, trece mil setenta y nueve ps. cinco y tres qttos. cuya aplicación [en la compra de tierras para ampliar las del resguardo] sería útil a los indios... cuando por otra parte no cesa en la caja la entrada de los intereses de las salinas... que en lo sucesivo ha de ser mayor por el nuevo ingreso... de los treinta mil pesos mandados imponer q. en cada un año importan mil quinientos pesos... (AGN, Resguardos Cundinamarca, t.1, ff. 404-453).

Los indios de Tausa, que habían sido anexados al pueblo de Nemocón, habían solicitado la restitución de su resguardo y de la salina, apoyados en las Capitulaciones con los Comuneros.

Hay en todas las ideologías y posiciones que se reflejan en las opiniones transcritas, una percepción de valoración de la superioridad de la cultura hispánica, cuyo modelo era paradigmático en la expresión del comportamiento y de muchas de las maneras de relación. Ese es el ideal que se explicita en las atribuciones despectivas y ofensivas a la persona del indio, que por una correlación de opuestos situaban los contenidos de la cultura española en la calidad de deseables, verdaderamente normativos y cohesionadores de sus practicantes, porque la otra cultura, la del indio, era la del ocio, la de los vicios, la pereza, que aparecían como antinormas de la cultura -ideal más que real en muchos de sus contenidos- de los españoles. Se tenían como aceptables y buenas las normas e instituciones que los indios habían asimilado, tales como la religión, el sistema de autoridad local, el vestido europeo, el uso del idioma castellano, el matrimonio católico y pocas más.

Hispanización del indio

Hay en todas las ideologías que subyacen en las opiniones transcritas a lo largo de los apartes anteriores, una concepción culturalista, en el fondo de la cual figuraba de manera implícita o explícita, la incorporación del indio a la cultura de los estamentos dominantes; por cuanto de modo implícito el ethos de la sociedad española se tomaba como modelo paradigmático para juzgar y valorar el comportamiento de los indios, -no obstante que analizada desde su praxis individual ese ethos resultara ser más ideal que real. Parte, por lo menos, de la personalidad india se consideraba innata y por analogía también algunos de sus "defectos", como componentes de su propia naturaleza, y por lo tanto consubstanciales, razón por la cual no se juzgaban como respuestas culturales diferentes de las españolas para resolver situaciones determinadas, establecer y manejar relaciones o enfrentar los diversos retos del ambiente natural y social, sino como violaciones de su ethos. La manera explícita, por su parte, se expresaba en la españolización del indio, propuesta que aparecía de cuando en cuando en la Nueva Granada y posiblemente en otras de las colonias, como una estrategia política, cuyos resultados más previsibles eran los de la extinción de las culturas indias, por absorción de la cultura hispánica, con lo cual posiblemente se extinguirían también sus etnias, porque el indio quedaría igualado con el libre, lo cual estimularía las uniones entre ambos; se lo identificaría entonces con el pueblo llano, con la masa de blancos pobres y mezclados y sus miembros entrarían a formar parte de un estamento, el de la gente común, de los libres de todos colores, situada por debajo de blancos europeos y criollos patricios, que representaban la nobleza, y por encima de los esclavos, institución que ya mostraba signos de debilitamiento.

Esta fórmula era más liberal y radical que la seguida por la corona y aplicada en el virreinato, de extinguir pueblos y agregar los afectados a otros pueblos, modelo que preservaba las etnias indias, al menos en teoría, porque en la práctica algunos de los pueblos extinguidos terminaban por no aceptar el nuevo asentamiento y se disgregaban y desaparecían como grupo étnico unificado. (La lectura cuidadosa del capítulo "Así se extinguía un pueblo", que narra el traslado de los indios de Cácota de Suratá, permite ver su disgregación final, proceso que puede aplicarse casi textualmente a muchas más de las liquidaciones de pueblos ocurridas en esos años). La de incorporarlo totalmente al idioma español era una manera de deculturizarlo e inducirlo a la corriente de la miscegenación.

Para algunos, la españolización se podía lograr solo con la extinción de los indios como etnia aparte, vía la mezcla con los blancos, para lo cual se basaban posiblemente en el conocimiento científico corriente de la transmisión a los hijos, por la herencia biológica, de la mitad de la "sangre". Partían, además, de la libertad legal de matrimonio de los indios con los blancos, establecida desde época muy temprana por medio de una instrucción del 29 de marzo de 1503, que mandaba a

> *Nuestro Gobernador e las personas que por el fueren nombradas para tener cargo... procuren... que algunos cristianos se casen con algunas mujeres indias, y las mujeres cristianas, con algunos indios.*

Y en real cédula del 5 de febrero de 1515, en la que se advertía:

> *... que las dichas yndias e yndios tengan entera libertad para se casar con quien quisieren, así con yndios como con naturales destas partes* (Ots y Capdequi, 1959: 361).

En los últimos años del siglo XVIII, Francisco Silvestre, gobernador de Antioquia, proponía:

> *que se eximiese a los indios del tributo y que dexándolos sugetos a las mismas cargas, que los demás vasallos españoles de aquéllos dominios, se les exonerase de dicho tributo, repartiendo a cada uno en propiedad, y con absoluto dominio, el pedazo de tierra correspondiente a cada familia, pues se iría por este medio españolizando, y perdiendo aquel ocio, tradiciones y vicios, que con la separación, y el tributo conservan arraigados... y el ensayo podía comenzarse por el Reyno de Santa Fe, y primero en él por la Provincia de Antioquia... Dexados en igualdad con los españoles y libres de tributo personal, estarán sumamente contentos, y se irán españolizando, porque yndios e yndias se casarán con libres y se heredarán mutuamente...* (Silvestre, 1988: 305-307).

Silvestre se basaba en los resultados de la miscegenación hasta ese momento, que hablaban de la facilidad de cruce entre las dos etnias y el de la india con las castas;

daba por sentado que la supresión del tributo comportaba la extinción de pueblos y resguardos, y con criterio realista, propendía por situar al indio en un *status* que lo hiciera menos dependiente del Estado, opinando que:

> *... hay muchas [leyes] que deben reformarse, como por ejemplo las de que los yndios no anden a caballo, ni beban vino y otras semejantes que en el día no pueden ni deben subsistir* ... (Silvestre, 1988: 505).

Caballo y vino formaban parte de la simbología cultural vinculada a la identificación del blanco; el "no pueden" de Silvestre, deja ver que la sociedad castal pasaba por un momento crítico y que la legislación mostraba síntomas de obsolescencia en muchas áreas; pero además, en la propuesta de la españolización del indio subyacía un interés fiscal que, como se ha visto, buscaba robustecer las finanzas públicas con el remate de los resguardos. Por eso decía que:

> *... con el sobrante de tierras [de los resguardos] vendidas, o arrendadas, sacará la Real Hacienda mas que la vale [sic] el tributo en cada año* (Silvestre, 1988: 505).

Según él, la tributación de los indios acarreaba los males y si se perseveraba en mantenerla, los indios "...se quedarían sin labrar las mejores tierras, se mantiene a estos vasallos con el separado odio a los otros, propio de su naturaleza" (Silvestre, 1988: 505).

Se trasluce en las fórmulas propuestas por Silvestre una concepción de la nueva ciencia de la economía política, que se aprecia igualmente en el criollo Pedro Fermín de Vargas, quien opinaba que "Para aumento de nuestra agricultura, sería igualmente necesario españolizar nuestros indios"[16] Y en otro aparte exponía:

> *En consecuencia... sería muy de desear que se extinguiesen los indios, confundiéndolos con los blancos, declarándolos libres del tributo y demás cargas propias suyas y dándoles tierras en propiedad. La codicia de sus heredades haría que muchos blancos y mestizos se casasen con las indias, y al contrario, con lo que dentro de poquísimo tiempo no habría terreno que no estuviese cultivado, en lugar que ahora la mayor parte de los que pertenecen a indios se hallan eriales.*[17]

Muchos eran los seguidores de la tesis de la hispanización. El fiscal de S.M. en concepto sobre la situación de la población india de la ciudad y provincia de Muzo, en 1791, que era tan poca en cada pueblo que no alcanzaba a componer la necesaria para constituir pueblo, decía que con una visita se constatarían

16 (Forero, 1952: 83)

17 Loc. Cit.

... los orígenes de tan grave decadencia, se promovería la población... o ya que se quisieran conservar sería palpando la precisa consecuencia de que se mezclasen por matrimonio con las gentes de origen Español apartándose de tributar y de gozar los fueros y prerrogativas que les conceden las leyes Municipales, porque de lo contrario no se conservaría el objeto con que se las concedieron estos privilegios; aunque talvez resultaría de la citada mezcla mayor desventaja a la población, al cultivo, al comercio, por consiguiente al Herario (AGN, Resguardos Boyacá, t.3, ff. 341- 670).

Volviendo a Silvestre, se mostraba él tan convencido de su idea, que la proponía como fórmula para reducir a los indios gentiles, con mayor facilidad que con la utilización de los dineros provenientes del ramo de la Santa Cruzada y demás gracias, que se aplicaban parcialmente para este efecto. Pensaba que para lograrlo:

... en cada Pueblo de nueba reducción, al propio tiempo que los yndios se poblasen algunos españoles, en que se comprehende toda la gente libre. Que a estos se les repartiesen las suertes de tierras correspondientes al número de cada familia, y que se hiciese lo mismo con los yndios mezclados unos con otros o separados, con tierras y montes comunes para que así desde el principio se vayan tratando, y aprendiendo nuestro modo de agricultura, y cría, en que también podrían aprender de ellos alguna cosa los españoles... (Silvestre, 1988: 332-341)[18].

Aunque en forma muy tímida y parcial se reconocen en esta propuesta valores de la cultura -de la tecnología agrícola- , para ser más precisos. La convivencia en el campo de etnias y castas, sin las restricciones implícitas en el regimen de pueblos y resguardos, que no tienen cabida en esta fórmula, servía de estrategia para su programa o propuesta de hispanización.

Tal vez con un criterio filosófico, político y social más amplio que el de Silvestre, Ward fijaba su criterio sobre la suerte futura de los indios:

No vé -escribe Sarraihl- sino ventajas en la idea de delegar en los caciques una parte de la autoridad, y estima necesario impulsar a los indios a usar el traje español y a emplear la lengua castellana, a pesar de las declaraciones de ciertos espíritus retrógrados que opinan 'que es indispensable tener a los indios en el estado en que están, y que si se les dan alas'. Pero -declara firmemente el autor- *esta es la voz, es el lenguaje de la tiranía o de la necedad, que no merece respuesta* (Sarraihl, 1974: 512).

Sería anacrónico esperar que se combatiera intelectual y políticamente por la independencia total de los indios y por el respeto a la identidad y el autodesarrollo de las etnias que requerirían el reconocimiento y la autonomía de sus culturas, que no figuraron en los postulados de la Independencia, ni formaron parte de la ideología

18 Énfasis nuestro.

y la práctica de la República. Las ideas de Ward se enmarcan más en el esquema de igualdad relativa empotrada en el concepto de hispanización, como opción de alternativa a la tiranía de la discriminación inferiorizante.

A los caudillos de la revolución se les podría atribuir una ideología tomada de los intelectuales liberales de España, de llevar a la práctica la españolización (léase deculturación) de los indios, aún antes de pensar en la independencia total de la Península, igualándolos ante la ley. En efecto, el cabildo del Socorro, en 1808, en su *Instrucción* le encomendaba al diputado de la Nueva Granada ante la Junta Suprema y General Gobernativa de España e Indias, recomendarle estatuir:

> *... que los resguardos de indios se distribuyan entre estos naturales por iguales partes, para que como propietarios puedan enajenarlos o transmitirlos a su posteridad, según las leyes de sucesión, quedando exentos de los tributos que actualmente pagan; pero sujetos a las contribuciones de los demás habitantes; con esta providencia se olvidará la idea de conquista, tan odiosa para ellos y que los tiene siempre abatidos* (Rodríguez Plata, 1963: 42-43).

Pocos días después de la declaración de independencia, se proclamó el Estado libre e independiente del Socorro, en cuya acta de constitución, expedida el 15 de agosto de 1810, se elevó a jurisprudencia la propuesta anterior,

> *... declarando a los indios de nuestra Provincia LIBRES DE TRIBUTO que hasta ahora han pagado y mandando que las tierras llamadas de resguardos se les distribuyan por iguales partes para que las posean con propiedad y puedan transmitirlas por derecho de sucesión...* (Rodríguez Plata, 1963: 49).

La República intensificó el proceso de absorción del indígena por el procedimiento de la españolización, y lo llevó casi hasta su culminación, con las excepciones que hoy conocemos como etnias indígenas autóctonas y autónomas. El mismo año en que se produjo la Independencia, el Fiscal de lo Civil, exponía el 26 de noviembre de ese año fiscal ante los señores de la Sala de Gobierno y Hacienda, su concepto sobre la petición del indio gobernador del pueblo de Guateque para que la autoridad desalojara a los vecinos que se habían introducido en sus resguardos, con estas palabras:

> *... que en conformidad de haber cesado la Protecturía de los Naturales por habérseles declarado en la clase de ciudadanos, sobre cuyo particular obra la resolución de justicia, 1° de octubre último promovida por el Ministerio Fiscal del Crimen a de prevenirse a Francisco Ramírez [el indio gobernador] use de sus derechos promoviéndolos por medio de poder instruido, y expenzado bajo la dirección del Letdo. Como V/S. Podrá servirse providenciar igualmente para los demás expedientes que ocurran de semejante naturaleza y de que debe cuidar la Escribanía...* (AGN, Resguardos Boyacá, t.3, ff. 327-333).

Se leen igualmente en la petición de los indios de Tirivita, el mismo año, para que el cura se abstuviera de disponer de los resguardos como lo había hecho, arrendando la mitad de ellos, estas palabras:

> *Nosotros, Señor Protector no resistimos pagar lo que es de nuestro cargo, en virtud de habernos elevado la humanidad del Gobierno a la clase de ciudadanos...* (AGN, Resguardos Boyacá, t.3, ff. 327-333).

Aunque nos salgamos de la época que abarca este estudio, nos parece interesante señalar la prolongación de la idea de la *españolización* del indio en el presente siglo. Hacemos referencia a México, donde, según Bonfil Batalla "Ante el problema indígena la Revolución hecha gobierno institucionalizó un proyecto político para los pueblos indios y buscó una fundamentación teórica acorde con los tiempos", proceso que originó el indigenismo, cuya paternidad se le asigna y reconoce al antropólogo Manuel Gamio, que fundamentó en el relativismo cultural boasiano y cuya finalidad última era la "integración" de los indios como meta deseable, porque era el camino único "para lograr la unidad nacional y asegurar el desarrollo" (Bonfil, 1989: 170-176).

La imagen del indio en el período que ocupa nuestra atención era multifacética y se proyectaba en conformidad con la posición de cada observador, fuera ella la de los funcionarios directamente dependientes de la Corona en la metrópolis, de los empleados subalternos en las colonias, de personajes imbuidos de una ideología liberal, de quienes seguían aferrados a los cánones tradicionales o los ciudadanos comunes en los dominios de ultramar; en todas ellas la diferencia de origen étnico, de "sangre", servía de punto de referencia para situarla en un marco de igualdad con el español o de inferioridad con respecto al mismo. Un factor adicional de juicio lo constituía la aspiración de terratenientes y campesinos desarraigados, de adueñarse de las tierras de los resguardos, que se valían de las tácticas de aprovechamiento de posiciones de privilegio y de descrédito de los indios, según se tratara de unos o de otros, en una coyuntura que les era favorable políticamente: la disminución gradual de la población india pura.

Dos perfiles antagónicos fueron la resultante: el del ser inferior por origen y el de la persona igual por naturaleza, capaz de crear cultura, pero debilitado socialmente por su condición de dependencia servil o semiservil, susceptible de equiparación con el estado cultural y social de las personas del estado llano y aún de los hidalgos, dentro del marco estricto de la sociedad jerarquizada. Con esos perfiles hicieron su entrada en la República, en un régimen que filosóficamente negaba los privilegios por realeza y por aristocracia.

Capítulo VI

Aproximación al universo del mestizo

> *Al paso que se extingue la raza de indios en aquellas tierras, se pueblan estas de Europeos, y de las castas que dimanan de las Africanas... Por este término, considerado lo que se han mudado aquellos países en los primeros tres siglos después de su descubrimiento y conquista, se puede suponer que en el discurso de otros tantos, serán muy pocos los restos de indios civilizados que subsistan y que con la confusión de mezclas de castas Europea, Africana e India vendrán a poblarse enteramente de una raza mixta que participará de todas, sin ser perfectamente de ninguna de las primitivas. Aquel mundo nuevo a la verdad para las gentes que no lo conocían, podrá serlo también en sus pobladores respecto de las otras partes.*
> (Antonio de Ulloa, s. XVIII).

El escenario cultural de postconquista

En la conformación de la sociedad colonial, se pueden señalar tres factores que influyeron poderosamente en su evolución y se relacionaban de manera directa con las comunidades indias: el control político, que aseguraba el sometimiento y la dependencia de los indios conquistados al poder y a las decisiones del gobierno; la explotación económica, por medio del aprovechamiento de sus tierras y posesiones y con la utilización servil o cuasi-servil de su fuerza de trabajo, en provecho de la Corona (tributo), de encomenderos y mineros y, más tarde, de hacendados establecidos en las inmediaciones de los pueblos y resguardos; y la evangelización, que los incorporó a la religión católica, cuyos postulados morales eran parte substancial del ethos de la cultura española y lo fueron de las nuevas sociedades. El éxito de esas acciones dependía de una estrategia gubernamental consistente en actuar como intermediaria forzosa entre conquistadores y colonizadores de una parte, y de otra conquistados, para regular el sistema de relaciones surgido del contacto, que diferían del de la metrópolis en razón de la convivencia de etnias distintas, con idiomas particularizados y, posteriormente, con la presencia de los esclavos negros y las castas.

Como ya se ha expuesto, la distancia-tiempo del asiento del poder central; la precariedad de los recursos financieros de ese estado para centrar la violencia en un aparato represivo único, suyo, que garantizara la seguridad y el orden de la sociedad; la consecuente

debilidad del Estado central en las colonias; la improvisación en la resolución de situaciones, con el uso frecuente de disposiciones localistas y de soluciones personalizadas; y la codicia de descubridores, conquistadores y colonizadores, no propiciaron la imposición severa del Estado para mantener los dominios de ultramar totalmente bajo su control. Las condiciones en que se adelantaron la conquista y la colonización, dependieron muchas veces, más de las decisiones arbitrarias, de la voluntad soberbia de los caudillos y del empuje de la necesidad de asegurar un modo de vida, que de determinaciones del sistema político, militar y religioso de la metrópolis.

La división tajante que se protocolizó entre el español y el indio influyó en la continuidad de sus respectivas culturas, con beneficio para la del primero porque no sufría el efecto impositivo de la otra sobre sí, ya que era la dominante y se enriquecía con el influjo positivo del nuevo ambiente, tanto con el contenido físico geográfico, como con los "préstamos" de las culturas sometidas; y con detrimento de la del segundo, porque perdió su libertad de expresión, se rompió su estructura interna, desapareció su poder de decisión autónoma para resolver situaciones y fue perdiendo ámbito de participación por la desaparición o la disminución sucesiva de sus adherentes y porque en situaciones de esta índole, el cambio cultural es "... el resultado del impacto de una cultura activa más alta sobre una más simple, más pasiva", para expresarlo con palabras de Malinowski (1949: 15). Al abrigo de este dualismo, que servía de barrera de expresión a la cultura india, una y otra evolucionaron hasta el momento de la Independencia, cuando cambiaron los factores de la relación. Si hablamos de una cultura activa más alta, en la América de los siglos XVI y siguientes, lo estamos haciendo en el sentido tecnológico de un aparato bélico y un acerbo material más eficaz y destructivo que el de las sociedades indias; de un espíritu de expansión territorial que acarreaba la exploración, el dominio y la explotación de mundos nuevos, y de un fanatismo religioso de universalización de la fe y la doctrina católicas. Las culturas indias no eran más simples, sino tan complejas y ricas, por lo menos, como la hispánica; y no eran menos activas, sino que operaban individualmente, como una multitud dispersa de imperios, tribus y hasta bandas; ni menos bélicas algunas de ellas, que la española, que en esos siglos estaba tratando de consolidar su unidad nacional. La resistencia a la imposición europea refrenda su falta de pasividad, pero ella careció de unidad y de solidaridad.

El nuevo escenario

El transcurrir de los españoles en las colonias de ultramar creó un espacio de evolución particular, que indujo medidas gubernamentales cuyo ámbito de aplicación se restringía a ese nuevo mundo, que se agregaba a la geografía universal. Así se fueron perfilando diferencias entre la cultura y la sociedad propiamente hispánicas y las que podrían llamarse criollas, algunas apenas como simples matices y otras más significativas, que aun cuando compartieran muchos rasgos, eran distintas debido

a que "el choque y la interrelación de ... dos culturas, produce nuevas cosas" Malinowski, 1949: 23). No se trataba solamente de préstamos tecnológicos que tomaran los unos de los otros, ni de apenas adaptaciones a un nuevo medio físico, sino de cambios más trascedentes, en pautas de comportamiento y de transformaciones institucionales, que se requerían como mecanismos de adaptación a las nuevas circunstancias.

Fueron las culturas indias las que se vieron obligadas a recurrir con mayores frecuencia e intensidad a cambios que alteraban su estructura y desvirtuaban las realidades intrínsecas de sus modos de vida propios, para enfrentar el reto de la supervivencia. Porque sus sociedades quedaron en inferioridad de poder frente a la española y una vez dominadas militarmente, debieron escoger entre el sometimiento, la cooperación, el aislamiento cuando las circunstancias lo permitían, o el compromiso de convivencia. Cada comunidad india eligió la opción más acorde con su momento histórico, con lo cual se abrió el abanico de posibles resultados, que coadyuvaría al panorama cultural diversificado de América. Cualesquiera fueran las opciones, todas implicaban reacomodación bajo dependencia.

El carácter, en cierta manera simbiótico, de la dominación española, en el que se complementaban los poderes civil y religioso, el primero, en su propósito de sujetar política y militarmente a las sociedades indias y el segundo, en incorporarlas a su fe y a su doctrina, dotó la aventura de la conquista y colonización de una fuerza cohesiva capaz de controlar gradualmente -aunque no eliminar- genocidios, crímenes y arbitrariedades y lograr una transformación a fondo, dentro de un clima de cierta estabilidad. El cambio en las culturas indias, violento y rápido en los comienzos por fuerza de la sorpresiva penetración de los europeos, retomó un ritmo más lento, el que determinaba las sucesivas reacomodaciones, pero necesariamente seguía siendo traumático por la pérdida de autonomía. Eran de todas maneras, un cambio y un ritmo impuestos desde fuera, no producto de nuevas necesidades internas creadas por la evolución normal de sus sociedades.

Estado e Iglesia compatibilizaban en fe religiosa, dogma y moral, configurando con ello buena parte del ethos social y de la ética individual. La fe y la creencia en un solo dios todopoderoso que permeaba todos los actos y objetivos de la evangelización, y el sometimiento al poder de la autoridad civil *legítima,* personalizada en la figura casi mítica del rey, se confundían en la prédica y la práctica sagradas, porque el poder emanaba de Dios y en su nombre lo ejercía en España y sus dominios el monarca, un personaje que para los indios era casi tan invisible como la divinidad. La Iglesia vigilaba celosamente el principio de unicidad religiosa, principio que los reyes católicos defendían con fanatismo y con rigor, como secuela de su lucha triunfal contra el Islam y aplicaban a las comunidades judías, poniéndolas en la disyuntiva de conversión al catolicismo o padecimiento del destierro.

La Iglesia participaba de esos principios y vigilaba cuidadosamente su cumplimiento, respaldada por un gobernante y en nombre de él, que se proclamaba de origen divino, y gobernaba en nombre de la divinidad, de la que emanaba todo principio de autoridad. La influencia moral que ejercían los religiosos con su celo por imponer el credo

católico a los indios, como representantes no sólo de la Iglesia, sino también del Estado, los llevaba al dilema inexorable de renegar de sus creencias mítico-religiosas o aferrarse a sus tradiciones, aparentar su conversión y transmitirla secretamente a las nuevas generaciones. El mismo dilema enfrentaban en la expresión de otros componentes de su cultura, presionados por la sujeción política y por las condiciones derivadas de la enajenación obligada de su fuerza de trabajo y la alteración de sus redes de relación. En uno u otro caso, instituciones tales como el matrimonio, la familia, el parentesco y casi todas las demás sufrían cambios que alteraban los fundamentos estructurales de sus culturas nativas.

Los cambios en las culturas indias acogieron en muchas de sus instancias modelos apropiados de la cultura hispánica, sin alteración alguna o con las modificaciones que demandara el conflicto que los inducía, y así fueron estructurándose modalidades propias en cada comunidad, que guardaban mucha semejanza con las otras de su misma índole, por la similitud de la situación de dependencia bajo un mismo sistema colonial, y compartía con la de los intrusos algunos de sus componentes, uno de los cuales fue la igualación de los individuos de cada una de las dos etnias entre sí, al amparo de la religión: la igualdad derivada del dogma de ser todos hijos de un mismo dios, que dialécticamente se contraponía a una realidad de asimetría y diferenciación social, política y económica por rangos entre señores y vasallos, institucionalizada en la sociedad española; una igualdad que sólo se realizaba, después de la muerte, en la otra vida que disfrutarían las almas. Las creencias míticas y religiosas de los indios coincidían en la creencia de una segunda existencia después de la muerte y se diferenciaban en sus contenidos individuales. Cuáles predominaban?.

El valor de las creencias mágico-religiosas

Las creencias míticas y mágicas, los actos ceremoniales simbólicos y los rituales conexos con ellos, al igual de la religión, se interiorizan profundamente en el inconsciente del individuo, y se entrelazan con el ambiente social, de cuyo contenido espiritual son parte. Esas creencias, que pueden preservarse en la intimidad de las personalidades de los individuos, por su consistencia y por su cualidad de poderse preservar en toda su intensidad en la intimidad de cada ego, tenían la probabilidad de prolongar su vigencia en el conjunto de la comunidad y de ser recurso de resistencia individual y colectiva contra las arremetidas deculturadoras de la evangelización que estaba respaldada y auspiciada por la autoridad gubernamental. El universo de los espíritus, de los héroes míticos, de las leyendas, tanto como el culto a los antepasados, grabados como estaban en la memoria cultural y simbolizados en parte en el ritual funerario, sobrevivieron a los primeros impactos del enfrentamiento cultural, con la misma tenacidad de las leyes de parentesco, por ejemplo; porque se almacenaban en un compartimento de lo inconsciente, difícil de borrar y porque constituían elementos esenciales de la cultura general y de la

personalidad de cada miembro; parte de su yo, de donde se retrotraían a la conciencia en asociación con circunstancias trascendentales de su existencia.

Roger Bastide (1961), sostiene que en situaciones de contacto de dos culturas se aceptan primeramente "los rasgos materiales, los de la cultura técnica... en seguida los de la cultura económica y las formas de propiedad... Empero son los valores religiosos los que resisten más porque son los últimos en ser modificados". Así se percibe la situación en el contacto hispano-indio.

El contenido cultural mágico religioso era la reserva de energía disponible en los momentos de crisis, un vínculo invisible de la trilogía unificadora: sociedad, religión y política. Ese pedazo de conciencia colectiva amurallado en cada individuo, fue acosado por la desintegración social, y la dispersión territorial de las comunidades indias, por la prédica, el castigo, la presencia perturbadora de nuevas figuras míticas salidas de la Biblia, que, finalmente, en muchas de las comunidades acabaron por fusionarse funcionalmente con los dogmas y la liturgia de la nueva religión. Dicho en otras palabras, confluyó en un sincretismo religioso que debe ser entendido en el contexto más amplio y evolucionado de la sociedad nacional:

> *... no como una amalgama indiscriminada de elementos de diversas procedencias (una especie de collage de devociones) sino como producto de un complejo proceso de apropiación mediante el cual, las diversas sociedades indias han hecho suyos símbolos, signos y prácticas de la religión impuesta y lo han reorganizado y reinterpretado en el seno de su propia matriz religiosa...* (Bonfil Batalla, 1989: 196).

Aguirre Beltrán al referirse también al sincretismo religioso de México dice:

> *La tolerancia del clero secular permitió la vivencia, dentro de los conceptos cristianos de las creencias ancestrales favoreciendo, por aculturación, la formación de un sincretismo religioso que es la base histórica del catolicismo que hoy día constituye el patrimonio de la masa campesina de México* (Aguirre Beltrán, 1989: 213).

Ese sincretismo, que también se dio en Colombia, es el resultado de un proceso de siglos, durante los cuales se fueron asimilando las prédicas religiosas y confundiendo las ancestrales indias con ellas. Fue un proceso con etapas dolorosas de resistencia, de lucha por preservar la mitología, la religión, todas las creencias relacionadas con lo espiritual, los ritos, muy posiblemente en la creencia de que si ellos se mantenían incólumes, la posibilidad de recuperar la totalidad de la cultura y de la organización política era viable.

Resistencia al dominio y la deculturación

El acaecer que se describe a continuación, muestra el discurrir de una situación concreta en un universo indio, recién pasada la conquista; sirve de imagen para apreciar el momento crítico de readaptación y de cambio y facilita la comprensión de la crisis por la que

atravesaban las culturas nativas, cada una de ellas con las variantes propias de su corpus cultural.

Transcurría el sexto decenio del siglo XVI.[1] Las autoridades civiles estaban en alerta por la acusación de que los capitanes indios de Fontibón, Usaquén, Suba y Tuna, en las goteras mismas de la capital neogranadina, Santa Fe, convocaban a indios de repartimientos, a cimarrones y a ladinos de la misma ciudad a la celebración de fiestas gentílicas, durante las cuales se cometían adulterios, se practicaban idolatrías, se consumaban estupros y sacrificios de niños, en medio de grandes borracheras.

Para erradicar esos ritos y ceremonias, la Real Audiencia comisionó al alcalde de la ciudad, con el encargo de apresar y reducir a prisión a los caciques responsables, a quienes se inculpaba de tener a su servicio *jeques* (sacerdotes) y santeros; de que aun funcionaban en sus repartimientos, casas (*cucas*) dedicadas al encierro y educación de los futuros jeques, líderes espirituales que tenían el poder de comunicarse con las divinidades y servir de curanderos; y de que la finalización del período de enseñanza en las cucas la festejaran con un ceremonial que incluía el sacrificio de infantes, y transcurría en medio de gran borrachera. Se les imputaba también adorar ídolos "... a quienes ellos sacrificaban y ofrecían y sahumaban...", no en los santuarios tradicionales como antaño, sino en sus casas de morada y en sus graneros; y de ocultar a las personas cuando caían enfermas, para sustraerlas del conocimiento de los curas, para que no les predicaran ni los instaran para que se volvieran a Jesucristo, y para que no se enteraran de dónde y cómo los enterraban con todas sus joyas y haciendas.

Uno de los declarantes ante las autoridades españolas, el indio ladino Dominguito, decía en su testimonio que:

> *quando muere cualquier cacique matan dos o tres muchachos de noche y los entierran con el cacyque y si es capitán grande matan un muchacho pa. enterrarlo con él y los entierran secretamente de noche y matan o ahogan un yndio y lo amortajan con sus mantas del cacique y lo ponen en su casa del cacique pa. q. lo lleven a enterrar a la yglesia en lugar del cacique.*

Para las autoridades españolas esas creencias debían parecer idolatría, los ritos actos diabólicos, y las ceremonias prácticas paganas; todo ello condenable, porque renegaba del culto católico y porque era una desobediencia civil y, por lo mismo, algo punible. Para los indios era un ejercicio de funcionalidad de sus instituciones político religiosas, una reafirmación de sus creencias, que iban asociadas con el ritual tradicional y que, por el conocimiento que tenían de la oposición a ellas de

1 El material de referencia ha sido tomado de Tovar, s.f., tomo III, particularmente del documento "Autos en razón de prohibir a los Caciques de Fontibón, Ubaté y otros no hagan las fiestas, borracheras y sacrificios de su gentilidad", pp: 241-265.

autoridades civiles y eclesiásticas, debían realizarlas en la clandestinidad, al amparo de las sombras de la noche, de lugares alejados y de personas delatoras, valiéndose de estratagemas de diversión. Los contenidos mágicos, religiosos y míticos de los muiscas eran el centro medular de su cultura, que enervaba el poder político y comandaba la estructura social, signaba la vida de los individuos y determinaba ciclos de trabajo , de descanso y de ritual, explicaba el origen y el destino de las vidas y determinaba el sino en la vida después de la muerte. Mantenerlos vivos y activos equivalía a mantener incólumes la vigencia y la autonomía de su cultura, aun cuando ello implicara el sacrificio de miembros de la comunidad.

Los sacrificios de muchachos en enterramientos de personajes destacados eran ceremoniales, como lo eran también los de esposas y servidores de ellos; de igual manera lo eran los sacrificios de infantes para verter su sangre y colocar sus cuerpos en los lechos de los pilares maestros de las viviendas. Y debe pensarse que el sacrificio por ahogamiento de un indio del común, para reemplazar con su cadáver el del cacique, era una reacomodación cultural necesaria para realizar el enterramiento ritual de su cadáver y para evitar que se conociera la localización de la sepultura y se produjera la violación de su cadáver. Sabían los indios por experiencia que descubierto el lugar de la tumba de un cacique, los españoles la violarían para apoderarse de la riqueza, porque era de conocimiento general que los enterraban "... echando con ellos todo su oro y lo q. más tienen y enbueltos en muchas mantas...", al decir del mencionado Dominguito.

El subterfugio fue la estrategia de fidelidad a la cultura nativa: suplantar el cadáver del cacique, fingir, con la hechura de casas y graneros, para sacrificar niños y cumplir con el ritual de finalización de la enseñanza en las *cucas* en celebración del paso de iniciado (*acly*) a profesional, utilizar viviendas y graneros para reemplazar los santuarios tradicionales y depositar en ellos las ofrendas debidas a los ídolos.

Puede hipotetizarse que lo que preocupaba a los indios no era el valor material de lo saqueado, sino la violación de todo el contenido de la simbología cultural envuelto en el enterramiento. Sabemos muy poco de las nociones muiscas sobre "el más allá", la vida de ultratumba. Gonzalo Jiménez de Quesada dejó escrito que:

> *...ansí dice que el que muere en la guerra y la mujer que muere de parto se van derecho a descansar y holgar ... aunque hayan sido malos y ruines...* (en Rojas Perdomo, 1977: 78).

y Hernández Rodríguez, fundamentado en el cronista de Indias Juan de Castellanos, escribe:

> *... antes de la reunión resurreccional del cuerpo con el alma el espíritu del difunto baja a vivir en el centro de la tierra, donde cada individuo tiene de antemano señalados provincia y términos con labranzas y casas como las tienen en la vida corpórea. Llevan allí una*

existencia plácida y descansada hasta que al reincorporarse al cuerpo retornan a vivir a la superficie de la tierra en los mismos lugares y de la misma manera que antes (1944: 172).

Es una información de tipo histórico, muy escasa para intentar una interpretación, que puede o no corresponder con el pensamiento y las valoraciones indias y que puede desfigurar la imagen de la cultura muisca en este caso. Transmitir esa imagen a la cultura nuestra actual, "traducirla", como se expresa en algunos textos antropológicos actuales, comporta un serio compromiso de certidumbre, de veracidad, de no deformación de la realidad de entonces, difícil de asegurar. Sería por tanto una ligereza, como dice Szynkiewicz (1990: 113-139)[2], inferir por las costumbres funerarias derivadas de la exploración arqueológica –que conocemos mejor- la existencia de un alma o una vida de ultratumba o un convenio de premio o castigo. El cree que "...el lenguaje directo de un ritual sólo se oye en casos etnográficos, apoyado por las explicaciones de los autores". Los datos de los cronistas en el caso de los muiscas son, en cierto modo, documentos etnográficos pero incompletos, apenas fragmentos de un contenido mayor y muy complejo, lo que obligaría a la prudencia de la no interpretación; pero no queremos privarnos de cometer la ligereza de incursionar en ese mundo para tratar de entender la profundidad de la desobediencia india. Nuestros informadores son los testigos que declararon ante las autoridades. Ellos, estaban diciendo la verdad, una verdad trasunto de su convivencia con la comunidad india y de su posible participación en esas ceremonias, que no podían reconocer ante las autoridades por el temor de ser castigados. Uno de ellos era indio muisca y como tal conocía su cultura; el otro un mestizo, pero que había vivido parte de su vida en la cultura muisca y por lo tanto conocedor de ella.

La información de los cronistas sugiere que el ciclo vital de la persona se perpetuaba con la muerte, y que ella era un paso más en ese ciclo, que exigía que las pertenencias del que entraba en el trance, lo acompañaran en la tumba porque eran símbolos materiales de su *status* en la vida terrenal y que –se deduce- serían las mismas con que ingresaría a la comunidad de los muertos; en situación probable de privilegio, en el caso de los caciques y capitanes, a semejanza de los guerreros muertos en combate y las mujeres fallecidas en el parto. Despojar la tumba de los símbolos, suponía dejar al extinto en un limbo cultural en esa otra etapa de su existencia.

La resistencia a la deculturación, implícita en este suceso, es indicativa de la tendencia a la continuidad de la cultura muisca en sus contenidos totales, de mantener su vigencia, preservando los valores que daban forma y contenido a su ethos. Por eso también caciques, capitanes y jeques prevenían y estorbaban la asistencia de los

2 Scynkiewicz, Slawoj, 1990. El artículo está basado en datos de la arqueología de Siberia; es una interpretación simbólica de los enterramientos y contiene ideas muy sugerentes sobre los significados culturales de los mismos.

párvulos a la doctrina con lo cual buscaban que absorbieran su propio bagaje cultural y no el extraño del cristianismo. Pugnaban por la continuidad de las instituciones religiosas y políticas, de las costumbres funerarias con todo su simbolismo, de las creencias, de los ritos y de los valores adscritos a todos ellos.

Para entonces había todavía posibilidades de resistencia. Habían transcurrido apenas veinticinco o treinta años desde la entrada de las huestes de Jiménez de Quesada a esos territorios y de la fundación de Santa Fe, con la que se inició el proceso de sujeción; aún no se había atomizado la sociedad muisca. Pero la represión llevada a cabo con todo rigor por el alcalde la ciudad, quien puso en cadena a los caciques y capitanes y ordenó a los indios reunirse en poblados para mejor control de las autoridades españolas, aumentaría con el tiempo, cerrándole el paso a la desobediencia cultural india, coartándole su permanencia como cultura autóctona y autónoma. Todavía, hacia 1560, en su relación, los oficiales de hacienda decían de los indios de Santa Fe (Bogotá), que hasta entonces no se habían convertido a la religión católica, "... ningún cacique ni señor principal, y si alguno de ellos se ha bautizado, vive en sus ritos y ceremonias que antes tenían" y que los indios mayores de treinta años no se querían "convertir ni oir doctrina" y los muchachos iban a la doctrina "con gran pesadumbre" de sus padres. Hacían resaltar los oficiales la sujeción a que estaban sometidos los indios por los caciques antes de la conquista, hasta el punto "... que ninguno podía poner su manta pintada ni comer carne de venado ni matarle y si lo hacía era castigado gravísimamente..." y narran más adelante que había "... venados en gran cantidad, en especial en un vedado" que era "... del señor principal de Bogotá..." y que se corrían como liebres en España, con galgos y caballos..." (en Patiño, 1983: 65-66) [no dicen quiénes lo hacían, pero debieron ser los españoles, ya que los indios carecían de bestias y de perros].

Los oficiales de hacienda debían ignorar que la manta pintada era un símbolo de autoridad. Miguel Triana escribe al respecto:

> *... al consagrarse los jeques el Cacique les obsequiaba con finas telas pintadas... en la posesión de los Caciques se les festejaba con mantas magníficas y los nobles los vestían con telas finas... El consumo de estas telas en los vestidos era muy grande y debió de serlo en gustos y calidades según su aplicación. El traje de la plebe consistía en una túnica y una capa de tela gruesa rayado en colorines ... Los nobles y los monarcas llevaban mantas riquísimas adornadas con dibujos hechos a pincel.* [hay una aclaración en el mismo párrafo según la cual *Lo probable es que aquellos dibujos eran tan perfectos que parecían hechos a pincel]. Las dalmáticas de los sacerdotes del Sol eran rojas...* (Triana, 1951: 133-134).

Y es posible que hubiera un tabú de matar el venado, relacionado quizás con una tradición totémica, en la que este animal fuera simbólico y su muerte y consumición, potestad del cacique en ocasiones rituales.

En la lucha contra el ejercicio de la autoridad india sobre sus súbditos para mantener la religión y todas sus creencias asociadas, como elemento de cohesión de sus comunidades, el mestizaje sería un buen aliado de las autoridades y un factor tal vez más importante que la represión autoritaria, que no podía penetrar en el alma de los indios ni en su decisión, celosamente reservada, de preservar esa parte sustantiva de su personalidad social. Uno de los declarantes, el mestizo Diego Cardoso, a quien le preguntaron cómo sabía lo que había declarado, respondió que lo sabía:

... como persona q. toda su byda [ha] andado entre [los indios] y a mas de diez años q. lo a bysto y oydo tratar y hablar ansy entre los caciques, como entre los capitanes... [agregando que] como el lo sabya, todos lo sabyan y tan byen, porque no es posible q. no lo sepan los mestyzos q. andan entre los indios y mas los q. son lenguas entrellos.

Estos intérpretes prestaron un servicio que favorecía la permanencia de las lenguas autóctonas. Pero con el discurrir del tiempo el mestizo fue agente activo en la aceleración del proceso de extinción de las lenguas aborígenes. Conocedor casi siempre de los dos idiomas, prefería hacer uso del español, recurriendo al idioma indio únicamente de manera ocasional y en los casos en que la situación de ignorancia del castellano por los indios, lo obligaba a ello; quería identificarse con lo blanco, no con lo indio.

Otras facetas del escenario sociocultural

La anterior es apenas un ejemplo de los múltiples acaecimientos de éste y de otros órdenes que caracterizaron el proceso de la conquista y la colonia de la Nueva Granada, escenario de este estudio, en el que nacieron y se criaron los primeros mestizos. En trazos más generales, las comunidades que quedaron sujetas al dominio de los conquistadores se desintegraron políticamente por la imposición del nuevo orden y sufrieron la mutilación de su suelo ancestral en lo más productivo de él, con la consecuencia de la desaparición de arreglos intertribales ancestrales, acarreada por los fraccionamientos a que dio origen el establecimiento de las encomiendas. El sistema económico varió por efecto de la tributación al encomendero o a la Corona y por la limitación del espacio territorial. Y la organización familiar, para aludir a otro de los muchos impactos sociales, se transformó estructuralmente y con ella la vida cotidiana, a causa del desplazamiento forzoso de hombres y mujeres capaces de laborar en las minas, la agricultura, el transporte y el servicio doméstico.

El ambiente familiar doméstico -escuela de aprendizaje e interiorización de creencias, valores, mitos y ritos, modos y maneras y normas de comportamiento- en el que se verificaba la incorporación del individuo a la cultura, cambió en forma y en substancia, y así se debieron alterar igualmente la conducta y los ritmos de actividad de los individuos. La substitución brusca del contenido social y de la distribución temporal de las tareas productivas trastornó sensiblemente los sistemas y las maneras con que la persona se ajustaba a su entorno humano y al ambiente natural. La utilización del tiempo y el

espacio, que formaba parte de esas relaciones, estaba condicionada y quizás determinada por ellas mismas y creaba un sentido y una noción de tiempo y de espacio vinculada a un pasado uncido al hilo sutil de las mitologías y las cosmogonías, con toda su carga imaginaria de universos ancestrales, que abarcaban lapsos inconmensurables de tiempo y de mundos extraterrenales, origen y destino de seres legendarios, de héroes culturales, del hombre, de los astros, de las cosas y las formas, que se reificaban en el *hoy* y en un territorio conocido, el de su asentamiento, circundado por las tierras y el cosmos de los otros, origen y destino del ethos cultural.

El indio dominado debió asimilar otras nociones de tiempo y de espacio, ajustados a una relación distinta de poder, que imponía usos nuevos en territorios reconfigurados y sobre cuyo aprovechamiento pesaban restricciones de uso y de tiempo de labor, para reacomodarse a las demandas del nuevo orden social y a la satisfacción de sus propias necesidades. Se había perdido la independencia tribal y se distorsionaron las imágenes carismáticas del círculo de poder interno tradicional, que estaba vinculado al pasado mítico y al terrenal, con figuras de personajes que habían ejercido autónomamente la autoridad, ceñidos a la tradición, para garantizar la seguridad y el orden institucional; imágenes que ahora se simbolizaban en mascarones inexpresivos de intermediarios carentes de autoridad, imprevisibles por su papel de consuetas de códigos extraños, que ignoraban la ética social de los indios, la estructura institucional y el sistema de relaciones internas y externas. Un nuevo sentido del tiempo y una nueva noción del espacio, rigieron a partir de èntonces su comprensión del universo. "Es el ritmo de la vida social –afirma Durkheim- el que está en la base de la categoría tiempo; el territorio ocupado por la sociedad suministra el material para la categoría espacio" (1965: 488). Y visto desde el mirador de la cultura, la noción del tiempo personal, la del individuo, tiene como componente una relación con el pasado, que lo sitúa en el universo de la referencia histórica, desde donde arranca su identidad.

Se trastocaron, además, la práctica y los efectos de las normas reguladoras y orientadoras de las relaciones ancestrales de género y de parejas, que incidían en el amplio campo del desempeño sexual, el matrimonio, la familia, el parentesco y la herencia; el de los ritos de paso y el del referencial de la mitología, que obedecían a impulsos psicológicos y satisfacían apuros fisiológicos; regulaban intercambios claniles y tribales a manera de convenios internacionales; creaban nexos sentimentales y cerraban el paso a los incestos. Por extensión, se alteraron deberes y derechos de intercambio y reciprocidad, que dependían de la proporcionalidad de los sexos y la disponibilidad de género complementario para la formación de parejas y el placer erótico sexual.

El nuevo orden político, económico, social y religioso alteró gravemente el bagaje cultural tradicional de las sociedades indias -como lo hemos mostrado con algunos de sus efectos-, el sistema de relaciones, los canales internos de comunicación y la misma simbología de los mensajes. Las culturas indias tuvieron que recurrir a

modificaciones, a cambios de emergencia para amoldarse a retos nuevos, bien fuera para conservar un máximo de autonomía cultural o para amoldarse pasivamente a las nuevas condiciones o para resistir, buscando regiones inaccesibles, o sucumbir como culturas, como sociedades y como partes de la especie. En este ambiente, el fruto de la unión blanco-india, que permaneciera en el seno de la cultura materna, "heredaría" un modo de vida ya no totalmente indio, sino en transformación, al contacto desigual con el del blanco.

El nuevo hombre americano

Con el comienzo del nuevo orden político y social surgió la miscegenación genética entre las etnias blanca e india y con ella apareció una nueva calidad humana, el mestizo, apadrinado, primero, por la satisfacción arbitraria de urgencias sexuales de los conquistadores[3] y colonizadores, y por la institución celestina de la encomienda, después, que deparó al español el acceso fácil a jóvenes indias tomadas como botín de guerra o que quedaban imposibilitadas para resistirse a servir en *oficios domésticos* a encomenderos ayunos de mujeres de su propia etnia; un ser que entraría a formar parte de la nueva sociedad *en lugar de* un indio *puro* o de un blanco *puro:* su comunidad había sido vencida y sus familias entraban en proceso de desestabilización que, para Colmenares (1976: 86), fue en buena parte culpable de las pérdidas de población indígena, no obstante que las disposiciones del Estado, cuyo cumplimiento se encargaba a visitadores reales, demandaran autoritariamente su cumplimiento. Alguna de esas recomendaciones ordenaba a los encomenderos dejar a los indios encomendados:

> *... tiempo para hacer sus rozas y sementeras para sustentación de sus familias y que les quede, como su Magestad manda, alguna cosa con que casar sus hijas.*

Conviene aclarar el punto. Ateniéndonos literalmente a la tasación establecida por el visitador, el impacto del tributo al encomendero debió de ser catastrófico para los indios. El pueblo de Ipiales, por ejemplo, encomendado en Hernando de Cepeda, al que se le calculó una población de 1400 indios tributarios, debía entregarle "en cada un año... al dicho su encomendero 1500 mantas de algodón de dos piernas cada una, de a tres varas de largo y tres cuartas de ancho cada pierna y 1600 brazas de chaquira y 1400 aves y 100 pares de alpargatas y 30 reatas de lana o algodón y 40 libras de algodón hilado y 6 arrobas de cabuya y 100 piezas de loza de toda suerte y 6 tinajas para tener agua ...", amén de otros artículos. En la división del trabajo, hilados y tejidos y cerámica eran actividades preponderantemente femeninas; las otras masculinas. Las demandas del encomendero agregaron un tiempo

3 Aguirre Beltrán, 1989: 204, dice con respecto a la conquista de México por Cortés, que desembarcó con 663 individuos en las playas de Chalchiuhcuecan, que a él "... se unieron en seguida, otros que llegaron en sucesivas expediciones y que elevaron el núcleo conquistador a 2329 individuos, de los cuales 9 eran mujeres (0.4%) españolas, 1 mulata y 1 indígena (la Malinche) y 6 esclavos negros".

importante a las tareas de las mujeres, además de que algunas de ellas debían prestar servicio en la casa de él. La determinación real se dictó siguiendo el esquema familiar español, en el que la mujer dependía del padre y de él debía recibir sus dotes para ir al matrimonio. Los impedimentos para el matrimonio de las mujeres indias sometidas al régimen de repartimientos y encomiendas, eran de otra índole, no de unos sobrantes económicos. El tiempo requerido para cumplir con estas obligaciones significaba un aumento del que antes se invertía para satisfacer la demanda interna y excedentes de reserva e intercambio y alteró la distribución diaria de sus ocupaciones y la división del trabajo por sexos y edades; y estas alteraciones incidieron en la estructura de la familia. Al unísono con la baja de la población indígena, causada por la disminución de su crecimiento natural, alentó el mestizaje.

El mestizo apareció, pues, en un momento crítico de las sociedades indias, que habían sido vencidas y quedaban sujetas a las disposiciones del nuevo orden, que afectaban en diferentes grados su estructura social, su organización política, sus prácticas mágico-religiosas, su sistema productivo y de distribución social y, consecuentemente, el sistema de relaciones; afectaciones que las obligaban a idear y poner en práctica medidas de acomodamiento a las nuevas demandas. Algunas de esas exigencias se pudieron satisfacer alterando apenas de manera formal o cuantitativa el orden tradicional; otras, por el contrario, bien fuera de manera inmediata o paulatina -entre ellas las más trascendentes en su contenido y efecto- ,vieron desvirtuado en esencia su contenido y con él su cualidad de referencia para la praxis cotidiana de instituciones e individuos.

La cultura hispana, entre tanto, permanecía intacta, puesto que su corpus institucional, sus valores y su normatividad no requerían de reestructuraciones para afrontar la situación de contacto provocada por la conquista. Las medidas gubernamentales demandadas por esa situación, poco efecto tenían en la sociedad y la cultura peninsulares que estaban representadas, a distancia, apenas por pocos hombres y aún más escasas mujeres[4]. Además, porque lo que los españoles tomaron de América no fueron rasgos, ni elementos, ni instituciones de las culturas indias, sino tierra, riquezas minerales y mano de obra. Los efectos sobre el poder, en los ámbitos nacional e internacional, vinculados como estuvieron a la apropiación, defensa, aprovechamiento y destino de las colonias y de sus riquezas, fueron independientes de cualquier influencia estrictamente cultural procedente de las sociedades indias. El contacto prolongado que se inició entonces y que contaba entre sus componentes con el de las mezclas genéticas de las tres vertientes humanas comprometidas en él, tuvo un efecto, necesario sí, pero en las sociedades y las culturas que nacieron y crecieron a la sombra del régimen colonial.

4 Mörner, (1969), dice que aún en "el periodo inicial, de 1509 a 1539, aproximadamente el 10 por ciento de las licencias registradas en el Catálogo [de pasajeros a Indias] fueron emitidas a favor de mujeres y, sabemos por otras fuentes que siempre hubo mujeres y familias entre los emigrantes a Hispanoamérica". La última referencia es a Konetzke (1953-1962).

El mestizo que nacía en el seno de la comunidad india y permanecía inmerso en ella no mamaba de una cultura totalmente autóctona sino de una que atravesaba por un momento crítico de readaptación y de cambio en la totalidad de sus instituciones, pues habían perdido la libertad para regular su propia vida o para decirlo con palabras de Bonfil Batalla, "padecían alteraciones que reducían los espacios de la cultura propia; es decir, las capacidades de decisión y la cantidad y cualidad de los elementos culturales que son necesarios para llevar a cabo cualquier decisión autónoma" (Bonfil Batalla, 1988: 187).

La posición del mestizo en los esquemas sociales

Se puede pensar que la presencia del mestizo en los primeros decenios que siguieron a la conquista, aunque trastornaba el esquema inicial de dos etnias, no debió constituir un factor de perturbación social propiamente, dado el número relativamente bajo de ellos. Se restringía al ámbito familiar, casi exclusivamente y, sobre todo, al grupo materno, bien porque en las sociedades con endogamia tribal, significaba el rompimiento de una costumbre tradicional, no era resultado de relaciones conyugales normadas por las instituciones correspondientes ancestrales; bien porque podían desvirtuar los significados simbólicos de jerarquía por la presencia de seres extraños o "superiores"; o bien, finalmente, porque el grupo fuera despojado brutalmente de sus mujeres. A este último respecto, en una real cédula enviada al gobernador de Santa Marta el 15 de mayo de 1536, expresaba el rey que:

> *Pedro de Heredia, nuestro gobernador de la dicha provincia... ha hecho a ellos [los españoles que lo acompañaban] y a los indios de dicha provincia [del Cenú] muchos malos tratamientos y crueldades, y que ha hecho bautizar algunas indias por tener acceso carnal con ellas y que también ha tenido con otras indias que eran cristianas, y ha estado y está amancebado con ellas y las tiene y ha tenido en su casa, diciendo que son lenguas, dando algunas de ellas por mancebas a sus esclavos negros....*

¿De quién soy?

El padre español podía o no reconocer a su hijo mestizo. Algunos conquistadores se casaron con las indias y sus hijos legítimos heredaron su rango. Otros reconocieron a los hijos habidos en uniones libres con las mujeres indias y al hacer ese reconocimiento, los situaron también en su propio rango, aunque posteriormente pudieron enfrentar situaciones de conflicto con los hijos legítimos de su padre, (véase infra) si éste contraía matrimonio después con una española. Incluso, un mestizo podía ser legitimado por su padre después de haber contraído matrimonio con española, y gozar por ello de los derechos y privilegios de los españoles. En 1596,

> *... el capitán Juan Gallegos de Rubias... uno de los primeros descubridores del Perú y Chile... siendo soltero hubo un hijo en una india también soltera y... después se casó y por no tener hijos legítimos [le] sucedió su mujer en una encomienda... y suplica a V. M....*

atento a .. que el hijo tiene más de cuarenta años... y desde muy pequeño comenzó a servir en aquella guerra de Chile donde ha hecho su deber muy honradamente a su costa sin habérsele hecho merced ni gratificación y que es casado con doña Mencia de Acuña, cuyos padres son de los más principales y nobles de aquel Reino [pide] le haga V. M. merced de legitimarle para honras y oficios y heredad, y al Consejo [de Indias] le parece se le podrá conceder esta merced, con que no se entienda para sucesión de indios ni en perjuicio de terceros... (Konetzke, 1958, v.II, t.1, doc.16: 32).

El mestizo, a su vez -teóricamente al menos- podía fluctuar entre la entrega de su lealtad a la madre, lo cual quería decir, al grupo materno en general; o al padre, si éste la aceptaba, con lo cual penetraba en su mundo; o, finalmente, no entregarla ni al uno ni al otro, lo que debía ocurrir probablemente cuando era rechazado por ambos progenitores o por sus grupos, o cuando de voluntad propia se aventuraba al mundo de lo desconocido y caía en la anomia cultural. Pero no siempre tuvo la libertad para decidir sobre su pertenencia.

Las Ordenanzas de Tunja, a mediados del siglo XVI, determinaban que los "indios hijos de indias y españoles debían ser sacados de los repartimientos [del seno de su cultura materna], bautizados y ser puestos en manos de personas que los críen y doctrinen ... Y lo mismo hagan con las niñas mestizas" (Triana y Antorveza, 1987: 222).

Novedosas –escribe Juan Friede por su parte- *son las disposiciones sobre la educación de los niños mestizos:*

El visitador [Lesmes de Espinosa y Sarabia, 1626-1627] dispone que todos los niños descendientes de blancos, que viviesen en el pueblo indio con sus madres, fueran entregados a la edad de 5 años a personas idóneas y de buenas costumbres mediante convenio ante el protector, para ser educados hasta los 12 años de edad. Estos mestizos debían posteriormentre quedar sujetos a las mismas normas que regían para los demás vecinos de Cartago (Friede, 1963: 232).

De cumplirse esta disposición, su efecto cultural era claro. Al niño se lo desvinculaba del ámbito familiar indígena y se lo trasladaba al del español, en uno de los momentos más activos de la socialización tanto informal, como formal (enseñanza de la doctrina cristiana, ante todo). La idea que parece haber bullido detrás de la disposición era la de incorporarlo a la cultura y a la sociedad españolas, puesto que adquiriría entonces el *status* "de los demás vecinos de Cartago", que equivalía al *status* de las gentes del estado general o llano en la Península.

La decisión sobre lealtades debió influir en el destino azaroso de los niños callejeros, que se manifestó en ciudades como México, como se desprende de una de las Instrucciones -la número 13- al Virrey de la Nueva España, don Gaspar de Zúñiga, en 1596. Decía:

En la dicha ciudad de México hay un colegio donde se recogen todos los mestizos y muchachos perdidos de la tierra para instruirlos y doctrinarlos... deseo mucho que este no sólo se conserve sino que sea muy favorecido... y avisarmeeis ... procurando con el

cuidado y diligencia que confío tendreis hacer recoger en el dicho colegio todos cuantos niños mestizos hubiere...

15. Habiéndose entendido que en la dicha ciudad de México y su comarca había muchas niñas mestizas, hijas de españoles e indias, que andaban perdidas sin conocer padre ni personas que mirasen por ellas, se fundó una casa en la ciudad de México para su recogimiento, sustentación y doctrina... os encargo que os informeis del estado en que está... (Konetzke, 1958, v.II, t.1: 34-35).

Solamente a estos colegios y escuelas podían acceder los mestizos; su presencia en colegios de españoles estaba prohibida, como lo testifica la real cédula de 12 de diciembre de 1619 (Konetzke, 1958, v.II, t.1, doc. 150: 248), en la cual se lee que el rey había sido informado de que en la ciudad de Guatemala se había fundado un colegio seminario:

... donde se criasen y estudiasen hijos y vecinos della de calidad y mérito... estando dispuesto por su fundador que no se debía recibir sino a hijos de tales personas; pero que desde hacía seis o siete años habían entrado muchos mestizos hijos de oficiales, "sin contribuir con ninguna cosa para alimentarse, a cuya causa alguna gente noble y pobre... [no podía entrar en él] siendo para quien se fundó y en cuya consideración yo les he hecho algunas mercedes para su sustento [convendría] mandar se guardasen y cumpliesen las dichas constituciones" y expeler a los hijos de oficiales que hubiere allí (en Konetzke, 1958, v.II, t.1: 34-35).

En la recopilación de leyes de Indias de 1680, escribe Ots Capdequi, al recoger y sistematizar la doctrina establecida en disposiciones Reales anteriores, muy numerosas y dispersas, se ordenaba a las autoridades coloniales que se informasen de

qué hijos o hijas de españoles y mestizos hay en sus distritos que anden perdidos y los hagan recoger... y provean que las mujeres sean puestas en casas virtuosas, donde sirvan y aprendan buenas costumbres... y si estos medios no fuesen bastantes pongan las hembras en casas de recogidas y poniendo en oficio a los hombres Y porque así conviene ordenamos que si algunos de los dichos mestizos o mestizas se quieren venir a estos Reynos, se les de licencia (Ots Capdequi, 1959: 380-381).

A este respecto, Aguirre Beltrán, en referencia a la "debilidad sorprendente que les atribuía en México don Martín Enríquez, dice que:

Eran seguramente influencias ambientales físicas y culturales las que determinaban esta debilidad de los mestizos que cayeron bajo el ojo agudo del Virrey. Todos ellos, hijos de español e india, eran arrancados del regazo materno en época temprana y llevados a vivir en un medio urbano, bajo la protección y a expensas del padre.

Como se ve, el mestizo fue un súbdito inesperado, que poco tiempo después de la Conquista ocupó la atención de las disposiciones gubernamentales, las cuales fueron dándole un perfil preciso y claro, que seguía las líneas de adscripción social y filiación hispánicas, desde luego acomodadas a las circunstancias distintivas de la posición de los indios en la Colonia. Por tal se entendió al hijo legítimo de indio y español, al cual, como proveniente de dos naciones puras, siendo los indios y sus descendientes "sin mescla de infección, u otra secta reprovada... se les deven solas las preminencias, y honores, así en lo Ecco., como en lo secular, que se acostumbran conferir a los Nobles Hijos Dalgo de Castilla[5]. Solórzano distinguió a estos mestizos, de los ilegítimos que, según él, formaban otra clase subdividida en las otras especies viciadas e incapaces de disfrutar las gracias, indultos y exenciones justamente dispensadas a los verdaderos mestizos"; de modo que a los mestizos ilegítimos no los distinguía "la diferencia de color, sino su origen y naturaleza, nunca confundible en la división de los mulatos, pardos, zambos, zambaigos y otras castas de principios viciados y costumbres corrompidas", que eran, además "los más espurios, adulterinos e ilegítimos" (en Konetzke, 1958, v.II, t.2, doc. 370: 821-829)[6].

Legalmente, entre los mestizos se dio forma a una división basada en la legitimidad de nacimiento, que privilegiaba a los legítimos en el disfrute de ciertas prevendas y distinciones, no aplicables a los ilegítimos. La carta que enviaron a la corte los mestizos de Tunja, a raíz de la persecución que sufrieron por la presumible rebelión de los indios, en el caso que se ventilaba contra el cacicazgo de un mestizo (véase infra) deja entender que la situación de los mestizos hijos de indias y de soldados sin rango (probablemente no legitimados) era muy diferente de la de los hijos de los primeros y principales conquistadores. De la misma manera surgió otra distinción, basada en el principio de jerarquización por rangos, sobre la que se fundamentaba la organización política, al igual que se estructuraba la sociedad en España. El documento que seguimos, la expresaba así:

> *A los propiamente mestizos es adaptable solo la consideración que se ha tenido respecto de los descendientes de indios llamados caciques, admitiéndolos a todos los honores y preeminencias, así en lo eclesiástico como en lo secular, que disfrutan los hijos de Castilla y para que puedan entrar en cualquiera comunidad aunque por estatuto pida nobleza, mediante suponer la gozaban en su gentilismo.*

Debe entenderse que se trataba de mestizos descendientes de caciques que se unían con blancos; es decir que heredaban la nobleza por línea paterna, aunque la madre careciera de ese rango. A los hijos no mestizos de los caciques, que tuvieran distinción por nobleza gentilicia se les garantizaban la sucesión y el rango dentro de sus comunidades y para alcanzar esos fines y, sobre todo el de buen gobierno de

5 En Real Cédula de 21 de febrero de 1725.

6 "Consulta del Consejo de Indias sobre la habilitación de pardos para empleos y matrimonios".

sus súbditos, se establecieron colegios especiales en los reinos de ultramar. En la ciudad de México había uno destinado a "los niños y mozos hijos de caciques y principales", para que aprendieran preferentemente virtud y buenas costumbres para bien suyo y que también resultasen en aquellos a quienes ellos después vinieran a regir y gobernar (Konetzke, 1958, v.II, t.1, doc.1: 11). Había otros dos en Lima hacia 1595, cuya destinación se confirma en la Instrucción al Virrey del Perú, en la que se le informa que se habían fundado por orden del rey, para "enseñar y adoctrinar los hijos de los caciques", porque había tenido "por cosa muy importante que aquellos que han de venir a gobernar, sean desde pequeños instruidos en buenas costumbres (Konetzke, 1958, v.II, t.1, doc.13: 30). Una escuela de mestizos existió también en el siglo XVI, en Santa Fe, la capital de la Nueva Granada (Triana y Antorveza, 1987: 481-495).

Confluían entonces dos clases de jerarquizaciones entre mestizos, una por legitimidad o ilegitimidad de nacimiento y otra por pertenencia o no a la nobleza india. La primera, derivaba su concepción del código de ética familiar de España y de hecho rechazaba los sistemas de filiación y descendencia indios; en la segunda, se reconocían esos sistemas indios, con las limitaciones que imponía la situación.

La sociedad colonial discurrió en un contexto racial de coexistencia de blancos e indios, de una parte, que pertenecían ancestralmente a naciones puras y castizas, según la apreciación de España; y de otra, negros y esclavos que llevaban en sus venas sangre "impura" y "viciada", de acuerdo con esa misma concepción. Por extensión, la distinción cubría a los descendientes de unos o de otros y a los productos de sus mezclas: los hijos de blancos entre sí, de indios con indias, de blancos con indias o viceversa y de mestizos entre sí o con blancos o indios, eran castizos. Los negros, los descendientes de ellos entre sí o de unos y otros con cualesquiera otras razas o castas, tenían sangre impura, viciada.

Por otra parte, en la estructura doblemente jerarquizada de la sociedad colonial incipiente, el español -europeo o criollo- figuraba a la cabeza, el indio lo hacía como súbdito asimilable al estado general o llano, en el contexto legal, y el negro en el último escalón, como esclavo que era. Se pertenecía a una u otra etnia, a una u otra cultura, a una u otra sociedad, o se vivía (el esclavo) en estado de anomia cultural. Pero a pesar de la rigidez de la estructura jerárquica, se entremezclaban étnicamente españoles, indios y esclavos, originando con su descendencia lo que se ha llamado la sociedad de castas, por alusión al nombre que se dio a los productos de la mixtura, cuya variedad llegó a ser de tal amplitud, como lo vimos, que rebasó el manejo de los estrictos parámetros clasificatorios, con los cuales se situaba en el escenario social a cada individuo.

La participación genética del negro en esa mixtura era tabú para la nobleza que, por definición, debía ser de ascendencia pura. De ahí la importancia de trazar las genealogías y la angustia por mantenerlas libres del "borrón" de una intromisión de sangre negra. Por ello se introdujeron las denominaciones indios mestizos y mestizos puros. La miscegenación rompía el esquema inicial, porque entre el blanco, que

ocupaba la cúspide y el indio, situado entre aquél y el negro, se incrustó el mestizo, siempre que fuera legítimo. Es difícil saber la posición detentada por el mestizo ilegítimo, aunque se puede presumir que los que quedaban con su grupo materno (indio), se situaban en el mismo espacio social del grupo. Los mulatos hijos de esclava seguían la condición de la madre, eran esclavos y se puede pensar que difícilmente aparecía en esos primeros tiempos un mulato hijo de mujer blanca y negro esclavo, que hubiera sido libre. Los zambos, hijos de negro e india eran libres y así lo fueron los hijos de negra libre e indio. Mulatos y zambos figuraban después del mestizo en el esquema de jerarquización social, por estar "contaminados" de sangre negra.

En el sistema de relaciones intercastales, el mestizo puro, es decir el mezclado descendiente legítimo de ancestros indios y blancos, independientemente de la proporción en que hubieran entrado en su genética uno y otro aportes, sentía cierto orgullo de serlo, comparativamente con el mezclado que pudiera llevar sangre negra, así fuera apenas en proporciones mínimas. Un individuo de la provincia de los Pastos decía aludiendo a una casta:

> *Por ello berán que he solicitado con aynco mi fee de baptismo y haun el aser costar que soy hijo legítimo de Dn. Pedro de Ibarra y de Rosa Mora mi madre... Mi padre fue hombre distinguido en cuanto a su calidad y mi Madre hija de hombre blanco en una india casica del pueblo de Túquerres; de mis abuelos salió mestissa mi madre; por esto que llevo dicho se pueden seguir y conoserse qe. No desienden [sus hijos] de otra rralea, sino de indio, por mi abuelo* (AGN, Civiles, tomo XXX, f.047).

El análisis de Hawkins de las comunidades de San Marco y San Pedro Sacatepéquez, en Guatemala, refleja en conjunto el estado en que vivía la sociedad neogranadina en la época de la colonización. Él plantea la situación de la sociedad colonial guatemalteca en términos de las oposiciones binarias, constituidas por tres componentes esenciales, dos de ellos, blancos e indios, contrarios, pero a la vez complementarios y el tercero en el papel de llenar los vacíos, los intersticios que quedaban en el ajuste de los dos primeros. Los blancos (peninsulares o criollos) "estaban al mando en el poder, eran de *status* alto y no estaban aherrojados por restricciones legales"; los indios, por el contrario "estaban restringidos legalmente, adscritos a pueblos y sujetos a tributo"; a su vez, a las castas (mestizos, mulatos, zambos, etc.), aunque se les prohibía residir en los pueblos indios, estaban en contacto con ellos, ya que ejercían oficios tales como los de pequeños traficantes, artesanos, arrieros, etc., oficios que no desempeñaban ni los españoles ni los indios; eran considerablemente móviles, no pagaban tributo, "eran los hispanoparlantes que no estaban vinculados a España...", eran libres, pero quedaban por fuera del poder. Mientras que los indios eran los proveedores agrícolas básicos y la fuente de la riqueza de los españoles por medio de la tributación y de servicios laborales, y los

españoles eran la fuente del poder gubernamental; las castas y los ladinos llegaron a ser "todo lo sobrante, no eran ni de alto ni de bajo *status*... ni blancos ni indios... A lo largo del período colonial los mestizos parecen haber estado en un flujo adaptativo, sin compartir ni la fijación [en los pueblos] de los indios, ni el *status* de los españoles". Dice más adelante:

> *Como resultado de su movilidad inducida ideológicamente y asegurada socialmente, las castas estaban virtualmente por encima de la ley y eran una verdadera plaga, tanto para los pueblos indios, como para la tranquilidad de los españoles. La fuente del problema estaba en que las castas eran anómalas ideológicamente para el sistema básico de la división en dos. Las castas no estaban vinculadas ni a España, ni a los pueblos indios. Su violencia y falta de recursividad eran, entonces, resultado de su marginalidad ideológica... y eran peligrosas. Desde el punto de vista de los españoles fueron las castas las que malquistaron a los indios, las que inducían a la rebeldía, las que les mostraron el camino para resistir por sí mismas, fuera de los poblados* (Hawkins, 1946: 66-67).

Confusiones y demandas por exención de impuestos

El emperador Carlos V estableció el tributo a los indígenas en 1523. Era un gravamen directo y personal, que obligaba a los indios, en señal de subordinación al rey; o, como lo interpretó, casi tres siglos más tarde (1801) un funcionario de Túquerres, "en razón de su condición, que es sobre lo que recae el tributo". Del pago de esa contribución quedaban exentas las mujeres, al igual que los caciques y sus hijos mayores, que se consideraban sus herederos en el cargo, los indios que "padecieran contagio o mortandad". En 1576 se dictaminó que la obligación del tributo afectaba concretamente a los varones útiles entre 18 y 50 años de edad. En los listados de los pueblos siempre se hacía la distinción entre hombres tributarios y reservados, con figuración en los últimos de los mayores de 50 años, las autoridades locales (caciques o capitanes, tenientes, cantores en la iglesia) y los enfermos e incapacitados físicamente para el trabajo.

Opinaba Francisco Silvestre a finales del siglo XVIII, que las leyes disponían también que el pago de tributo o requisito, alcanzaba a negros y zambos, lo cual ya no se observaba "... y aunque se intentara [argüía con razón] restablecer[lo] causaría novedades, como ha acreditado la experiencia, quando se ha intentado alguna vez. Estos últimos, aunque pagaran el requinto, quedaban sujetos a pagar [además] la alcabala, y las demás pensiones que los blancos y demás clases".

Las leyes ordenaban que los hijos de negros esclavos o libres habidos en matrimonio con indias (zambos), debían pagar tributo como lo hacían los indios. Pero a finales del siglo XVIII la situación legal de las castas al respecto, no parecía estar muy clara. En la mayoría de las provincias del virreinato de la Nueva Granada, el tributo lo pagaban los indios exclusivamente. En las visitas de los oidores a los pueblos, no se menciona, en ninguna de ellas, tributo distinto al de los indios, siendo

así que en la mayoría de esos asentamientos indios había matrimonios de indios e indias con blancas-os, mestizas-os, mulatas-os, como se mostró en las Tablas correspondientes, en el capítulo "La miscegenación de los indios".

Por real cédula de 31 de diciembre de 1662, el rey ratificaba la determinación del gobernador de Paraguay, de no declarar encomendado ni pagar tributo a Andrés Benítez, descendiente de español, habido en una india, y quien siempre había sido tomado como español y que era costumbre desde tiempo inmemorial en aquella provincia, tratar a los hijos de españoles, aunque fueran habidos en indias, como españoles. Al rey se le comentaba que los primeros conquistadores y pobladores que fueron a Paraguay "... no llevaron mujeres españolas, por cuya causa se casaron con hijas de los indios caciques nobles de aquella tierra, de quien proceden los descendientes de dichos conquistadores" (Konetzke, 1958, v.II, t.2, doc. 341: 504-503).

La aparente o real confusión fue debida a la interpretación que los jueces daban a las leyes. El término "libres" aplicado a las castas, parece significar "libres de tributo"; pero el vocablo, que tenía alcance legal limitado, se generalizó a todas las castas, o la costumbre de no cobrar tributo a las castas, contraviniendo las leyes, determinó su generalización. El fiscal de la Real Audiencia de México, le informaba a la Reina Gobernadora que en las cuentas de tributarios sólo iban empadronados los indios y algunos mulatos y que aunque algunas veces se había matriculado a los mestizos, no se había puesto en práctica hasta entonces que pagaran tributo y no hallaba "... razón de derecho" para que fueran exentos "... los hijos de tributaria como de india, [con] mulato o negro o los de madre tributaria y padre incógnito, de cuyo estado y calidad es muy numeroso el gentío". En la respuesta se le ordenó informar la forma como se manejaba la tasación de tributarios y explicar por qué se observaban la tasación y la tributación de los indios mulatos y no con los mestizos.

Para ilustrar con otro ejemplo, citamos la real cédula de 26 de abril de 1703, en la cual se hace referencia a una información del protector general de indios de Chile, que denunciaba que el fiscal de esa Audiencia dictaminaba que por diferentes leyes de la Recopilación, estaba mandado que "... los mulatos y negros, zambos y mestizos libres, que tuviesen oficio pagasen peso y medio [de tributación anual] y los que no un peso, desde dieciocho años de edad hasta cincuenta...". Al respecto el rey ordenaba que "En cuanto a si los negros, mulatos y mestizos libres me deben pagar tributo, se ejecutará lo que propone esa Audiencia" (Konetzke, 1962, v.III, t.1, doc. 60: 86-88).

La confusión era general, en su informe de visita a los pueblos de la jurisdicción de Santa Fe, el oidor Arostegui consignó lo siguiente:

Y por la citada consulta de 30 de julio de 1758 puse presente a v [uestra] e[xcelencia] haver encontrado, que los mestizos, hijos de yndia y blanco, o al contrario de yndio y blanca, que son propiamente mestizos, pagaban como requinteros, y que en algunas listas, que huve a mis manos, los hallé descripcionados con esta carga; y teniendo presente que por ninguna ley de yndias, se manda que los mestizos paguen ni requinto me causó bastante novedad y extrañeza... y reflexionando en que se podía fundar, sólo

he hallado lo que ... asiente el señor Solórzano en su Polit. Lib 2 cap 3... por estas palabras:

Por lo qual, aunque en las ordenanzas del virrey del Perú... no se les cargó a estos tributo alguno, después por cédulas de los años de 1609, 1612, 1619, y por aquello ... del servicio personal de los años de 1601 y 1609 y otras muchas que subcesibamente se han proveido, se manda que paguen tributo, y que los virreyes procuren que acudan como los yndios a la labor de las minas y de los campos lo qual, en quanto a que tributen, ya se ha puesto en excecucion en algunas provincias (en Tovar et al, 1994: 240)[7].

Estas inconsistencias entre las leyes y su vigencia dieron pábulo a un gran número de demandas y peticiones de los afectados. Vamos a valernos de una solicitud que originó un decreto aclaratorio al respecto.

El administrador de tributos de Túquerres exigió el pago de tributos a los hijos de Margarita Molina, que residía en aquella ciudad y era, según su propia declaración, una mestiza casada con indio. Margarita apeló el fallo. En su solicitud fechada el 24 de octubre de 1800, declaraba ser "casada y velada según orden de Ntra. Sta. Iglesia" y tener 4 hijos legítimos de esa unión y que "... siendo que en ningún tiempo pretérito hayan savido pagar el Real Tributo los hijos legítimos siendo de mujer mestiza, aunque sean de marido indio, han sido forzados los míos a que han de pagar este Reato...". Para resolver la situación planteada, el Gobernador del Cauca solicitó información al Administrador de tributos de Túquerres, quien expresó en su respuesta estos conceptos: que se podía ver, por varias representaciones, "...lo devido que era el cobro de los hijos de indio bajo de matrimonio con mestiza o mujer blanca de la condición de Margarita Molina...". Más adelante explicaba por qué, con esta argumentación:

La regla general para el pago de tributos de los indios es deberse hacer a todo inmediato descendiente suyo por razón de su condición que es sobre lo que recae el tributo. La única excepción que tiene esta regla gral. declarada por la ley es que exime de la condición de indio a los hijos de blanco o español en obsequio y sólo privativo a la de tal Pe. [padre]; y por ello no pueden ser obligados que los demás individuos vajos [sic] de matrimonio, y por tal privilegio pueden los padres españoles disponer de sus familias, y pasarlas si quieren a los Reynos de España, aunque sus mujeres sehan indias [lo] que no pueden [hacer] los indios conforme a las leyes suias declaratorias [que] jamás han amparado la condición de Margarita Molina, ni ella puede servir de cavesa en su matrimonio contra toda orden de razón de dro. [derecho] y de Justa.[justicia] y de la misma Ley, siendo la declaratoria de esta tan señida y expresa a sola la condición del Pe. Español y no de la Me. [madre], sea qual fuere la condición

7 "Ynforme que haze el señor Oidor don Joachin de Aróstegui y Escotto de la vicita que practicó en los siete corregimientos de la provincia de esta ciudad de Santa Fé".

de esta, que se declara por otra ley de Indias, que siendo el indio casado, aunque se justificara que algún hijo en el tmpo. del matrimonio no fuese de aquel si no de blanco, debe seguir la condición de tributación del marido indio sobre que recae el cobro, tanto en obsequio del matrimonio, quanto pr. qe. como cavesa de él, debe regir y governar su condición en la poteridad [sic]. Firmado en Túquerres el 9 de noviembre de 1801 (ACC, signatura 6610).

Margarita debió dirigirse en apelación al Virrey y a la Real Audiencia, o el Gobernador del Cauca a las mismas autoridades en consulta del caso, porque se dictó el siguiente decreto el 22 de julio de 1801:

Para el Gobernador de Popayán. Sobre tributos.

Vistos declárase que los hijos legítimos de indio tributario e india Foraxida, deben tributar en el Pueblo del Padre y si fuesen hjs. naturales lo deberán hacer en el de la madre. Que los de indio Foraxido casado con india demorada en ottro pueblo habrán de tributar en aquel donde su padre se halle agregado conforme a lo resuelto por este superior gobierno en Decreto de diez y ocho de septiembre de mil settecientos sesenta. Que en cuanto ha si han de pagar; o no tributo los hijos legítimos de india [sic] con blanca o Mestissa se guardará la costumbre que en ello huviere, pero si fuesen solo natturales de esttas no se les obligará a que tributten. Los hijos de indio con negra o mulatta siendo legítimos, o por el contrario de negros y mulatos con india deben tributar como indios, y lo mismo los de India soltera. Pero los naturales de negra o mulatta se consideran como Tributtarios Requintteros. Que los hijos legítimos de india con blanco o mesttizo no deben tributar; pero sí en el pueblo de la Madre los que fuesen solo Naturales, siéndo prevención que la muger debe seguir el domicilio del marido, y lo mismo los hijos, y para que se observe por puntto general lo declarado en este Decretto y en el citado de diez y ocho de septiembre se ttomará razón de uno y de ottro en el Tribunal y Real Audiencia de Cuenttas. El Bailío Zerda... (ACC, signatura 6588, colecc. C. II).

Situación tributaria de indios y mezclados, según decreto de 1801:

Casta o calidad	SI paga	NO paga	Dónde debe pagar
Hijo de indio tributario e india foragida			
Legítimo	X		En el pueblo del padre.
Natural	X		En el pueblo de la madre.

Hijo de indio foragido e india demorada en otro pueblo		
Legítimo	X	
Natural	X	Donde el padre esté agregado.
Hijo de indio y blanca o mestiza		
Legítimo		
Natural	X	Se guardará la costumbre local.
Hijo de indio y negra o mulata		
Legítimo	X	Se tratarán como tributarios
Natural	X	requinteros.
Hijo de india y negro o mulato		
Legítimo	X	No determina dónde.
Natural	X	
Hijo de india y blanco o mestizo		
Legítimo	X	
Natural	X	En el pueblo de la madre.

Del anterior decreto se desprende: que los indios, en cualquier circunstancia de sujeción debían pagar el tributo y la reglamentación respecto de ellos se circunscribía a lo ya dicho y a los lugares donde debían efectuar el pago, lo que equivalía a determinar patri o matrilocalidad, según el caso (véase cuadro). Los mestizos y los zambos hijos de indio-a con negra-o recibían tratamientos diferentes, de acuerdo con la calidad de los padres y la legitimidad o ilegitimidad de su nacimiento. Pero resulta extraña la determinación de seguir la costumbre que hubiere (que responde a diferencias regionales) en lo tocante al *status* de los hijos legítimos de matrimonios de indio con blanca o mestiza.

Todo indica que se tomaron las disposiciones reales de épocas pasadas para formar un cuerpo de doctrina que tuvo duración muy corta, debido a la declaración de independencia el 20 de julio de 1810. Lo más probable es que ella no llegó a aplicarse sino en pocas ocasiones. El caso de los hijos de Margarita Molina quedaba resuelto desfavorablemente para ella, porque caía en la figura de legítimo matrimonio entre un indio y una mestiza, para el cual se determinó que se guardaría la costumbre que en ello hubiere y la costumbre en Túquerres según el criterio del administrador de tributos era que los tales pagaban el tributo.

Es claro que en esta decisión gubernamental hay cierta coherencia, en cuanto que sólo se exime del pago de tributo a dos tipos de mezclados, el hijo natural de indio con blanca o mestiza y el hijo legítimo de india con blanco o mestizo, pero queda

el interrogante de ¿por qué en un caso se favorece al natural y en otro al legítimo? La explicación puede provenir del hecho de que los hijos lo eran de mujeres que estaban exentas de tributación (blancas y mestizas y según el criterio legal, "el parto sigue a la madre" y que en el caso de hijos de india y blanco o mestizo, los padres estaban exentos también de tributo.

No había una posición única para los mestizos, lo cual podría ser consecuencia de los diferentes *status* que se señalaron en párrafos anteriores. En lo que toca con los cuarterones, ochavones, puchuelos, todo parece indicar que estaban libres de tributación.

Mestizos como caciques

Las crónicas traen alusiones de mestizos comprometidos con la exploración de nuevas tierras en expediciones conquistadoras y la reducción de comunidades indias no sometidas aún o que seguían en estado de lucha por su independencia. Es una evidencia de la entrega de la lealtad al grupo paterno, con el cual se confundían aspiraciones e intereses, con desprecio de la otra parte de su herencia genética. La falta de unidad india, que hacía ver a cada grupo como una entidad aparte, independiente, pudo haber influido en ello, porque el mestizo no se sentía traidor al grupo materno propiamente dicho, sino combatiente contra otra nación enemiga, de lengua, territorialidad y costumbres diferentes a la de sus ancestros por línea femenina. Las tradiciones indias, por otra parte, debían recordar las guerras intertribales. Pero el conocimiento del grupo materno y aún la convivencia con él, no fue garantía de la entrega de la lealtad a él. Diego Cardoso, por ejemplo, el mestizo a quien nos referimos en páginas anteriores al hablar de la resistencia india basada en las instituciones políticas, mágicas y religiosas, vivía bajo la dependencia de su padre, el capitán Cardoso, que era un encomendero. En sus declaraciones acusatorias de los indios, dijo que sabía todo lo relativo al asunto porque:

> *... lo hurtaron quando mochacho y lo llevaron a Choachí syendo del capytán Abellaneda y ally lo tubieron más de año y medio donde por ser mochacho lo hyo por hista de ojos y oyó por sus oydos y después q(ue) fue salydo de ally q(ue) se huyo de los yndios... y que la causa por q(ue) a este testigo hurtaron y llebaron a los yndios dabellaneda [de Juan de Avellaneda, uno de los cofundadores de Santa Fe] fue por (que) este testigo fue hyjo de una yndia q(ue) era hermana del cacique dabellaneda* (Tovar s.f., t.III: 250-253).

Diego Cardoso, como se deduce de su declaración –según el autor que seguimos– tenía catorce años cuando fue llevado a Choachí. Dijo en su declaración, además, que se había huido de la casa de su padre, a la cual había regresado hacía un mes, después de cuatro o cinco años de andar por Remedios y Victoria. Nada dice el relato de la suerte de su madre, si ella aún vivía con el capitán Cardoso, si había muerto o si moraba en Choachí. Lo cierto parece ser que Diego optó por

permanecer al lado de su padre, quien parece haberlo reconocido, pues figuró en las declaraciones con su apellido y a cuyas instancias deja entender, hizo su declaración.

Para los indios de Choachí, el mestizo Cardoso era el heredero al cacicazgo por ser hijo de la hermana (¿mayor?) del cacique. Esta era la norma entre los grupos muisca, a los cuales pertenecían. Heredero legítimo, porque la paternidad no influía, la filiación se hacía por la línea materna. No era entonces un extraño, un ilegitimo en la comunidad, sino el auténtico heredero por ser miembro total de su comunidad. Para las autoridades españolas, por el contrario, los mestizos no podían ser caciques en las comunidades de las cuales procedían. Sin embargo, como fue la costumbre, esa norma tuvo sus excepciones. Nos referiremos a dos casos en la Nueva Granada.

Una de las referencias es la de don Diego Torres. Este personaje era hijo de uno de los compañeros de Jiménez de Quesada y de Catalina Moyachoque, hermana mayor del cacique de Turmequé; es decir, tenía el mismo *status* de Diego Cardoso. A Torres le enseñó su padre el español "y los usos y costumbres de los españoles" (en Triana y Antorveza, 1987: 481-495); de su madre aprendió el idioma muisca, y en una escuela para mestizos "... con mucha disciplina y azotes aprendió a conocer y amar a Dios y al Rey", al decir de Obieta Chalbaud, citado por Triana y Antroveza. Un medio hermano suyo se hizo cargo de la encomienda del padre, en la que había adquirido entrenamiento en equitación y otros menesteres muy de los españoles. Cuando murió el cacique de Turmequé, los indios, sabiéndolo hijo de la hermana mayor de él, lo proclamaron heredero del cacicazgo y el presidente Venero de Leyva, quien lo había conocido en la encomienda de su padre y le había tomado gran aprecio, respaldó la proclamación.

Posesionado de su mandato y como se dedicara a instruir a sus súbditos en sus obligaciones y deberes, pero también en sus derechos y a defenderlos de los abusos de los españoles, se ganó la malquerencia de su medio hermano quien, aliado con un su pariente, se querelló ante la Real Audiencia contra el cacique "por ser mestizo y no haber llenado los requisitos que para tal cargo eran de rigor y costumbre entre los naturales", cargos que eran ciertos. La Audiencia atendió la demanda y ordenó suspender al cacique, mientras el Consejo de las Indias tomaba una decisión.

Por la misma época un caso similar se ventilaba en la Audiencia. Otro mestizo, Alonso de Silva, era acorralado por el encomendero Miguel Holguín, en sus derechos al cacicazgo de Tibasosa. A pesar de la cédula que vino a favor del cacique don Alonso, la Real Audiencia sentenció contrariamente y se dirigió en 1575 al Rey, antes de pronunciar sentencias confirmatorias contra los caciques Diego y Alonso "dos indios bastardos mestizos de conquistadores", con pretensiones de ser caciques, como expresaron en su comunicación.

Los caciques suspendidos enviaron carta al Rey, exponiendo el desconcierto de sus súbditos los indios por la actitud de los encomenderos, quienes creían que los herederos de los cacicazgos perdían su derecho por ser mestizos y "quieren más por caciques ... a un miserable indio mudo [querían significar no bilingüe como

ellos] y que no entiende más de aquello que los dichos encomenderos quieren para sus fines y pretensiones...". Antes de recibir respuesta, don Diego viajó a España, donde obtuvo el nombramiento. Retornó y con su regreso "... comenzó a correr el rumor de un levantamiento general de los indios en todo el país", que puso en alerta a las autoridades de Tunja; se ordenó recoger las armas que estaban en poder de mestizos, indios, negros y mulatos y finalmente don Diego fue puesto en prisión.

El rumor se fundamentaba en la posibilidad de una alianza de indios y mestizos, lo cual dio margen para que los últimos fueran perseguidos y hostigados. "Abrumados por la cacería... además de sentirse agraviados en su honra y fama... escribieron al Rey desmintiendo las calumnias y aseveraciones hechos contra ellos a causa de su condición de mestizos, sin atender a los méritos de sus padres, los que hoy día son vivos sin premio...". La carta fue motivo para llevarlos a ellos también a la cárcel, de la cual escapó don Diego, que regresó a Madrid y allí murió.

A pesar de estas ocurrencias, el 21 de diciembre de 1611, se dicta una real cédula dirigida a don Juan de Borja, presidente de la Real Audiencia y Gobernador de Santa Fe, la cual hace referencia a Diego Ramírez de Poveda, que decía ser cacique de Guatavita al quedar vacante el cacicazgo por muerte del anterior, había sido declarado sucesor legítimo por el corregidor de ese partido

> *... como pariente más cercano del difunto, [por ser] hijo de una tía suya, y que los indios le tuvieron ... por tal sucesor legítimo en el dicho cacicazgo, por lo cual... sin embargo de que... es mestizo y la prohibición que hay para que no entren mestizos en los cacicazgos, le hicisteis dar la posesión del de Guatavita, con cargo de que llevase aprobación mía dentro de tres años, y habiéndoseme suplicado por su parte se la mandase dar y visto... lo que vos me escribisteis en carta de 30 de mayo pasado... [de] lo bien que puede el dicho Diego Ramírez de Poveda y el cuidado con que acude a las cosas de la religión y culto divino ...*

le ordenaba y mandaba conservarlo en la posesión de ese cacicazgo (Konetzke, 1958, v.II, t.1, doc. 119: 181-182).

En 1618, Luis Andrea, mestizo hijo de español e india, confesó ante el Santo Tribunal de la Inquisición ser del pueblo de Tubará y que "viniéndole por herencia el ser mohán de aquel pueblo y no pudiendo ejercer el oficio por su poca edad, suplió esta falta un tío suyo (hermano de su madre) hasta que él la vino a tener".

Las determinaciones reales parecen haber seguido la pauta de aceptar mestizos como caciques, siempre que descendieran de español "noble" y de india "noble", es decir, de madre del potencial heredero al cacicazgo y negarla, por prohibición expresa de las leyes, a los mestizos comunes. Así se expresó en 1680 en una real cédula de 20 de febrero, a la Real Audiencia de México, recordando "que los gobernadores de indios sean indios puros y no españoles ni mestizos", ratificando en 1682, que deben ser indios de padre y madre (Konetzke, 1958, v.II, t.2, doc.

473: 694-696; doc. 501: 739-743). Antes, en real cédula de 18 de abril de 1656, deja entender que en la provincia del Cuzco "se estaba introduciendo la costumbre de que mestizos fueran caciques y gobernadores de los pueblos de indios (mestizos y nietos de ellos y otros) que estan casados con mestizas", y en consecuencia le ordenaba al corregidor que guardara y cumpliera las cédulas y capítulos que sustentaba con la real cédula y que "si algunos mestizos fueran al presente caciques... los quite y remueva" (Konetzke, 1958, v.II, t.1:466).

Mestizos y órdenes de la iglesia

Los mestizos que se criaron en el seno de los hogares de sus progenitores paternos españoles y recibieron la educación competente, se ordenaron como clérigos y de entre ellos, a los que dominaban una lengua indígena, se los nombró catequizadores de los indios, con el argumento que se presentó ante el Consejo de Indias de que:

> *...los únicos que sabían bien las lenguas de los indígenas eran los mestizos y criollos, que se habían ordenado y entrado en las órdenes religiosas, porque desde niños, las indias que los criaban se las enseñaban* (Triana y Antorveza, 1987: 226).

El autor menciona a nueve de estos clérigos mestizos hacia finales del siglo XVI, en el arzobispado de Santa Fe. Posiblemente, se habían educado con los dominicos, quienes en 1563 establecieron el estudio de gramática para enseñar a los hijos de encomenderos y conquistadores, "...que podían servir de ministros eclesiásticos...[en] las ciudades y los pueblos indios" (Triana y Antorveza, 1987: 226). Se dio con ello vigencia a una bula del papa Gregorio XIII, de 25 de enero de 1576 que permitía "... que los obispos dispensaran a todos aquellos españoles y mestizos que, teniendo las calidades exigidas por el Concilio de Trento y hablando los idiomas de los indios, estuvieran imposibilitados de recibir las órdenes sagradas, hasta el presbiterado, por ser hijos naturales o expurios o por cualquier otro impedimento...", excepto los adulterinos y los homicidas, para encargarlos de la catequización de los indios; lo cual provocó la reacción agresiva de los clérigos españoles, quienes manifestaron su desprecio por toda clase de mezclados.

En 1596, en consulta del Consejo de Indias sobre por qué parecía conveniente ordenar que los indios hablasen español se argüía que aunque se había procurado que hubiera sacerdotes regulares y seculares que supieran las lenguas de los indios, nunca se había "... llegado a la perfección que conviene y así hay mucha falta en la doctrina de los indios, porque los que la saben bien [la lengua] son mestizos y criollos que allá se han ordenado y entrado en religión, que como las indias los crían y enseñan sus lenguas desde la niñez la saben bien..." (Konetzke, 1958, v.II, t.1, doc. 19: 38-39). Si esta costumbre fue muy extendida, vale la pena anotarlo, la penetración de la cultura india en la población mestiza debió ser muy profunda y formar parte de su personalidad, porque las madres no transmitían solamente el idioma, sino

también su contenido simbólico, además de muchos de los preceptos de su cultura. Para la religión, especialmente en lo tocante a la confesión, era un auxiliar valioso, porque el sacerdote podía correlacionar en todo su simbolismo y su contexto con la totalidad cultural el sentido de pecado tomado de la cultura hispana. El rey no estuvo de acuerdo con el dictamen de su Consejo, el cual sostenía, además que era:

"...gran estorbo para la buena institución [¿instrucción?], doctrina y enseñanza de los indios y para encaminarlos en las buenas costumbres y vida política... que conserven su propia lengua con que aprenden las idolatrías y supersticiones pasadas de sus mayores".

Dos años después, sin embargo, el rey le pedía al virrey de Nueva España que procurara que los prelados, particularmente donde tienen escuela para enseñar a los niños procuren hacerlo también en cuanto a la lengua castellana y que a lo menos dentro de ellas se les prohibiera hablar la suya" (Konetzke, 1958, v.II, t.2, doc. 39: 62).

En 1636, la real cédula de 7 de febrero rogó y encargó a los obispos de las colonias moderación en la ordenación de "... tantos clérigos, especialmente a los mestizos e ilegítimos y otros defectuosos", en razón de que había gran número de "clérigos de natural inquieto" que se metían por las doctrinas y pueblos de los naturales "dándoles mal ejemplo con su modo de vivir".

Odiados y deseados.

Es difícil trazar un perfil del mestizo (incluida la mestiza) a lo largo del período colonial. Podemos situarlo en el contexto social, siguiendo la estructura del orden etnico-castal, contexto que no es estático, sino que fue cambiando con el paso del tiempo, no obstante que se mantuviera enraizado en ideologías primarias. Su figura casi siempre se mueve en la ambigüedad, entre lo bueno y deseable y lo malo e indeseable, destacándose más lo negativo que lo positivo. Esa ambigüedad nace de su aparición misma, como un ser nuevo en la población, que ni era blanco, ni era indio y para el cual, como lo expresamos, no había una posición prevista, como si la hubo para el blanco, para el indio y para el esclavo.

La ambigüedad más fuerte se presentó en la Corona. Las reales cédulas y disposiciones relativas a la posición del mestizo no tuvieron coherencia, pues establecieron la distinción inicial de mestizos puros y otros, no teniendo los últimos una posición clara en el esquema sociopolítico; fueron declarados sujetos capaces de acceder a las ordenaciones eclesiásticas, para luego restringirles esa capacidad; siempre hubo obscuridad en cuanto a sí debían o no pagar tributo; se les impedía el acceso a los pueblos de indios, a pesar de estar estrechamente emparentados entre sí. En fin, no había un criterio claro o ese criterio cambiaba con los fiscales de turno. Las mismas reales cédulas y los conceptos del Consejo de Indias los trataron siempre en forma discriminada y denigrante, atribuyéndoles el carácter de ociosos,

viciosos, de gentes no confiables y de malas costumbres y acciones. Pocas veces, si acaso, se refieren a ellos con términos justos, no se diga loatorios.

Se llegó a manifestar, si no temor, si aprehensión por la posibilidad de rebeldía contra la Corona y contra las agrupaciones locales en las cuales vagaban porque carecían de oportunidades de ejercer un oficio para atender a la satisfacción de las necesidades y pocas veces, a no ser en los verdaderos comienzos de la Colonia, le suministraron educación. Su incorporación al mundo laboral fue autógena.

La opinión generalizada de la sociedad colonial era adversa al mestizo, que en las genealogías aparecía como una mancha indeseable, quizás no tanto como la negra, pero suficiente para señalar la subvaloración de la herencia indígena. Por eso no se encuentran defensas de su "calidad". Pertenecían a una casta y ello ya era demérito. Y cuando se trataba de "limpiar" su figura, se hacía con mestizos que, por esfuerzo personal, habían alcanzado alguna posición de cierto reconocimiento social, como ocurría también con los mulatos. A los viajeros que vinieron de la Península o de Europa y dejaron sus memorias escritas, los atraía la figura del mestizo. La cita de Ulloa que encabeza este capítulo fue premonitoria de lo que seguiría en América, con el cruce de etnias y castas. El padre Gilij por su parte, escribió:

> *Ciertamente no se ha extinguido la raza [india], no se ha deteriorado, no ha recibido golpes mortales y aunque se ha cambiado en otra, existe todavía... Los soldados y los pasajeros que fueron a conquistarla necesitaron mujeres indias para mantenerse allá y progresar. Y precisamente en los matrimonios contraídos con ellas, se ve no menos un signo de verdadera y leal estimación para con los indios, que un principio y una propagación de una nueva estirpe no extinguida, antes bien desarrollada prósperamente en otra y a tal punto que si la vigilancia de los españoles para mantener pura la raza primitiva no hubiera sido tan escrupulosa, hoy en día no se sabría de qué color fueron los indios que ellos encontraron... Hubo quien profetizara su extinción, yo no lo haría porque no tiene fundamento, sino más bien un cambio total cuando los españoles, cambiando de idea, permitan matrimonios libres y se mezclen ellos con los indios y los saquen de las pequeñas poblaciones en que ahora los tienen aislados* (Gilij, 1955: 330).

Años más tarde, en los finales del siglo XIX, en su excelente informe sobre la Provincia de Muzos y Colimas, Urdaneta aboga por el igualamiento de los indios con los demás súbditos de la Corona, siguiendo el espíritu de las reales cédulas sobrecartadas el 11 de septiembre de 1766 que los consideraba "capaces y dignos acreedores de obtener todos los oficios y dignidades civiles y eclesiásticas del mismo orden y modo que los españoles", concluyendo que "al fin se hará una sola gente capaz de otro crecimiento en lo espiritual y temporal, pues la experiencia tiene acreditado que la propagación encastada [de castas] es más industriosa y apta para todo" (en Cespedesia, 1985: 484)[8].

8 El subrayado es nuestro.

La mestiza

Para aprehender la realidad de la mestiza consideramos oportuno situarla en el escenario de su aparición y posterior evolución. Una de sus funciones trascendentes fue la de madre y como tal contribuyó de modo relevante a la miscegenación y a la cultura, como componente genético y como fuente de lactancia que fue de la socialización en la infancia y la niñez de su prole. Su *status* y sus roles tuvieron cierta definición legal y se ajustaron a las pautas y valores de las culturas de adopción. Su adscripción a la hispánica o a la india definió su comportamiento; si adscrita a la cultura paterna, padecía la *capitis diminutio* institucionalizada para su género; si inserta en la india, su *status* y su roles eran variables, dependían de las normas y pautas tradicionales de la etnia a que perteneciera. La negativa a ser parte de una y de otra, la conducía a la anomia y a la rebeldía social y cultural.

Desde luego, no es dable pensar que, en el caso de separarse totalmente de su grupo y aún en el extremo de repudiar su propia cultura, la mestiza quedara en un estado de esterilidad cultural. La cultura es el componente que la sociedad agrega a la personalidad resultante de la reproducción biológica de la especie, para conferirle su verdadera calidad humana. El individuo no puede desprenderse, ni ser despojado de la totalidad de ella; puede, a voluntad, recrearla y esto es lo que hace en el transcurso de su existencia social, enriqueciéndola o introduciéndole cambios, adiciones o supresiones, que afectan la forma o la substancia de ella, pero manteniendo siempre un sustrato original que parece ser inalienable, fijado en el inconsciente.

Cuando el mestizo hijo de español e india se insertaba en el grupo social materno, absorbía la cultura de éste, aun cuando faltara la influencia directa de un padre indio, pues ella era reemplazada por la convivencia con los varones de la comunidad o en algunas comunidades por la vigencia del lebirato. Lo mismo ocurría con la mestiza de idéntico origen.

Si la posición del mestizo varón se determinó siguiendo las normas españolas de filiación y de jerarquía, la de la mujer mestiza debió seguir el mismo proceso, con inclusión de las respectivas igualdades y diferencias en relaciones, prebendas, *status* y roles con el varón. Como hija legítima de español y de india, ocupaba *status* semejante al de la hija legítima de los matrimonios españoles, de manera que siguiendo esas leyes, tuvo hasta la capacidad de heredar encomiendas. La ilegítima carecía de las distinciones y privilegios de la legítima y quedaba en la misma situación del varón mestizo ilegítimo. Sus opciones eran las de convivir con sus padres, si la unión de éstos era duradera y permanente; convivir con la madre en el seno del grupo indígena, asimilada a su cultura, o llevar vida independiente. En la última opción debieron estar las niñas mestizas callejeras de Santa Fe, que por orden de la Corona eran recogidas, puestas en "casas virtuosas" donde aprendieran buenas costumbres y prestaran sus servicios. Y las de México, "que andaban perdidas sin

conocer padre ni madre ni persona que mirase por ellas", situación que condujo a la fundación de una casa "para su recogimiento, sustentación y doctrina".

No parece atinado pensar que las niñas se fugaran del recinto materno, a no ser en edades de autovalimiento; más viable es la hipótesis de su repudio por parte de la comunidad india o de la madre directamente. Las razones para el segundo caso podrían estar relacionadas con la estructura familiar, de parentesco y de matrimonio de las comunidades indias; su comprobación es, por decir lo menos, difícil, porque requeriría disponer de documentación que permitiera establecer la filiación de la niña, la edad aproximada de separación del ambiente materno, la etnia a que pertenecía la madre y sus modalidades culturales, particularmente en las instituciones mencionadas.

En análisis cultural puede aceptarse que la mestiza hija de español e india que se incorporaba al grupo materno recibiera el mayor influjo de él, posiblemente el mismo que cualquiera otro miembro suyo; y que situación similar ocurriera con la que se incorporaba al grupo paterno por reconocimiento expreso del padre; con la diferencia de que en el segundo caso, la mestiza tenía mayor posibilidad de absorber de dos fuentes culturales, la paterna y la materna, por el influjo particular de cada progenitor; en tanto la que permanecía en el recinto materno, sólo recibía influencia de la otra cultura, en la forma e intensidad con que la absorbiera el grupo como conjunto, en su *status* de sometido.

Al llegar a la maternidad, la contribución de cada una de ellas a la socialización de sus hijos debía producir efectos diferentes: la de la reconocida por el padre, transmitiría preferentemente la simbología de la cultura paterna, la española, tanto porque la había asimilado casi en su totalidad, como porque con ella incorporaba al niño en el contexto de la sociedad blanca, o le entregaba al menos un potencial importante para hacerlo o para que le facilitara a la generación siguiente ese acceso. En el evento de contraer matrimonio con blanco, esa incorporación de la prole a la cultura blanca era en la práctica un hecho; no así en el caso de casarse o unirse con un mestizo.

La herencia cultural que debió transmitir la mestiza ilegítima en los comienzos de la colonización debió ser de índole mucho más cercana al bagaje indio, tanto más cuanto menos fuera el contacto de la comunidad de su madre con blancos y mezclados.

En una y otra situación, los hijos de las mestizas evolucionaban cultural y socialmente al influjo de los respectivos entornos socio-culturales, que casi nunca fueron homogéneamente blancos o indios, sino heterogéneos en su composición, con predominio de una u otra sociedad y con el paso del tiempo, cada vez más entreverada con mezclados de todos los matices. En esos ambientes formaban los niños y los jóvenes su personalidad y enriquecían y remodelaban su propio acervo.

Los mestizos reconocidos por el padre y criados a su sombra aprendieron, por ejemplo, los dos idiomas y podían servir y sirvieron como intérpretes. Algo igual

debió ocurrir con las mestizas de su misma condición; pero no estaban entre sus roles permitidos los de religiosas (muy pocas ingresaron a los conventos), militares y casi ni el de testigos, donde pudieran ejercer esta ventaja. Su posición de mujeres les limitaba el acceso a determinados *status* y les impedía el desempeño de roles que se consideraron de exclusiva competencia del hombre.

Ocupaciones de las mestizas

La costumbre de reseñar solamente la ocupación de los varones jefes de hogar, en poblados, parroquias, villas y ciudades, que se observa en la mayoría de los padrones censales y los listados de distinto orden de que dispusimos, resta posibilidades al intento de valorar la contribución laboral de las mujeres en las sociedades del período colonial. Saber cuáles fueron las ocupaciones a que se dedicaron en el siglo XVIII es, por lo mismo, más un ejercicio de inferencia y de proyección de datos muy particularizados, que una deducción basada en series estadísticas o en datos cuantitativos esporádicos de cierto alcance. Discriminar las ocupaciones por castas y estamentos es, por tanto, tarea aún más arriesgada. Solo son posibles las aproximaciones de carácter muy general. En el anexo al Capítulo I ("Regiones, colonización y miscegenación"), referido al padrón del barrio Getsemaní, en Cartagena, observamos que en ningún caso se registraba la ocupación de las mujeres, ni siquiera en las que ellas figuran como cabezas de hogar. De todos modos, dada la composición de la sociedad, los que las mestizas desempeñaron estuvieron todos comprendidos en la categoría de viles.

Uno de los censos que nos suministró información al respecto fue el del barrio Las Nieves, de la ciudad de Santa Fe (sin fecha), pero correspondiente con toda posibilidad a finales del siglo que nos ocupa o principios del XIX. De acuerdo con sus registros (véase el anexo al Capítulo I), el orden de importancia numérica de las ocupaciones femeninas era el de costureras, amasanderas, tabaqueras, lavanderas, e hilanderas y con un solo caso registrado, las de tenderas, planchadoras, revendedoras, frasaderas, maestras, y jornaleras. El padrón no estableció categorías estamentales o castales, pero dado que la distribución misma de las ocupaciones tanto masculinas como femeninas, dejan entrever que ese barrio estaba conformado mayormente por obreros y artesanos, puede asumirse que la población pertenecía en pequeña proporción al estamento blanco inferior y en proporción mucho mayor a mezclados, con predominio de los que hemos llamado indioides, es decir mestizos, en el sentido restringido en que hemos venido utilizando este término.

Los datos son muy poco representativos de la realidad probable del barrio, puesto que aparecen registrados 376 hogares, de los cuales estaban en cabeza de mujeres 169, (el 45% del total) y sólo se señalan las ocupaciones de 45 de de ellas, sin que pueda discernirse si todas eran jefes de hogar. Esas mismas cifras nos dan otro indicio de importancia para apreciar las diferencias socioculturales por género en esa sociedad: los ingresos anuales promedios de las mujeres, consideradas las ocupaciones que figuran con mayor número de casos (amasanderas, costureras,

tabaqueras, hilanderas y lavanderas) eran inferiores a los de los hombres en idénticas circunstancias de información (plateros, carpinteros, sastres, zapateros, albañiles, sombrereros), siendo el de los sombrereros el único que figuraba por debajo de los de las amasanderas y costureras, que eran los superiores en la escala femenina.

Para el año de 1777, con base en el censo de ese año, Rodríguez (1997: 123) presenta un cuadro de los estados y oficios de las personas mayores de 60 años en las parroquias de Santiago y Las Nieves de la ciudad de Tunja, en el que aparecen 11 hilanderas, 11 sirvientas, 7 chicheras, 5 lavanderas, 2 costureras, 1 cocinera y 1 médica (debió ser una yerbatera). No trae ningún dato adicional, pero como en el caso anterior, no pueden tomarse como representativos de una situación general aplicable a los estratos bajos de la población, sino como ocupaciones posibles de las mujeres. Puede servir también de indicativo de posibles ocupaciones de las mestizas, en menor número de blancas pobres, ya que en la composición poblacional de esa ciudad, los mestizos representaban una proporción significativa.

Como se deduce de estos datos, las mestizas se ocupaban en los quehaceres de amas de casa, y algunas obtenían un ingreso como remuneración por su trabajo, en ocupaciones como las señaladas y en servicios domésticos, con inclusión de la elaboración de viandas y confituras para venta en las calles; el lavado y planchado de ropas, la elaboración de tabacos, las hilanderías, los tejidos y la costura y las labores del campo, bien fuera en calidad de asalariadas o de productoras directas, lado a lado con indias, blancas pobres, mulatas y zambas. Estos fueron posiblemente los oficios más socorridos, porque no había ofertas importantes en otros sectores, tales como el de las artesanías, puesto que el artesanado estaba constituido casi en su totalidad por hombres; aunque es cierto que aseguraban también algún ingreso como fabricantes de sombreros, tejidos, vasijas de barro, etc. La fabricación de la chicha parece haber sido también ocupación que desempeñaban las mujeres.

Las chicheras (expendedoras de la bebida fermentada de maíz) merecen tratarse con cierto detenimiento. En Santa Fe, las mujeres del pueblo, entre ellas algunas blancas pobres, pero en particular las mestizas, se comportaban de manera que provocaba el disgusto y el rechazo de la sociedad blanca y la acción coercitiva de las autoridades. Su modo de vivir no se ajustaba a los patrones que esa sociedad exigía a las jóvenes y en general a sus mujeres. No podía ajustarse, porque era diferente y se fundamentaba en recursos, intereses, aspiraciones, valores y, por ello mismo también, en sistemas de relaciones que diferían profundamente; eran otra cara, otra imagen de una sociedad asimétrica y en mucho opuesta, cuyas partes compartían un espacio territorial pequeño y aún convivían en ambientes de una misma vivienda, separadas más social que físicamente, por las diferencias en altura; los blancos, los señores, en el piso superior; y en los inferiores, la plebe, en las "tiendas", en los pisos bajos; estructura que predominaba en barrios de Cartagena también.

El ambiente de muchas de las "tiendas" era sórdido y la reputación de las venteras en general, mala. Así lo dejan entrever las descripciones de la época y lo que se

puede deducir de relatos y juicios civiles y criminales. Las "tiendas", nombre con que se distinguieron las habitaciones que miraban a la calle en el piso inferior, aisladas del interior de las casas, eran cuartos separados (piezas ciegas fue una denominación con que se conocieron ya en la República), que se arrendaban para servir de pulperías (pequeños almacenes de víveres), vivienda (un principio de inquilinato), talleres de artesanía (sastrerías, carpinterías, etc.) y chicherías también, en ocasiones. Estas últimas diferían de las anteriores, porque su funcionamiento se extendía hasta horas de la noche y se convertían en focos de convivencia y de relaciones que nacían, se alimentaban o morían al calor de las libaciones.

El vicio de la embriaguez alcohólica era uno de los tantos defectos atribuidos a los indios (véase el capítulo "Imagen sociorracial del indio"); embriaguez con licores destilados, pero sobre todo con chicha, su bebida tradicional, la que libaban en ceremonias, rituales y celebraciones, cuya fabricación servía de modus vivendi a muchos mestizos y blancos en los pueblos de indios y su consumo, que se extendió también a los blancos, se generalizó en poblados, parroquias, villas y ciudades que servían de centro de comercio y reunión a los indios, en los días señalados para ello; o con buena parte de su población de ancestro americano. Hombres y mujeres eran adictos a la chicha por igual y su consumo puede tomarse como uno de los indicadores de la diferenciación social y cultural.

"La actividad que más claramente se asociaba con la mujer urbana de sectores populares eran sin duda la producción y el expendio de chicha", escribe Guiomar Dueñas (1996: 127) y aduce como incentivos para ello, la facilidad de combinar estas actividades con el cuidado del hogar y la buena rentabilidad del negocio, por lo elevado de la demanda del producto, en especial en los días de concurrencia de los indios. Fabricar chicha, dentro de su casa, agregamos nosotros, no demeritaba a la mujer; expenderla directamente, sí. Era una actividad hogareña aceptada, como lo era para las amas de casa blancas, producir viandas para vender o fabricar tabacos

Sosa Abella, afirma que "...no hubo proceso seguido por el delito de homicidio que no debatiera las consecuencias que traía el consumo de la chicha por parte de los indios" (1993: 122). Y dice que en la provincia de Tunja:

Las chicheras disponían de sus ventas en las afueras de las ciudades, sobre los caminos que conducen a los resguardos, y en pueblos. Por lo general eran mestizas venidas de otros lugares, que tomaban en arriendo alguna posesión de tierra y levantaban un rancho que acondicionaban para el negocio. Algunas además poseían casa en el campo.

Para unos su debilidad, la "honestidad del sexo" y la poca tierra no les permitía otro medio para sobrevivir que la batición de la chicha, demostrando con ello que eran mujeres "industriosas", que sabían alejarse de la ociosidad y de otras "adquisiciones torpes y punibles". Sin embargo, otros consideraban que las chicheras eran la peste de los pueblos y en general de los indios. Con sus "ardientes guarapos" retenían a los indígenas hasta que éstos agotaban sus pocos reales y quedaban endeudados. Los apuraban para que pidieran más e invitaran a otros, sin considerar que de esa forma estaban

privando a su esposa e hijos del sustento... y cuando por alguna circunstancia se les prohibía temporalmente el expendio, se ingeniaban la manera de burlar a las autoridades, vendiendo el licor a escondidas. Arrastraban consigo a sus maridos que despreocupándose de sus labranzas, corrían tras el cuartillo que obtenían las mujeres, terminando como "vagabundos y cometiendo mil inequidades (Sosa, 1993: 123).

No sólo las expendedoras de chicha

La mala fama de la chichería se asociaba también con la clientela de jóvenes solteras que llevaban vida independiente, desocupadas y callejeras, u ocupadas en oficios como los que hemos descrito, compañeras permanentes u ocasionales de sus pares masculinos en amor, embriagueces y reyertas, que se jugaban hasta la vida en lances femeninos por celos y honras deslucidas. Amenazas constantes de la moral y del ethos de la sociedad blanca, que veía en las chicherías burdeles, centros de depravación carnal, como lo demuestran los casos policiales de la época; y además una amenaza a las aspiraciones casaderas de las blancas, porque combinaban encantos de su género con el atractivo del bienestar económico que adquirían con sus negocios, a los no muy numerosos pretendientes blancos al matrimonio.

Vox populi, vox dei. La mala reputación de mestizas y mulatas en las sociedades urbanas, era materia de fe que se fundamentaba en la costumbre, extendida entre las mujeres del pueblo, de no contraer matrimonio eclesiástico, sino de convivir con su pareja; y aunque estas uniones se acomodaran a las pautas de fidelidad y de un compromiso tácito de lealtad y cumplimiento de deberes, la otra sociedad, la de los blancos que se unían matrimonialmente por la Iglesia, las consideraban inmorales, y las juzgaban como faltas contra el orden social, ético y religioso que regulaba su universo cultural. La mala reputación tenía también su fundamento real, pues como lo sugerimos anteriormente, mestizas y mulatas eran amigas de las uniones esporádicas; el disfrute de su sexo no estaba constreñido por rígidas disposiciones religiosas y sociales, era parte de su cotidianidad:

Estas mestizas o mulatas desde el segundo grado hasta el cuarto o quinto se dan generalmente a la vida licenciosa, aunque entre ellas no es reputado por tal, mediante que miran con indiferencia el estado de casarse con sujeto de su igual o el de amancebarse... [y] tienen por más honorífico este último cuando consiguen en él las ventajas que no podrían lograr por medio del matrimonio... (Juan y Ulloa, 1983: 385).

Este apunte de los sagaces observadores Jorge Juan y Antonio de Ulloa es una síntesis afortunada del ambiente que vivían las mujeres de las castas. Unirse a un hombre era su destino y el ideal a que aspiraban, sin que la legalidad o la consensualidad fueran determinantes para hacerlo. Y si las ventajas de la consensualidad superaban a las de la legalidad, aquélla era más honorable que ésta, más deseable. Además consideraban esa conducta normal, es decir ética, cotejada con su ambiente sociocultural que la permitía y prohijaba.

El orden ético castal de mestizas y mulatas tenía gradaciones que oscilaban entre la inobservancia total y espontánea de las pautas erótico afectivas de la sociedad noble, característica de las mestizas y mulatas puras (hijas de india y blanco o de negra y blanco) y el acercamiento a los patrones de comportamiento de las elites, y la observación de ellos, que practicaban las que ya se reputaban por blancas. Juan y de Ulloa captaron así este escalonamiento:

No son las... mulatas o mestizas las únicas que se mantienen en este género de vida, porque también se entregan a ella las que habiendo salido enteramente de la raza de indios o de negros, se reputan ya y son tenidas por españolas; y a proporción que es más sobresaliente la calidad de cada una, procuran asimismo no entregarse sino a personas de más jerarquía, de suerte que un sujeto empleado ya en lo político o en lo civil, o ya en lo eclesiástico es regular que se incline a una mujer española... pero la demás gente que no tiene tantas circunstancias se contenta o se aplica a las que no están tan cerca de ser españolas, según la calidad de cada sujeto (Juan y Ulloa, 1983: 385).

Los esfuerzos por alcanzar el *status* preferencial de blanco que dependía de las uniones de los antepasados mediatos e inmediatos del individuo, podían verse frustrados por la baja oferta de compañeros o compañeras de calidad superior o igual. Los mezclados, a finales del siglo XVIII, eran mayoría y las proyecciones apuntaban a su aumento tanto numérico como proporcional, dada la estructura demográfica, que nunca fue rota por una inmigración española de fuerte impacto. La proporción de *blanqueados* no podía ser grande, porque a ello se oponía la aspiración de los blancos de que sus descendientes permanecieran en su grado de nobleza o la mejoraran y a su reticencia a la mezcla, pues no todos parecían estar acordes con la creencia de que las uniones consecutivas con blanco borraran totalmente la sangre india o negra en el individuo que *salía*. El padre Gilij, por ejemplo, no estaba convencido del blanqueamiento racial. Escribió:

Pero que esa blancura sea física, como parece darlo a entender Gumilla [Historia del Orinoco]; yo no podría aprobarlo.

Creía él que la sangre antigua seguía apareciendo después de cuatro generaciones, no desaparecería totalmente. "Yo la llamaría blancura moral...y esto parece ya bastante para gozar de los privilegios de los nobles" (Gilij, 1955: 256). En lo atinente a los negros, esa creencia era más extendida. El asesor a quien el gobernador de Antioquia consultó sobre el caso de demanda de cumplimiento de matrimonio instaurado por una mulata contra un mestizo, en 1794 expresó que ser mestizo ochavón o cuarterón era tener más parte de blanco que de indio y estar próximo a salir, "siendo contrario en el mulato, que nunca sale aunque case con española porque su mescla a más de manchar imposivilita del todo los asensos de estas..." (AGN, Criminales, t. IV, ff. 944-1024).

Horizontes estrechos, horizontes abiertos

Los órdenes político y social que originaron la conquista y la colonización situaron las culturas en planos diferentes de expresión, evolución y cambio. Una, la española, conservaba y afianzaba su autonomía y evolucionaba libremente, acorde con la presión de estímulos internos y externos, contándose entre los últimos el del nuevo ambiente natural, que provocaba retos de exploración, ocupación y adaptación; las otras, las indias, ya no eran autónomas y su evolución dependió, a partir de entonces, de los intereses y de la propia evolución de la primera; factores críticos para su desenvolvimiento, que habían creado una experiencia secular, cambiaron bruscamente, entre ellos también el medio natural, pero con el agravante de haber sufrido la amputación de grandes extensiones, que alteró en forma cruenta las relaciones hombre-tierra y cultura-espacio, largamente cimentadas.

Las etnias indias quedaron atomizadas socialmente al sufrir el fraccionamiento en pequeñas comunidades, estrategia seguida para sedentarizar el ciclo de conquista, con lo cual perdieron la intercomunicación y la interdependencia y dependieron a partir de entonces de poderes locales personalizados, semiautónomos y arbitrarios (encomenderos); o gubernamentales con carácter de intermediarios oficiales a distancia espacial y burocrática con las autoridades responsables de determinaciones últimas. El ámbito de acción y expresión de la cultura se redujo y se minimizaron la extensión y la intensidad de las redes de relaciones sociales internas y cambiaron de interlocutor las externas.

Además, cada comunidad debía enfrentar la situación de contacto y cambio, como si fuera la sociedad total, pero sin la capacidad que ella hubiera tenido para hacerlo, porque la mayoría de sus instituciones estructurales habían desaparecido o se encostraban en estado de crisis y los liderazgos internos eran inexistentes y si los había, eran a lo sumo escuálidos. Se había destruido la posible unidad política de las etnias. La pequeña comunidad india no podía asegurar a sus miembros el devenir ajustado al modo de vida de su sociedad, de suerte que la mujer india y la mestiza incrustada en ella, vivían la incertidumbre de su destino como hembras, y como madres, la cultura que podían transmitir era el producto de reacomodaciones sucesivas de emergencia, que habían ido desvirtuando su contenido sustancial de preconquista.

Marta Herrera, al hacer referencia al cargo de cacicazgo en los pueblos y al modo de elección del cacique en los de la provincia de Santa Fe, hace notar cómo la expresión "ya tenemos cacique", en lengua muisca, hacía referencia a los caciques locales, *psihuipca* "y no a los de mayor jerarquía como el bacatá y los uzaques. Estas jerarquías mayores habían sido eliminadas y suplantadas por poderes foráneos" (Herrera, 1992: 90).

La nueva sociedad que se fue constituyendo con la convivencia espacial obligada de españoles e indios, tendía a la unidad, que era condición necesaria para la mayoría de los efectos cíviles y de gobierno, a pesar de que la segmentación y la estratificación

implícitas en ella y la rebeldía de los indios, lleven a pensar más bien en la convivencia de dos sociedades separadas, y opuestas. La Corona pugnaba afanosamente por la unificación de España, por la formación de una nación estado centralizada y unitaria y quería hacer extensiva esa unidad a las colonias. La incorporación civil de los nuevos súbditos de las colonias a esa forma de gobierno y de sociedad, se propició con disposiciones encaminadas a generalizar la igualdad legal haciendo extensivos a las colonias algunos derechos y privilegios de que gozaban los súbditos españoles, tal como lo establecían las disposiciones legales, que declararon a los indios vasallos del rey, al igual que lo eran los plebeyos de Castilla, o la permisión y el estímulo al matrimonio entre españoles e indios y la oportunidad que se dio a mestizos y mestizas de vivir en España y otras muchas medidas gubernamentales; y también presionando la substitución de instituciones claves. Así lo hizo apoyando la Iglesia, en su misión evangelizadora para conseguir la unidad religiosa, con la superposición del catolicismo, religión oficial de España, sobre las religiones indias; con el costo para las culturas indias de la pérdida de sus creencias, mitos y ritos. Esa unidad civil se reforzó con la extensión del castellano como medio de comunicación, igualando el simbolismo cultural, a medida que se generalizaba el idioma y con otros efectos directos o indirectos de la sobreimposición.

Estos factores de unificación, que operaron en el contexto social de estructura jerarquizada y discriminatoria, en el que, a partir de la miscegenación, el posible ascenso al *status* mínimo del pueblo llano dependía de la igualación al español en sangre y en religión y aun en las maneras indujeron a los nuevos elementos, los mestizos no incorporados a la sociedad criolla por la ilegitimidad de su nacimiento, a acercarse a la cultura de los blancos, en un intento de borrar el estigma que les limitaba su participación en la sociedad de los privilegios.

La adhesión de los mestizos a la cultura blanca parecería dar a entender que el sujeto heredero de la cultura dependiente, empujado por la discriminación social va desdibujando su adhesión a ella, negándole su lealtad, y debilitando su orgullo de pertenencia, en una pasividad estéril que lo puede conducir a la anomia; o en una actitud más fértil adscribe de manera vacilante o decidida a la que le fuera en principio extraña o, finalmente, sin renegar conscientemente de la suya, se ve atraído por sus tecnologías, sus instituciones, su modo de vida y entra a participar de ella, con todas las limitaciones que le impone su posicionamiento social.

Un factor objetivo permeaba la situación. Al paso que avanzaba el mestizaje, lo blanco, lo español se convertía en lo ideal; pertenecer a él era formar parte del grupo dominante y abrir el abanico de posibilidades de ascenso para alcanzar prebendas y distinciones; y para no pertenecer a la categoría de los sometidos, de los despreciados por la sociedad y discriminados por la ley.

Para hacer realidad el deseo de pertenecer a lo blanco era necesario transitar los dos caminos que estaban abiertos para ello: adoptar los modos de vida y comportamiento de los españoles, hasta donde les fuera dable y permitido; y cruzarse genéticamente con ellos, que era una visión de futuro, pues aunque no beneficiaba

al interesado directamente, sí lo hacía con su descendencia, porque ascendía un paso en la escala clasificatoria; y si esa generación perseveraba en el intento, el ideal de blanqueamiento, es decir de igualitarismo con el pueblo llano podía hacerse realidad en sus hijos o sus nietos.

Con el avance de la colonización, mayor población quedaba involucrada, porque los cruces no eran ya entre blanco e india, que se hicieron cada vez más escasos, sino de indios e indias con mestizas y mestizos y de estos últimos entre sí, para no mencionar las mezclas con la población negroide; un buen número de esas uniones no se hicieron siguiendo el rito matrimonial católico, sino por encuentros esporádicos o convivencias consensuales.

El padre Gilij deja entender que en el siglo XVIII el mestizo tropezaba con dificultades para contraer matrimonio con blancas:

> *Es un caso raro* -escribe- *que un mestizo se case con una joven blanca. No lo permite ordinariamente el padre que lo juzga inferior, la madre consiente rara vez. Lo más corriente es que gente de esta clase se case con sus iguales ... hay tantas mestizas... y de tantos y no vulgares encantos que no tendrá que andar mucho para encontrar una de su agrado.* [Agrega que] *no era extraño que un mestizo se casara con una india* (Gilij, 1955: 256-257).

El mismo autor refiere que los comerciantes que iban con sus mulas cargadas de mercancías adquiridas en las ciudades, para venderlas en pueblos lejanos, "se enriquecían en un momento" y "Después de guardar en el bolsillo el dinero [obtenido en su viaje de negocios] se sientan despreocupadamente a la sombra de alguna casa que ellos creen agradable. Y aquí está precisamente el escollo bajo la forma de una o dos mestizas que se han puesto de acuerdo para empobrecerlo con halagos. El desgraciado incauto se deja halagar, les regala vestidos, dinero y vuelve a su primitiva condición" (Gilij, 1955: 314).

Las mestizas "no legítimas" que fueron la inmensa mayoría, tenían estas posibilidades abiertas para su apareamiento sexual: con un indio, con un blanco o con un mestizo; otras tres opciones se abrieron en algunas regiones casi coetáneamente con la conquista, y se generalizaron con el avance de la colonización: las uniónes con negros, con mulatos o con zambos. Se había abierto el abanico de potencialidades de relación erótico-afectiva. Hacia finales de la colonia, dado que el suministro de pretendientes blancos en capacidad de igualar o superar económica o patrimonialmente a sus potenciales suegros no alcanzaba a llenar la oferta matrimonial de sus presuntas herederas, blancas pobres y mestizas fueron buenas substitutas para aquéllos, mientras las blancas nobles se abocaban a la soltería, el convento o a matrimonios desiguales en nobleza, pero prospectivos en economía. Pero el potencial de pretendientes blancos era pequeño comparativamente y la

mestiza se apareó mayoritariamente con mezclados, deteniendo, en cierta forma, las posibilidades de ascenso por aumento de sangre blanca.

La política de la Corona de incorporación del mestizo a la sociedad y la cultura ibéricas, no fue siempre coherente, y su actitud fue equivoca, puesto que fluctuaba entre la subvaloración y el temor de las castas y la necesidad de su presencia como reserva laboral para sustituir a la indígena que tenía un crecimiento demográfico negativo o estacionario, como se dejó constancia de ello, por ejemplo en consulta del Consejo de las Indias sobre los servicios personales de los indios el 15 de agosto de 1596, en la cual se lee:

... y como quiera que es así que los indios han venido en notable disminución y acabándose totalmente su generación en muchas islas y provincias que al presente se hallan despobladas... (Konetzke, 1958, v.II, t.1, doc.19: 43).

Pero esa reserva parecía crear peligros de estabilidad en las colonias, porque era una masa que crecía a su arbitrio, coaccionada en sus relaciones con los ancestros indios, pero sin horizontes claros en su destino, ni aun en su supervivencia, y sin caminos definidos de acceso a la sociedad y a la cultura de los señores, a pesar de disposiciones al respecto. Un año antes de la Consulta anterior, en la Instrucción al virrey del Perú, don Luis de Velasco, el rey le recomendaba estar atento a su crecimiento, con estas palabras:

... y porque estoy informado que van creciendo y multiplicando los mestizos más de lo que convendría para la quietud y conservación de esas provincias conforme a sus inclinaciones, tendreis... gran cuidado de su reformación y trato y manera de vivir... (Konetzke, 1958, v.II, t.1, doc.13: 25).

La situación se daba en otras provincias y el aumento seguía preocupando a la Corona. La Real Cédula expedida en Madrid el 26 de marzo de 1638 y dirigida al Gobernador y Capitán General de la provincia de Tierra Firme (Panamá), la señala de este modo:

En cuanto a lo que decís de los negros, mulatos, zambos y mestizos, hombres y mujeres libres que andan en el contorno de esa ciudad sin oir misa ni confesar ni bautizar los hijos que les nacen y siendo ocasión de hurtos, robos y otras inquietudes, os ordeno y encargo... dispongais lo más conveniente para quietar esa gente y que se reduzca a religión y vida política.

Felipe II, escribe Aguirre Beltrán, al prohibir que en los pueblos de indios vivieran negros, mestizos y mulatos decía: "demás de tratarlos mal, se sirven de ellos, enseñan sus malas costumbres y ociosidad y también algunos errores y vicios, que podrán estragar y pervertir el fruto que deseamos en orden a su salvación, aumento y quietud"; y "el marqués de Cerralón, al invocar el ordenamiento anterior para expulsar a negros, mulatos y mestizos de los pueblos de indios, agregaba: "porque

son universalmente tan mal inclinados los dichos mulatos, negros y mestizos" (Aguirre, 1989: 187). Se refiere también Aguirre Beltrán al cronista López de Velasco, quien afirmaba que los mestizos eran "...tan mal inclinados a la virtud y por la mayor parte dados a vicios y así no gozan del derecho y libertades que los españoles, ni pueden tener indios, sino los nacidos de legítimo matrimonio". "En todas las posteriores relaciones de los virreyes, especialmente desde el Duque de Linares hasta el segundo Revillagigedo, mulatos y mestizos comprendidos con la designación general de *castas* fueron tenidos como lo peor de la Colonia" (Aguire, 1989:18).

Roger Bastide (1961), sostiene que en situaciones de contacto de dos culturas se aceptan primeramente "los rasgos materiales, los de la cultura técnica... en seguida los de la cultura económica y las formas de propiedad... Empero son los valores religiosos los que resisten más porque son los últimos en ser modificados". Así se percibe la situación en el contacto hispano-indio.

Estado y proceso del mestizaje en el siglo XVIII. Nosotros los chapetones.

Decía don Pedro Fermín de Vargas de los criollos neogranadinos que:

> *... la corte de Madrid los infatúa de una nobleza imaginaria... Todos los cargos honoríficos, en que no hay lucro alguno, los beneficios eclesiásticos menores, y aun los civiles, siempre que no haya un europeo que los solicite, se confieren a esta clase. La nobleza entre aquellas gentes tiene tal ascendiente que para entrar en un colegio, para obtener órdenes sacerdotales, para... pretender algún empleo, por simple que sea, es preciso hacer información de no tener en sus venas una gota de sangre africana. Así esta clase mira con desdén a todas las demás de indios, mulatos y negros. La mayor injuria que se puede hacer a un criollo es decirle que desciende de alguna de estas dos últimas clases. De aquí resulta que los criollos viven enteramente separados de ellas, y que la Corte funda en esta separación su mayor seguridad. El mismo desvío subsiste entre el indio y el negro, y los mulatos ocultan cuando pueden su origen africano... El Gobierno vive tranquilo aprovechándose de la máxima política que dice Divide et impera* (en Grisanti, 1951: 122-123).

El "precursor neogranadino", distintivo que le aplica Grisanti a Vargas, situaba al criollo en lugar inferior a los peninsulares, con quienes compartía algunos de los privilegios menores otorgados por la Corona. No aclara la opinión que tenían los criollos de los mestizos, a no ser que los hacía víctimas también del desdén con que miraban a los indios, que es lo que se puede deducir de documentos y referencias, aunque no con la dureza que mostraba en su severa discriminación hacia la población negroide y el desprecio por la india, la cual, a su turno, practicaba la discriminación hacia el negro. Desde otro ángulo, es clara su percepción de que la separación y la

discriminación étnicas y castales eran pilar maestro del régimen colonial, sobre el que caía el peso de la estructura gubernamental y del orden social.

La desigualdad social se fundamentaba, primeramente, en la geografía política. El nacimiento en el continente confería el *status* adscrito principal del individuo en las colonias y era una póliza de garantía de aceptación inmediata en las esferas sociales superiores, como se deduce de estas apreciaciones de Juan y Ulloa:

> *Los europeos o chapetones que llegan a aquellos países [las colonias] son, por lo general, de un nacimiento bajo en España, o de linajes poco conocidos, sin educación ni otro mérito que los hagan muy recomendables, pero los criollos, sin tener distinción de unos a otros, los tratan a todos igualmente con amistad y buena correspondencia: basta que sean de Europa para que mirándolos como personas de gran lustre hagan de ellos la mayor estimación y que los traten como a dignos de ella, llegando esto a tanto grado, que aun aquellas familias que se tienen en más, ponen a su mesa á los más inferiores que pasan de España...* (Juan y Ulloa, 1983: 420).

Ampliemos el horizonte y digamos que la procedencia directa de Europa era también un punto a favor de uniones matrimoniales ventajosas:

> *... basta el dote de haber nacido en Europa y el de ser blancos para aspirar a las primeras de aquellas que se estiman por principales señoras de aquél país [España]* (Juan y Ulloa, 1983: 423-424).

De otro pasaje de los autores citados, parece deducirse que esta actitud respondía a una costumbre antigua en la historia de la conquista y la colonización:

> *También contribuye mucho al poco orden que hay en las Indias... la costumbre introducida, tal vez desde el principio de la conquista, de gozar de fueros de nobleza todos los Españoles que van a establecerse allí* (Juan y Ulloa, 1983: 423).

Los chapetones eran el estamento minoritario de las sociedades criollas; la inmigración de los españoles contribuía a ella con una fracción muy pequeña en el conjunto poblacional. No disponemos de datos para cuantificarla en la Nueva Granada; pero en Nueva España, con más atractivos para el inmigrante, por razones económicas posiblemente, sirven de punto de referencia para evaluar su presencia. En los análisis presentados por Aguirre Beltrán, la proporción máxima que alcanzaron los europeos allí, fue 0.8% del total de la población, en 1646. En 1570, 1793 y 1810, fue de 0.2% y en 1742, 0.4%.

Chapetones y criollos eran sectores sociales que tenían también divisiones clasificatorias internas. Muchos peninsulares que venían a explorar posibilidades fracasaban en sus aspiraciones, vivían pobremente y se unían a castas inferiores en

matrimonio o en uniones de hecho; había, además, los que detentaban el privilegio de llevar el don antepuesto a su nombre y los que estaban privados de él. Los blancos criollos contaban entre sus miembros a personas y familias ricas, algunas muy ricas y a otras pobres, entre los cuales se contaban los blancos pobres y familias indigentes o pobres vergonzantes, que dependían de la solidaridad, caridad o desprendimiento material de las primeras para sobrevivir y flotar como clase blanca, pues de otra manera servían de trampolín a arribistas de castas emergentes que aspiraban a situarse en planos de igualdad con los blancos, por medio de matrimonios con personas de esa calidad (véase Anexo a éste capítulo). Su unidad interna no fue monolítica y posibilitó la movilidad intercastal, como lo comprueban las diferenciaciones que manifestaban por linaje, por riqueza, por ocupación y por algunos actos simbólicos.

Los criollos buscaron siempre la igualdad con los peninsulares. La discriminación que sufrieron por parte de la Corona fue uno de los acicates para desembocar en las luchas de independencia. Camilo Torres escribió:

> *Los naturales conquistados, i sujetos hoy al dominio español, son mui pocos ó son nada en comparación de los hijos de europeos que hoy pueblan estas ricas posesiones... Tan españoles somos como los descendientes de Don Palayo, i tan acreedores, por esta razón, a las distinciones, privilejios i prerrogativas del resto de la nación... con esta diferencia, si hai alguna, que nuestros padres... por medio de indecibles trabajos i fatigas descubrieron, conquistaron i poblaron...este Nuevo Mundo* (Torres, 1960:8-9).

Se puede pensar que los alardes de nobleza cierta o de realidad menguada de los criollos respondieran a su posición secundaria frente a los chapetones y que en estos alardes llegaran hasta el ridículo, como lo expresó ácidamente Silvestre, escribiendo sobre los vecinos de Medellín quienes, según él, estaban:

> *... llenos de sí mismos por el concepto de nobleza. Necio ha habido entre estos a quien se ha oido repetidamente decir "Después de Carlos Tercero, ego" y otro, más necio todavía que preguntó a un Europeo "si el fuese a España, si el rey lo iría a visitar* (Silvestre, 1988: 187).

La posición secundaria era reconocida y creaba una cierta conciencia de clase. Los finales del siglo XVIII en la Nueva Granada fueron escenario temporal de una presencia combativa de los criollos, seguramente estimulados por la Expedición Botánica y por los movimientos intelectuales de la Península (v. Sarraihl, 1974) que allá, como acá, utilizaron como focos de actividad las sociedades económicas de amigos del país. "Entre 1780 y 1810, intelectuales, burócratas, abogados, curas y comerciantes [criollos] crearon un complejo sistema de lazos en la Nueva Granada",

no con fines políticos, aunque posteriormente tuvieron un uso de esta naturaleza, ni homogéneos en la representación de sus miembros, pero en la cual todos sus miembros experimentaban "... de alguna manera su diferencia en identidad de la de los españoles y de la de las castas consideradas inferiores..." (Garrido, 1987: 44-45).

El reclamo de supremacía social por linaje tuvo expresiones cotidianas de relación que no se translucen en los documentos oficiales. Pero en ellos sí aparecen con toda su virulencia en los disensos de uniones entre jóvenes blancos, aunque aparentemente no de linajes igualmente rancios, en los que se recurría a la certificación de pergaminos de España. Vayamos a la casuística para ilustrarlo.

En uno de esos disensos se encuentran los pergaminos de un señor Posada, cabeza de una de las familias litigantes. Dice así:

... quien consta assi mismo ser por ambas lineas Paternas de casas mui antiguas ilustres solariegas, e infantonas por la Paterna del dho. Su Padre de la casa de Posada cita en la villa de Llanes de la hera, Señor, y Pariente Mayor Dn. Pedro Francisco de Posada la que pinto por armas un castillo con tres Torres y sobre cada torre una flor de liz y de una ventana de medio del cuerpo de la Torre sale una vara y a la punta de ella un Falcón y todo dorado en cuerpo encarnado teniendo por blazón dha. Casa las palabras que se hallan en estos autos y son las siguientes: [las transcribimos en forma versificada y actualizada al español de hoy para facilitar su lectura] *De Francia y real linaje -descendió el primer varón-que, soltando su falcón-le dijo quedo posare:- quería hacer su habitación. -Hizo en Asturias Posada-en aquel sitio y lugar;-puso su casa y solar-qu´es de Nobleza notado-y de linaje real. -Un escudo colorado,-una torre en el dorada,-trae de oro matizada-en una vara parado-el falcón también dorado-. "Por la línea materna descendiente legmo. De la Casa de Torre de Linares cita en el dho. Valle de Peña Rubia la que ponía por armas un castillo, tres manojos una pluma, una rueda en medio de dos columnas fuertes y con un águila Real que las Corona, todo en medio de dos fuertes leones y una puerta de Cota de Malla, y de la encomienda de Alcantara"* (AGN, Civiles Antioquia, t.II, ff. 187 y ss.).

Los disensos muestran el repudio a enlaces matrimoniales por diferencias notorias de capacidad económica, pretextando la incapacidad del pretendiente para mantener a la pretendida (de familia más rica) en las condiciones que su posición social demandaba, velando, sin duda, la repugnancia de entregar el dote de la novia a un fulano que no la retribuiría con una posición mayor o igual. En un pleito por disenso en 1797, el tío de la pretendida se oponía al matrimonio, aduciendo ser el pretendiente:

... demasiado pobre, de manera que apenas alcanza para una humilde y misera chamarra y camiseta... es visto que no pudiendo este abanzar para su propia presencia, menos alcanzará pa. sostener las cargas del matrimonio... y a la contribuyente le vendría a ser gravoso y perjudicial, y tendría que sujetarse la miserable niña a perecer de hambre, o mendigar el sustento... (AGN, Civiles Antioquia, t.II, ff. 609-637).

Ociosidad y posesión de tierra eran símbolos de superioridad, de "nobleza". Los españoles que venían a América, convencidos de su *status* superior, buscaban vivir de la molicie y no desempeñaban trabajos viles -como tampoco lo hacían los criollos de importancia- para no ser identificados con castas inferiores:

Ningún europeo-escribió Gilij- por soldado desertor o zapatero o todavía menos que sea, ejerce un oficio vil en América. Muchos por cierto no tienen con que vivir dignamente, ni para mantener una casa ni para lo más necesario, pero cuentan con la munificencia de los españoles nacidos allá, listos a remediar esas necesidades (Gilij, 1955: 251-5-252).

Otro observador de la época, Francisco Correal, escribió, a propósito de Santa Marta:

Los habitantes que son españoles venidos de Europa y criollos, tienen el mismo carácter de los de México y Cartagena y otros lugares de Indias, aman la molicie y son celosos de su autoridad y de sus riquezas de las que hacen gustosa ostentación... (en Giraldo Jaramillo, 1954: 57).

Ratifica esta observación el gobernador de esa ciudad, Astigárraga, quien consignaba en un informe suyo de 1785, que "los blancos y los indios le tenían aversión al trabajo" (en Restrepo, 1953: 281).

Si ser español en América era entrar a la categoría de noble o al menos de pertenecer al estrato social superior, la lógica era comportarse como lo hacían los nobles españoles, para quienes, según Sarraihl:

... el ejercicio de una industria o de un comercio sigue pareciendo incompatible con el estado de nobleza. Así, pues, cómo sorprenderse de la vanidad, de la futilidad y a menudo de la inmoralidad de unas vidas tan perfectamente vacías? (Sarraihl, 1974: 89).

La nobleza española terrateniente vivía del trabajo del campesino y sólo se interesaba en sus ocupaciones e intrigas en la Corte, o en la completa ociosidad, como lo pinta Sarraihl.

Toda regla tiene su excepción. La falta de munificencia en América y la necesidad extrema, compelían a criollos y chapetones a ocuparse en oficios propios de blancos pobres y de las castas inferiores. Los ya citados Juan y Ulloa comentaban de los inmigrantes que se casaban con negras que los cuidaban caritativamente cuando enfermaban en Cartagena:

Los que se quedan en aquella Ciudad, ya sea tan mal casados, como llevo referido, ó ya en otro Estado infeliz apara sus Almas (Que también es frecuente) [concubinato] se

aplican a Pulperos, Canoeros *y otros Exercicios semejantes; en que andan siempre mal vestidos...*

Otros tan infelices como estos, y no corto número, se retiran de la Ciudad a alguna pequeña Estancia, donde en una Choza o Bujío *de Paja viven poco menos, que Irracionales, cultivando en sus Pequeñas Rozas la Sementera, que puede producir el País para mantenerse con lo que les rinde su venta* (en Gutiérrez de Piñeres, 1924: 339).

En otro aparte de este estudio nos referimos en profundidad a la importancia de las ocupaciones en el *status* del individuo en la segunda mitad del siglo XVIII, la cual se refleja en disensos de matrimonios que involucraban a alguno de los pretendientes con ocupaciones viles o trabajos mecánicos. La ocupación o profesión marcaba la distancia entre lo noble y lo plebeyo.

Para vivir en la ociosidad se necesitaba disponer de rentas, que podrían provenir de la explotación de minas, trapiches, hatos o haciendas de labor trabajadas con cuadrillas de esclavos, con mano de obra india concertada, con trabajo asalariado o con arrendatarios; el comercio y los empleos gubernamentales remunerados. El comercio era una de las actividades de mayor prestigio y apreciado por los blancos nobles.

Ningún blanco -decía Gilij- por ilustre que sea, considera deshonor el ejercicio del comercio... Los comerciantes además de amontonar muchas riquezas y gozar de amplísimos privilegios en Tierra Firme, gozan de tanta consideración que es la principal o una de las categorías más importantes en las poblaciones... (Gilij, 1955: 312).

Esto era especialmente cierto en Cartagena, uno de los centros comerciales más importantes del virreinato. Su posición, así como la de los mineros y los hacendados ha sido claramente precisada para el Valle del Cauca y Antioquia por Germán Colmenares y Ann Twinam, respectivamente.[9]

En juicio que promovió el liberto Miguel de Arenas por incumplimiento de supuesta promesa de matrimonio dada por "... el individuo del comercio" Cristóbal Gavino de Arce a una hija legítima suya, dice en un memorial "... que no se puede negar a vista de que teniendo una tda. [tienda] pública y en ella más de mil ps.[pesos] en jéneros de Castilla y otros con el aguar [ajuar] y menaje de casa correspondiente...", con lo cual reforzaba su calidad de hombre rico, de casta blanca. El juicio se adelantaba en Mompós.

9 Germán Colmenares, 1980. *Cali: Terratenientes, mineros, comerciantes, siglo XVIII*, Bogotá. Ann Twinam, 1988a. *Mineros, comerciantes y labradores. Las raíces del espíritu empresarial en Antioquia 1763-1810*, Medellín.

Múltiples símbolos externos se asociaban a la nobleza, casi todos los cuales se confundían explícita o implícitamente con el poder. En el sistema de relaciones imperaba un vínculo de dependencia circunscrito, grosso modo, a dos términos: los nobles y los demás; división social ruda, que en la realidad estaba mediada por sutilezas sociorraciales y disposiciones legales.

Símbolo de poder fue la riqueza o la potencialidad de ella, que acompañó al europeo benemérito en las colonias, la cual, unida a la nobleza, le dio dominio, preeminencia y poder. La encomienda fue la más prístina expresión de riqueza: nobleza sin riqueza y sin poder, era vacuidad. De ahí la resistencia que opusieron los encomenderos a la Corona, cuando sintieron vulnerados sus intereses[10]. Los símbolos mitificaban y engrandecían el poder y lo distinguían de todo lo que estaba o pretendía estar bajo su control y servía de pedestal para que su imagen se proyectara gigantesca o deslumbrante a los ojos de iguales, dependientes y súbditos.

La riqueza permitía la generosidad con el estado y, a su vez, servir de imán para atraer los gajes de ese mismo estado: "Puestos tan destacados como los de Presidentes, Gobernadores y Capitantes Generales, llegaron a ser considerados en algunas ocasiones como recompensa de servicios de carácter pecuniario", según afirma Ots y Capdequi, quien trae a prueba como recompensa de servicios de carácter pecuniario para obtener cargos, entre ellos el que se hizo dándole el título de Gobernador del Chocó a D. Juan Colón por cinco años, "...en atención a sus méritos y por el servicio pecuniario que me hizo [habla el rey] de ocho mil pesos a quince reales cada uno" (Ots y Capdequi, 1950: 365).

La ostentación, entendida como la capacidad de poseer y exhibir vanidosamente bienes o expresiones simbólicas de abundancia, riqueza, fuerza, superioridad, en cantidad y mejor calidad de lo que podían hacerlo los demás, fue uno de esos símbolos. Provenía de la riqueza, que estaba ligada a la situación de dependencia de los de abajo. La apropiación de la parte del rendimiento de su trabajo daba fuerza al símbolo y afirmaba la base económica sobre la que afincaba el poder social y político el "Noble" (véase el anexo a este capítulo).

También la ociosidad, como lo vimos en párrafos anteriores, fue parte de la exhibición de nobleza, privilegio que acarreaba compromisos y obligaciones intra e intercastales, también de carácter simbólico: ejercicio de empleos honoríficos, contribuciones especiales, celebraciones de fiestas y conmemoraciones políticas, sociales, religiosas. Quizás más que en alguna otra materialización, en estas se transparentaba con toda nitidez el poder. La fastuosidad y el desprendimiento elevaban la categoría del oferente entre sus pares y la ratificaban ante las castas inferiores; la modestia, la tacañería y la sobriedad la opacaban y demeritaban; fracasar en la magnificencia real y simbólicamente expresada, era rebajarse en la posición social.

10 Sobre esta resistencia puede verse el capítulo "La rebelión de los encomenderos", de Indalecio Liévano Aguirre, 1960.

Los símbolos eran múltiples: asistencia a los colegios, pertenencia a sociedades patrióticas, lugares de privilegio en las cárceles, diferencia castal en castigos o penas civiles, acceso a puestos gubernamentales, privilegio para servir de anfitrión en celebraciones cívico-políticas, como el ascenso al trono de un heredero, o servir de alferez en fiestas patronales (véase anexo No. 1 a este capítulo), pertenencia al alto clero, figuración castal correcta en los padrones, etc. El padrón de la ciudad de Antioquia, al cual se hizo referencia en el primer capítulo, es el documento que refleja con mayor claridad y precisión el respeto por el escalafón social y el posicionamiento en él por calidades, puesto que, además de separar con toda la rigidez de la calidad a los miembros de familia en el empadronamiento, si en ellos había cruces de rango o de sangre, se elaboró siguiendo el orden de importancia de los empleos oficiales detentados por los empadronados, que encabezaban el gobernador de la provincia y su familia seguidos de los demás funcionarios, en riguroso orden descendente.

Vosotros los criollos

Giraldo Jaramillo, recuerda cómo las constituciones del colegio del Rosario, en Santa Fe, "... exigían que los colegiales no tuviesen sangre de la tierra [india] y que si la hubiesen tenido sus progenitores *haya salido* de manera que puedan tener *hábito de nobleza* y no de otra suerte" (1954: 329)[11]. En rigor de verdad, a cuántos criollos les asistía el derecho a ingresar al colegio del Rosario, si nos atenemos al juicio de don Pedro Fermín de Vargas en su descripción analítica de la sociedad colonial neogranadina, cuando decía que a la clase de mestizos:

> *... montando gradualmente sigue el de los Criollos, hijos de padre y madre española o que sin mezcla de ninguna de las razas anteriores [negra e india] han nacido en el país, y conservado la pureza de la sangre europea. De esta especie son pocas las personas que se hallan en aquellas colonias. La mayor parte de los criollos están enlazados con los mestizos en tanto grado que estas dos últimas clases se pueden reputar por una sola, que es sin contradicción la más numerosa,* y cuyos intereses en el estado actual de las cosas son inseparables (en Grisanti, 1951: 118)[12].

Coincide esta apreciación de los neogranadinos de Vargas, con la de Ulloa para Lima:

> *Es de suponer que la vanidad de los criollos y su presunción en punto de calidad se encumbra a tanto, que cavilase continuamente en la disposición y orden de sus genealogías, de modo que les parece no tienen nada que envidiar en nobleza y antigüedad a las primeras casas de España; y como están de continuo embelesados en este punto,*

11 Enfasis nuestro.

12 Enfasis nuestro.

se hace asunto en la primera conversación con los forasteros recién llegados, para instruirlos en la nobleza de la casa de cada uno; pero investigada imparcialmente, se encuentran a los primeros pasos tales tropiezos, que es rara la familia donde falta mezcla de sangre y otros obstáculos de menor consideración. Es muy gracioso lo que sucede (Ulloa, 1944: 321).

La legitimidad de nacimiento era requisito necesario de la nobleza y lo era también para ingresar a los colegios mayores. La dispensa de ilegitimidad que le concedió el rey a doña Josefa Sánchez de la Torre, para que no le sirviera "de embarazo a los hijos que tiene de su matrimonio, para ser admitidos en los colegios mayores de Nuestra Señora del Rosario y San Bartolomé", es buen ejemplo de ello. También lo comprobaría la súplica dirigida al monarca por *don* Francisco Lombana, vecino de Santa Fe, quien "... deseando educar en estudios y recogimiento a sus hijos... solicitó entrasen y vistiesen Beca en el Real Colegio Seminario de San Bartolomé... manifestando su legitimidad, con la correspondiente información de testigos, y partidas compulsorias de los Libros Eclesiásticos, como resulta del testimonio que acredita y acompaña..." solicitud que le fue negada por el Colegio "pareciendo aver sido solo [por] una voluntariedad del Rector". La súplica al rey era para que se dignara "declarar no ha tenido el Rector... motivo racional para excluir de la Colegiatura a los expresados Dn. Luis y Dn. Joseph María... y que estos son habiles para qualquier empleo de República". El rey, en esta nota pidió a las autoridades virreinales oir al Rector.

Este documento lo adujo después el hermano legítimo de don Francisco, don Domingo Lombana, en una demanda instaurada contra don Miguel Rivas, alcalde de segundo voto de Santa Fe, por haberle "tildado" (tachado) "el distintivo de Dn. "que había usado en causa que seguía" en el juzgado de ese alcalde contra un tercero. El alcalde –decía Lombana- "... no sólo me ha privado de la distinción, sino que se ha ofendido el timbre de mi familia". El alcalde se ratificó en su decisión, aduciendo "...la obligación de perseguir los abusos, sí es una indebida, injusta y temeraria usurpación la de atribuirse Domingo Lombana el tratamiento de Don [subrayado en el original]".

Este derecho lo confiere legítimamente o la sucesión adquirida, o la merced recibida del Soberano o siquiera el concepto y estimación pública del país donde se recide. En los archivos ... nunca tubieron otro Padre que a Domingo Soriano Lombana... [y que] en concepto de los suyos, ni en la opinión del público, salieron jamás de la esfera del estado llano de la ciudad a que siempre han pertenecido.

Pero el uso del don estaba vulgarizándose, no solamente en las colonias americanas, sino también en España, en donde a finales del siglo XVIII no se le estaba dando trascendencia. En el juicio de nuestra historia un escribano decía:

En este juzgado es ya cosa común de que tanto de los escritos que firman y forman los abogados se les de tratamiento de Don a quasi todos los interesados en ellos, aunque sean de la clase que fueren, como ha acontecido en los asutos que siguen Pedro y Manuel Gaytán con Da. Josefa de Vargas Gaytan, a quienes da el tratamiento de Don, sin embargo de ser sastres, y así en otros varios (AGN, Criminales, t.V, ff. 431-454).

El derecho al uso del *don* o *doña* antepuesto a su nombre, fue distintivo de nobleza que obligaba a los demás a utilizarlo cuando se dirigían a la persona verbalmente o por escrito en asuntos públicos o privados. No hacerlo merecía la reconvención del "ofendido" o la demanda ante autoridad. Su uso, sin embargo, se había ido relajando y muchos blancos no nobles y aun mezclados que llegaban al grado o calidad de puchuelos se lo atribuían abusivamente. La desconfianza de la nobleza de ciertos *dones* era ya tal, que el connotado prelado don Eloy Valenzuela escribió esta nota en el libro de Partidas (Matrimonios) de la parroquia de San Laureano en Bucaramanga, en 1794:

Nota: que no salgo por fiador de los Dones qe. yo diese; y si los quieren contextar ni contradigo ni aguanto pruebas.

La nobleza, a la que pertenecía y representaba el alcalde de la *litis*, se negaba a dejar filtrar en sus feudos a una familia que, en su concepto, pertenecía al común, al estado llano y que, por ello mismo, no disfrutaba de sus privilegios, entre los cuales estaba el de no compartir espacios en las cárceles con los de ese estado, porque las contravenciones a la ley podían afectar al individuo, pero no manchaban la pureza de la estirpe. Ejemplaricémolo.

El escenario fue Marinilla; los implicados, la familia Duque Estrada y el suceso un crimen que cometió uno de los hermanos Estrada, Antonio José, por el cual fue llevado a la cárcel y quien, por la "efracción" (evasión) de ella fue castigado públicamente "... y se rezela[ba] prudentemente lo [fuera] también por el motivo que causó su arresto", (que no figura en los documentos consultados). Parece haber sucedido que el Dr. Dn. Hernando Antonio de la Cerna, cura y vicario de Rionegro, le tomó odio y mala voluntad a Francisco Duque y a su parentela, porque recurrieron ante la Audiencia solicitando un cambio de jurisdicción, y pasó a "... hazer una ynformación ynfamatoria contra su crédito, buena opinión y sangre [de] dho. mi parte ynfundiendo en el animo de todos los vecinos de aquel distrito, a que son mis partes unos perros mestizos, mulatos queriéndoles borrar el crédito, que tan asentado tienen en dho. sitio como en todas las demás partes, ciudades, Villas y Lugares donde acostumbran tratar y contratar, siendo asy que son españoles lexitimos de todos quatro costados...".

Como secuela de la actitud denigrante del cura, se susurraba "...en todo aquel país haver caido toda la familia [Duque] del estado y condición en que se hallaba y es tan denigrada con una perpetua infamia que imposibilita a qe. las manos de los comprehendidos en ella *puedan coger y empuñar la vara del Alcalde* ni ser empleados en qualesqr. oficio honorifico, ni sus hijos y descendientes habiles para ser promovidos al Sacro Presbyterato...", sanción que pesaba sobre las familias de personas que incurrieran en crímenes de lesa majestad o herejía.

El epílogo: como el crimen de Antonio José no caía en los lindes de lesa majestad o herejía, la familia no sufrió ningún demérito. En 1767, la Audiencia de Santa Fe declaró en un auto "... que la pena de azotes que públicamente se le impuso [a Antonio José] no debe obstar a sus hermanos y transversales, y que siendo estos por sus prendas y costumbres merecedores de obtener algún empleo decoroso, no les dañe como mácula el citado castigo" (AGN, Civiles Antioquia, t. V, ff. 252 y ss.).

La calidad de blancos de los Duque había sido confirmada oficialmente en 1706, 18 de mayo, fecha en la cual Diego Córdova Lasso de la Vega ordenó y mandó en una Real provisión dada en Santa Fe, "a todas las justicias y demás personas del sitio de Marinilla y los demás del distrito y jurisdicción de la dha. Mi Audiencia que siendo requeridos o como les fuese entregada en qualquier manera por parte del dho. Franco. Duque de Estrada amparen a los susodhos. Y a los demás sus parientes en la posesión que hasta aquí resulta haver tenido de hombres blancos, y que en ello no sean inquietados en manera alguna... y ninguno haga cosa en contrario pena de cada, Doscientos pesos de buen oro" (AGN, Civiles Antioquia, t. V, ff. 252 y ss.). (véase genealogía de la familia Duque de Estrada, anexa a este Capítulo)

Las personas se vinculaban por el parentesco, lazo que se extendía a las generaciones existentes y a las pasadas, y a las líneas colaterales que de ellas se derivaban; era un vínculo que obligaba a prestaciones y contraprestaciones que iban desde la obligación de mantener limpia la estirpe, hasta la devoción, por llamarla de algún modo, de ayuda material al pariente en sus necesidades y angustias. Como lo vimos, una "mancha" en algún miembro de la red extensa de parentesco, salpicaba a toda la parentela y una distinción en alguno otro, era aprovechada por todos los demás, como patrimonio moral. Lucrarse de títulos y distinciones de parientes vivos y desaparecidos, formaba parte del sistema de parentesco. La personalidad social del individuo se nutría del pasado y de sus propias ejecutorias y de las de la familia extendida. La injerencia de parientes lejanos en los juicios por discenso es reflejo legal de la defensa de nobleza de las familias.

El caso que resumimos a continuación ejemplifica bien el uso del recurso familiar para buscar honores y dignidades. Francisco Rincón, como medio para acreditar su nobleza, que requería para que se le diera una testificación por la que constara y se expresara si era "persona ydónea para obtener y servir qualesquiera empleo de Regidor u otro de los de este Cavildo..." presentó la declaración de su villa natal

Higuera Junto Arasena, jurisdicción de Sevilla, en España, en la cual se certifica que "Don Antonio Rincón, abuelo paterno del pretendiente, fue alcalde ordinario" en esa villa, "Mayordomo de su M. y de Nra. Sra. Del Prado, familiar del Santo Oficio de la Inquisición del Número de esta Villa *y sus ascendientes hasta el sexto abuelo y por esta línea ha tenido y tiene parientes muy condecorados constituidos en dignidad...* [cursivas nuestras]. Por esta línea [paterna] tiene un primo segundo dos veces caballero del Abito de Santiago... es también pariente inmediato de Dn. Jospeh de Flores y Castilla, colegial en el colegio mayor de Cuenca en Salamanca y por la línea materna ha tenido y tiene parientes de la primera distinción muy conocidos..." Sigue un listado de ellos (AGN, fondo Nobleza, doc. 1338, ff. 23-48).

La ética del estamento blanco constituía otro límite entre su grupo y el de las castas. Al grupo dirigente "se le atribuía una superioridad moral", como lo expresa Margarita Garrido (1972: 47-48). La cultura española se fundamentaba en conceptos y valores que conformaban su código de ética, ajustada, como lo hemos expresado varias veces, a la moral católica de una parte, y de otra, a la estructura social y de poder. En esa ética y en la moral religiosa se fundamentaba el ethos social, que regía relaciones e instituciones. Constituyendo parte de la personalidad individual y social de cada ego, quien debía practicarlas estrictamente para no desmerecer ante sus pares, ni ante la sociedad en general; porque por ejemplo –volvemos a citar a Margarita Garrido- "... la ofensa al prestigio o a la calidad moral de un miembro del estamento superior afectaba la autoridad política del grupo en el poder, y era por tanto considerada un escándalo. Son numerosos los casos de oposición vecinal al nombramiento de un alcalde por ser mestizo o ilegítimo o por no vestir capa ni "decencia", o por vivir de un oficio manual" (1972: 47-48).

Los miembros de la sociedad *española* eran guardianes celosos de su "pureza" y cerraban todos los intersticios por donde los *otros* pudieran penetrar en ella. Finalizando ya el siglo XVIII, la Sociedad patriótica, literaria y económica del Río de la Plata, estableció taxativamente:

> *... que sus socios han de ser españoles, nacidos en estos reinos o en los de España, cristianos viejos y limpios de toda mala raza; pues no se ha de poder admitir en ella a ningún extranjero, negro, mulato, chino, zambo, cuarterón o mestizo...* (Giraldo Jaramillo, 1954: 57).

Compartir con las castas en sociedad y en círculos especializados era dar paso a la generalización gradual de privilegios exclusivamente suyos, que de esa manera dejarían de serlo, pues se convertirían en derechos de todos y se rompería el orden social montado sobre discriminaciones y prebendas, que garantizaba a los blancos su superioridad en el sistema. Significaba en términos concretos, por ejemplo, que si algún blanco distinguido cometía una falta punible por la justicia, tendría que compartir la cárcel con reos de todas las etnias y castas, confundirse, es decir,

igualarse con ellos. Estaba establecido que las cárceles tuvieran espacios separados para los blancos. El gobernador Mon y Velarde, decía en su informe sobre lo ejecutado en la nueva casa de cabildo de la ciudad de Antioquia, que en ella había otra pieza "... para arrestar personas decentes, que no deben ser confundidas con el resto de la plebe". Esa pieza estaba en la parte alta, porque en la vivienda baja se habían "colocado dos calabozos para la gente ordinaria y otro para los blancos, que la gravedad de sus delitos pidan este rigor". Agregaba:

> *Al otro lado se ha construido cárcel de mujeres... con cuartos para calabozo, para trabajar o hacer labor y para dormir; con pieza separada para las personas de alguna calidad...* (en Robledo, 1953, t.II, doc. 39: 297).

El gobernador recalcaba la carencia de dos espacios en la casa destinada a Cabildo en la ciudad de Medellín, una para archivo público y otra para:

> *...gente blanca, pues por esta falta... qualquier hombre decente, o es preciso arrestarlo en el Cabildo (que no debe ser) o confundirlo con los de más baja extracción, como negros, mulatos y esclavos* (en Robledo, 1953, t.II, doc. 27: 180).

Las distinciones tenían que ver, además, con las sanciones impuestas por infracciones menores a la ley. En Antioquia, el citado gobernador Mon y Velarde, en sus esfuerzos por ordenar económica, monetaria y civilmente aquella provincia, que como se anotó en otro aparte, carecía de moneda fraccionaria en época tan avanzada como el séptimo decenio del siglo XVIII; impuso como pena a quien no aceptara la moneda establecida por él, a partir del 1° de enero de 1789, una multa "... por su mera resistencia, por perder la demanda, con más de doscientos pesos *al que fuera noble;* y al que plebeyo dos años de obras públicas" (en Robledo, 1953, t.II, doc. 32: 196).

Pena similar, con diferenciación idéntica, estableció para quienes se parasen a charlar en el altosano de la Iglesia: "dos meses de cárcel y obras públicas al que fuere de color, humilde, libre o esclavo; y al noble, pena de diez pesos de oro de multa" (en Robledo, 1953, t.II, doc. 24: 1248).

Para ilustrar en el contexto clerical este recorrido ilustrativo por el mundo de privilegios y privaciones, concomitante con el orden social, valga la cita de Gilij que viene a continuación, sobre la pertenencia al alto clero; puesto que en la jerarquización eclesiástica, sangre y nobleza conferían dignidades acordes con el *status* adscrito del religioso. La ordenación sacerdotal conducía automáticamente a la elevación en la consideración social y confería el don antepuesto al nombre.

> *Se ve claramente que todos esos dignísimos sacerdotes [los canónigos, prebendados y "otras conspicuas dignidades"] son hijos de padres españoles establecidos en Tierra Firme* (Gilij, 1955: 302)

Además, alcanzar las órdenes sacerdotales demandaba capital. Silvestre (1988) consignó en sus notas que era necesario disponer de doscientos pesos, los cuales producían pingües retornos en el ejercicio del sacerdocio.

Retribuciones de doble faz

Los honores y distinciones conexos con el ejercicio de un cargo público tenían como contraprestación un sacrificio de orden económico, por la afectación que pudieran sufrir los incumbentes en sus intereses personales, cuando no disponían de rentas o ingresos apreciables o cuando en cumplimiento de sus obligaciones se veían precisados a descuidar el manejo de sus negocios,

> *... porque siendo carga del Estado, que ha de sufrir el fondo de su comunidad, no puede darle el Rey [al prevendado] más que lo necesario para mantenerse con su familia, por el trabajo que pierde para sí, y con que en alguna manera debe contribuir a la sociedad, disfrutando lo demás en honor público y la esperanza de ser compensado, si sirve bien, en destino de mayor honor y sueldo* (Silvestre, 1988: 315-316).

Hacía entender también Silvestre cómo todo empleado civil debía pagar de su sueldo el impuesto de la media anata secular; impuesto sobre el cual opinaba que debía eliminarse, dado que se prestaba a operaciones indebidas de los funcionarios para compensar su erogación y cobrarlo solamente a

> *... quienes se concedan privilegios, o distinciones honoríficas a que no está anexa administración de justicia o de Real Hacienda, como son los de avisos de encomiendas, títulos de Castilla, o de nobleza, honores de consejeros, oydores, oficiales reales, etc., por los cuales no adquieren sueldo... porque siendo estas distinciones de mero luxo político, es uno de aquellos arbitrios, que deben adoptarse... así porque nada conduce para el desempeño del oficio; como por que la dicha distinción y privilegio pudiendo mirarse como un obgeto de vanidad, por la diferencia o prerrogativa que concede al agraciado. Respecto de los demás empleados de su clase ... parece muy razonable; que contribuyan a favor del común de este [el Estado] y sus cargas en dinero por lo que disfrutan mas en honor; en una palabra. Este arbitrio es hacer contribuir a la vanidad* (Silvestre, 1988: 321-322).

Hablaba el funcionario, irrestricto seguidor e impulsador de las reformas borbónicas. La búsqueda de un honor por medio de un cargo, no debía inducir a la corrupción administrativa; y si ese cargo estaba entre los que conferían dignidad y distinción, el beneficiario debía cooperar con el fisco, retribuyendo en contribución monetaria o en gratuidad del ejercicio de funciones, lo que ganaba en posición social, o como la llamaba Silvestre, en satisfacción de la simple vanidad. Categoría

del cargo público, honores y rango social, iban de la mano en provecho del beneficiario.

Las disposiciones gubernamentales de Mon y Velarde, que se circunscribían al territorio de su jurisdicción provincial, eran aplicaciones de normas generales, vigentes en todas las demás provincias de la Nueva Granada y en los otros "reinos" de la corona española, cuya vigencia era laxa o su praxis en la provincia de Antioquia era descuidada en el lleno de cargos gubernamentales de trascendencia política y social. Los oficios públicos de importancia los podían ejercer sólo personas en quienes concurrieran "circunstancias" o prerrequisitos claramente definidos y esas circunstancias debían ser comprobadas para acceder al cargo. Por ejemplo, a los aspirantes al empleo de corregidor, que era un empleo menor, les exigía el gobernador, "...ante todas las cosas presentarse al Cabildo para que se les reciba información sobre su calidad, conducta, edad y facultades [situación económica]... debiendo acreditar ser... personas de distinción notoria... y tener fondos suficientes para mantenerse con la decencia que pide lo honorífico de su cargo". E insistía sobre la tradición de distinción social:

> *Serán siempre atendidos y preferidos los hijos y descendientes de los que hayan servido a la República en empleos honoríficos o hayan hecho particulares servicios...* (en Robledo, 1953, t.I, doc. 20: 80).

La solvencia económica era un obstáculo difícil de salvar en determinadas circunstancias. Silvestre anotaba, también para Antioquia, alrededor de 1780, que donde más padecía la justicia era en aquellos sitios donde no había "Justicias ordinarias" y aquélla se administraba " por los [alcaldes] Pedáneos". Quienes servían ese oficio eran por lo común "gentes del campo, de poca inteligencia y cortos haveres, y aun muchos que saben apenas firmar". Agregaba que al problema contribuía el que si se proponía para alcaldes pedáneos a personas de "comodidad y experiencia" que residían la mayor parte del año en sus "minas y labranzas" y se nombraban o confirmaban por el gobernador, se negaban a admitir el empleo "considerándolo de menos honor, especialmente si han sido Alcaldes ordinarios..." (Silvestre, 1988: 196-197).

Con esas exigencias y preferencias, aun salvadas las monetarias, no le era posible a un mestizo o a un mulato llegar a ocupar uno de esos cargos públicos, cuyo ejercicio era un privilegio que se concedía a la fracción más pura del estamento superior, en el que los logros de los progenitores y ancestros formaban parte de su *status* adscrito; un reconocimiento de su *calidad* ante las autoridades superiores, frente a sus pares y cara a sus inferiores. Su concesión era, además de un arbitrio político, una refrendación de la ética del orden social y una manera de asegurar la práctica de esa ética entre todos los gobernados. Mirado desde el ángulo de su aplicación en las colonias, era una admisión expresa de que el ethos de las castas y las etnias

diferentes a la blanca, era distinto, no se acomodaba totalmente a los parámetros del "oficial" o no se practicaba con la misma rigurosidad que la cultura y la sociedad blanca demandaban. Había un reconocimiento explítico y en parte implícito, de dos o más ethos que diferenciaban culturalmente a la sociedad colonial, y una actitud ambivalente o equívoca frente a ellos.

Era una situación dialéctica de difícil solución. A las castas y las etnias no blancas, se les exigía coherencia con el ethos oficial -o en términos más escuetos sometimiento coercitivo a él-, con castigos discriminatorios para sus contraventores; pero con mezquindad en la dádiva de prebendas y ventajas que ese código ofrecía y obstaculización -en verdad negación- para facilitar los medios e instrumentos económicos, sociales, políticos y culturales para que lo asimilaran y se apropiaran de él, interiorizándolo para su posterior práctica. El ethos español para las castas y etnias no blancas era un código de aplicación penal, más que una puerta de entrada a un modo de vida, que era precisamente lo que identificaba y daba fuerza a la estructura social.

Ellos, los mezclados

Los mezclados, en particular mestizos y mulatos, aspiraban a los privilegios, honores y prebendas que se derivaban del linaje y de las responsabilidades que delegaba la Corona en sus súbditos nobles; y por lo menos, a disfrutar la categoría de súbditos del estado llano; a no quedar en la situación de indeterminación social y aún política en que se situaban. El *status* adquirido de los mestizos con contenidos de sangre cercanos o en el umbral del blanqueamiento, si se adicionaba con una situación económica que superara los lindes de la pobreza y con una línea de ascendencia que sobrepasara la de los blancos del común, eran potencialidades para alcanzarlos parcialmente en su descendencia inmediata, siempre que sellaran una unión sacramental con blanco o blanca según el caso, que proporcionaría a su prole la entrada al mundo de los privilegios; un potencial que podían avalar las autoridades, en caso de amenazas a la soltería del interesado, por parte de alguna soltera castalmente inferior que le hubiera entregado su virginidad bajo palabra de matrimonio.

La "salida" castal de los mestizos era clara, porque en un momento determinado de los cruces, la sangre india llegaba a *desaparecer* tanto fenotípica como socialmente, pues era, como la blanca, pura, no dejaba "tacha" de ninguna clase. Tanto así, que los términos llegaban a confundirse en una persona, sin detrimento para ella. En la solicitud de Margarita Molina (véase supra el subtítulo "Confusiones y demandas por exención de impuestos" en este mismo Capítulo), un testigo declara que la conoce "como hija legítima de Feliciano y su mujer Teodora Belasques, quienes han sido conocidos, y rrespetados por montañeses Blancos que llaman mestizos". Margarita misma dice de ella, ser mestiza, y a otro testigo le "consta" que es mujer blanca, hija de padres montañesos blancos.

Los mestizos, si no eran "puros", tenían menos posibilidades de mejorar su *status*. Varias veces se menciona en este estudio la prohibición que tuvieron,

conjuntamente con las otras castas y con los negros libres, de vivir en los pueblos y resguardos de los indios; múltiples fueron las reales cédulas al respecto[13].

El cotejo con los mulatos

La salida de los mulatos era menos prístina, porque la sangre negra siempre dejaba su "manchón", sin importar la cercanía a la blanca, por uniones consecutivas con elementos blancos hasta *desaparecer* genéticamente. La Real Pragmática de 1776 sobre matrimonios, con sus subsiguientres aclaraciones, ampliaciones e interpretaciones, excluyó a los negros y a quienes llevaran su sangre del privilegio de utilizar el disenso matrimonial, para oponerse al matrimonio de algún pariente; pero -en la práctica, que no en la teoría- les dejó entornada la puerta de entrada al blanqueamiento a los mulatos, aceptando matrimonios cruzados con blancas, posiblemente en razón de una situación socioeconómica que resultaba ser determinante: el mercado deficitario de pretendientes nobles, y las posibilidades económicas en ascenso de los mulatos aspirantes. De manera similar a lo descrito para las mestizas, las mulatas fueron las actoras más activas en la mezcla con blancos, también, como lo hacían la mayoría de las mestizas, comprometiéndose en uniones consensuales o esporádicas. Los matrimonios de estos tipos no eran la pauta, sino la excepción.

Demostración de la posibilidad de entrada del mulato, es la negación del discenso al pretendido matrimonio de una blanca con un mulato, presentado por un pariente político lejano de la presunta novia, en Marinilla, Antioquia. Una de las razones aducidas por la madre para permitir el matrimonio de su hija blanca con el mulato, era la excesiva pobreza en que se encontraba y la capacidad económica del mulato para mantener a la muchacha, situación que ya se había presentado en matrimonio de otra hija con otro mulato. También en otro caso en la ciudad de Antioquia, en el cual en criterio del jurista consultado, que fue seguido por la autoridad judicial, el demandado ya había salido "por resultar quando no blanco puro al menos ochabón o quarterón... que es tener más parte de blanco que de indio y estar próximo a salir, en concepto de los inteligentes en la materia" (AGN, Criminales, t. VI, ff. 944-1024)- pertenecía a la sociedad blanca y por lo tanto no estaba obligado a cumplir

13 Entre otras, citamos las de 12 de julio de 1600, 22 de diciembre de 1605, 21 de marzo de 1626, 30 de junio de 1646, 9 de marzo de 1671, 30 de junio de 1672, (además de la prohibición impuesta a los encomenderos de vivir ellos y/o sus familias en los pueblos de indios; 25 de agosto de 1681, 25 de enero de 1684, 27 de noviembre de 1679, 10 de diciembre de 1730 y 7 de julio de 1759; esta última en Consulta del Consejo de Indias en respuestra al virrey de Santa Fe, quien había expresado que no era "fácil la observancia de las leyes que prohiben a los blancos y otras castas vivir en los pueblos de indios, por haberse disminuido el número de éstos en muchos lugares y aumentado con exceso de las otras castas, tomó ... la providencia de que se formasen en el pueblo de Sipaquirá dos departamentos, y vivieran unos y otros separados bajo las reglas que se dispusieron a este fin..." pedía el virrey la resolución de esta interina providencia. "El Oidor Decano de allí, Don Andrés Berdugo, que intervino en la visita de la provincia también da cuenta de este incidente y de la erección de la nueva parroquia de Sutamarchán a que se unió el sitio de Santo Eccehomo y agregación de los indios de Chiquinquirá al de Saboyá. Recomiendo al rey aprobar lo hecho. El Rey: Como procede.

la promesa de matrimonio, con la cual sedujo y embarazó a una mulata -la demandante- hija de una esclava y de un don de la ciudad.

Las castas de mestizos agrupaban toda la gama posible de recombinaciones blanco-indio-mestizo, entre individuos que presumible o realmente no contaban en su ascendencia con antepasados distintos a los de las dos etnias generatrices, con denominaciones tan expresivas como "tente-en-el-aire" o "salto-atrás". Las castas negras agrupaban, igualmente, por su parte, todas las recombinaciones posibles blanco-negro-mulato. La intromisión de una sangre negroide en las castas mestizas, las demeritaba hasta llegar a impedirles su "salida", a causa de su impureza (en otro capítulo vimos cómo a los descendientes de mestizo-mulata o viceversa, se los clasificaba como mulatos en los padrones censales de barrios de Cali); la del indio, en las castas negroides, las rebajaba, porque las acercaba o las llevaba a la calidad de zambo, casta que casi tocaba los lindes del vacío social. La apreciación del padre Gilij es contundente:

> *Nos queda por ver una cara de color bronceado... semejante al claroscuro... la de los zambos... hijos de india y negro. Pero ojalá no nos hubiéramos encontrado nunca con tipos semejantes. El zambo es taciturno, de mirada torva o maliciosa y de índole tan perversa que lo lleva fácilmente al mal: pasea con otra persona y se finge amigo a su manera, un blanco, un mestizo lo pone fácilmente en fuga... no es tan huraño con los indios, de los cuales es pariente por parte de madre. Parece que no tenga desconfianza en ellos, y los trata amigablemente...*

Esta descripción del zambo es tan duramente demeritadora de su personalidad -lo trata de taimado y traicionero, callado, taciturno, cobarde- que se cuestiona a sí mismo: "Qué mal te hicieron esos zambos?" y se responde: "Hablo así de ellos porque creo que se lo merecen. Las diferentes clases de americanos me gustaron todas... pero ésta nó... Sin embargo, los zambos... a pesar de sus malas inclinaciones, tienen alguna personalidad en América. Ellos... se hacen pasar por españoles, cuyo idioma hablan bien. Ejercen varios humildes oficios y son todos libres, fuera de aquellos que nacen de la unión de una esclava con un indio" (Gilij, 1955: 259-260).

Sabemos poco, sin embargo, de las razones o motivaciones de orden social, político, económico, cultural y psicológico que pudieron influir en la discriminación entre miembros de las castas, ni cuáles de ellas primaban sobre las otras, a no ser, por inferencias, en casos particulares; pero posiblemente la ejercieron con el mismo rigor que lo hicieron los blancos contra las otras etnias y las castas. Mestizos y mulatos que se sentían o se sabían más cercanos al blanqueamiento por sangre, tenían que discriminar a los de cruces inferiores al suyo y aun a los que tenían su misma composición de sangre, porque les angustiaba cualquier igualamiento comparativo con ellos, que afectaría el ascenso que perseguían, además desde las vertientes de la economía, la sociedad, y también desde las de la cultura y la educación.

Había, por lo menos, una distinción clara entre el calificativo de mulato, que por ley, "como dice Solórzano en su Política Indiana sólo le corresponde al que inmediatamente nació del blanco y la negra o al contrario" y el de pardo que era resultado de la mezcla de un mulato con un blanco, como lo expresaba un pardo de La Habana, en una solicitud al rey para que su hijo fuera admitido en el Colegio de la Compañía de Jesús "quien se halla en sexta generación siempre de blanco, y su madre en cuarta, y según el mismo Solórzano los hijos de los mestizos de pardos son reputados por españoles, por expresa declaración de V.M. en sus Reales cédulas, remitidas al reino del Perú y siguen la misma condición de sus padres..." (Konetzke, 1962, v.III, t.1: 287-292).

El proceso no se afianzaba exclusivamente en el acercamiento racial al ideal, igualmente se sustentaba en la separación, en el alejamiento de lo inferior a él, y de la pertenencia a una *casta*, que era lo que había que ocultar y borrar. Cuando se *salía*, se dejaba de ser miembro de una casta y se entraba a serlo de una etnia. Los inferiores, por su parte, cuando sus intereses chocaban con los de escala superior, demeritaban las estirpes de éstos. En Panamá (véase infra) se distinguían tres milicias negroides: de pardos, de mulatos y de negros libres.

Volvemos a valernos del proceso por demanda de matrimonio instaurada por una mulata hija de esclava, contra un ochavón en la ciudad de Antioquia, de apellido Serna, para ilustrar esas pugnas. El gobernador que tenía a su cargo el juicio, ordenó consultar disensos matrimoniales que le permitieran formarse un criterio para juzgar sobre el caso. Se consultaron dos de esos juicios. El primero de ellos había sido promovido por el padre de una cuarterona que quería casarse con un hombre que había sido esclavo y, por tanto, negro o mulato, por notoria desigualdad. El segundo era relativo a un liberto que pretendía casarse -y se casó- con una mestiza buena. Conocedor de esa consulta, el ochavón Serna envió un memorial, en el que expresaba que con ese decreto se lo había agraviado, porque se lo comparaba con el padre de la cuarterona, que era conocido "... por un camiseta charquero sin otra opinión, ni otra distinción, qe. el de mestizo"; y que no era menos el agravio que se le hacía al igualarlo con la mestiza buena, de quien decía que se había apellidado así "...sin otro apoyo que su dicho (cuya calidad es en nada comparable a la mía) y se declaró que podía contraer matrimonio con el liberto". Serna recalcaba que su calidad era de blanco por ser su padre ochavón y su madre blanca.

Además, Serna luchaba por demostrar que ya no era mestizo, sino blanco, por ser su padre ochavón y él nieto de don Pedro Figueroa "... caballero muy distinguido por su nacimiento", quien se había casado con María Rita Garro, tenida y reputada por ochavona y que por lo tanto era de suponer que María Antonia de Figueroa, su legítima madre (de Serna) había subido a la categoría de blanca "... y por la misma razón de ser mi padre tenido y reputado por la misma calidad" (ochavón) él era blanco. Además solicitó otra información, para demostrar que su abuelo paterno, don Pedro de Figueroa había sido tío carnal del padre legítimo de la esposa del

alcalde, con lo cual demostraba una relación de parentesco con familia principalísima de la ciudad.

Por su parte, la mulata solicitó que se hiciera información sobre lo siguiente, relativo a parientes de Serna: si una hermana "entera" de Serna, a gusto de los suyos, había contraído matrimonio con Valentín Tamayo, de color negro y libertino (liberto); si tanto los Garros, como los demás parientes de Serna habían sido reputados como "mestizos más y menos buenos"; si Manuela Serna, tía carnal de él se había casado con un indio de Sopetrán; si los Durango del pueblo de Sopetrán, parientes de Serna, eran los indios menos distinguidos y si muchos de ellos estaban casados con zambas y con otras personas de baja calidad; el tratamiento que le daban al abuelo de Serna y a la madre de dicho abuelo y su calidad.

De las declaraciones de los testigos llamados a declarar sobre tales puntos, quedó claro: que a los Garros nunca se les había dado tratamiento de don; que Manuela, la tía de Serna, se había casado con el indio Goes; que al abuelo de Serna lo llamaban "Chepe el mestizo" y a la madre "Antonia la mestiza". Estas informaciones, que tenían el objetivo de rebajar la calidad de la familia de Serna, se completaron con la certificación del cura doctrinero del pueblo de San Carlos de Cañasgordas, en la que hizo constar:

> *que Rafael Durango se halla casado con Catalina de Salas india tributaria de dicho pueblo de Buriticá, siendo el tal Durango... pariente mui inmediato de la abuela de Pablo Serna; y José Durango, hijo legítimo del tal Rafael se halla casado y velado in facie eclesie con hija de Isabel Campos conocida y tenida por samba y los demás hijos del expresado Rafael... igualmente se hallan casados con indios, indias y sambos según consta de los libros de Parroquia.*

Hay que asumir que la discriminación intracastal fue muy selectiva y reducida; en ella pesaba el *status* de los ochavones y cuarterones, definido por su posición no sólo social sino económica y fue un fenómeno más urbano que rural. En campos y sitios las uniones intercastales eran frecuentes, casi normativas. La pobreza era un denominador común que unificaba las comunidades rurales; allí pesaba menos el factor de acercamiento a la cultura blanca, representada por unas pocas personas, el cura, el corregidor y los terratenientes, que además eran absentistas. La presión de los contrastes socioculturales y raciales era menor que en parroquias consolidadas, villas y ciudades.

La documentación relacionada con las peticiones por el acceso a la educación superior, por ejemplo, es relativamente más extensa y rica entre los mulatos que en los mestizos, al menos en la documentación a que tuvimos acceso. La de aquéllos procede mayormente de colonias distintas a la Nueva Granada, entre ellas las del Caribe, lo que podría deberse a la importancia numérica de los mulatos, en comparación con los mestizos en esas colonias (que se traducía en un virtual y poderoso

potencial político y social), y también a los servicios destacados que aquéllos habían prestado a la Corona, en la lucha contra piratas y corsarios, como miembros activos de las milicias y a logros alcanzados en la educación y en la economía.

La posible superioridad numérica y la importancia de los mulatos está explícita en la primera razón que Don Juan de Ayssa, gobernador intendente de la provincia de Nicaragua exponía en septiembre de 1788, para no exaccionar a mulatos y negros libres con el pago de un tributo anual que ordenaba la Real Ordenanza de Intendentes de Nueva España; razón que se fundamentaba en una realidad trascendente: un potencial explosivo de desobediencia civil, difícil de controlar, por la magnitud de la extensión social que podría abarcar, en caso de hacerse realidad, habida cuenta de la precariedad de los recursos represivos del estado:

...el exorbitante número de mulatos de aquella provincia con proporción a las demás clases, su particular carácter, relaciones e ideas, [y] la poca fuerza y auxilios del Gobierno para sostener y hacer respetables sus providencias...

Interesante es también la segunda razón esgrimida por el gobernador intendente que sustentaba en una realidad social y cultural, derivada del sistema de relaciones interétnicas e intercastales:

... que más que la contribución misma es odioso a los mulatos el nombre de tributo, porque persuadidos falsamente de la superioridad de su clase sobre la de indios, a quienes juzgan envilecidos por la calidad de tributarios, les ofende vivamente cuanto tenga apariencia de igualdad con ellos por su inexorable oposición.

Es la expresión de un sentimiento de superioridad de etnia (negros) y de casta (mulatos), en cotejo con la etnia india. La suya, "libre", exenta de tributo; la otra servil, sometida, sujeto de tributación. Esta motivación dio pié para que el gobernador sugiriera no suprimir el tributo, sino cambiarle de nombre. Pero el pago de tributos no parece ser el motivo último de la aversión de los indios por los negros, porque negros y mulatos también fueron sujetos de tributación, veleidosa en su aplicación más por desidia de las autoridades que por falencias en las disposiciones reales. En real cédula de 24 de julio de 1637, dirigida al Presidente y los oidores de la Real Audiencia de Santa Fe, por ejemplo, se les comunicaba:

Como teneis entendido por cédula de 1° de noviembre de 1591... mandó el Rey ... que de todos los repartimientos de indios se cobrase el requinto y de los indios que no estuviesen encomendados, mulatos libres y zambaigos un peso de plata ensayado de cada uno... (Konetzke, 1958, vol.III, t.1: 124).

Mulatos, zambos, etc, quedaban de esa manera sujetos no a una sino a varias contribuciones: la del tributo y el pago de alcabalas y otras imposiciones. Quizás por ello, el cobro de los tributos a estas castas fue en la mayoría de los casos letra muerta.

El antagonismo negro/indio parece descansar más en razones de diferencia étnica y de imperativos culturales. El pago de tributo sólo reforzaba el de la diferencia sustentada en el orgullo de la etnia. En el estudio que los autores realizamos de los indios chocóes de Colombia (emberas, waunanas, chamíes, katíos), fuimos testigos de la aversión de éstos a los negros, población dominante en gran parte de su hábitat. La presenciamos en la fiesta del indio en la ciudad de Quibdó y la conocimos en las encuestas: las uniones matrimoniales o consensuales entre negros e indias estaban prohibidas y eran severamente castigadas; además, en la mitología india, algunos de los seres sobrenaturales, generalmente los maléficos, son de aquel color, una circunstancia que se asocia con la población negra.

No obstante que este Capítulo está dedicado al mestizo, como casta, no es posible aislarlo de la otra que compartía con él los avatares de la vida colonial. Si los mestizos fueron la población dominante en algunas de las colonias, como fue el caso de la Nueva Granada, en la fecha a que se refiere este trabajo, también los mulatos lo fueron en otras, donde la pérdida de la población india desde muy temprano alteró las proporciones en relación con el blanco y con el negro, y donde la introducción de esclavos como mano de obra fue abundante.

La población mestiza pocas veces fue temida como fuerza peligrosa para la estabilidad de las instituciones españolas en sus colonias. La mulata sí, a pesar de que había demostrado su lealtad a la Corona, con ocasión de los ataques de piratas y corsarios a puertos importantes, que eran los centros de entrada y salida de personas, de mercaderías de diverso orden y del oro que se enviaba a España por pago de tributos. Los mulatos habían demostrado tener un cierto espíritu de solidaridad de casta; eran conocedores de sus pocos derechos y demandaban su cumplimiento cuando las autoridades provinciales o locales se los negaban; y conocían el arte de la guerra por experiencia participativa en ella o por las enseñanzas impartidas en las milicias a que pertenecían. Las milicias pardas parecen haber sido más consistentes y combativas que las mestizas. Además, habían logrado algunos fueros, con la reforma del ejército, realizada por los Borbones a finales del siglo XVIII.

La nueva milicia, según Kwethe, se iba convirtiendo en "una élite política y social" en la Nueva Granada, gracias a "los generosos privilegios institucionales destinados a conferir honor y prestigio" que la corona les concedió. Esos privilegios generosos los había establecido O' Reilly a la milicia cubana y la Corona "los había codificado en el reglamento cubano que ahora se aplicaba en la Nueva Granada". En lo tocante a los mulatos es revelador lo que dice el autor que seguimos:

El aspecto crítico de la posición del pardo en la institución militar radicaba en saber si, en el interés de lograr objetivos militares, los dirigentes blancos defenderían los privilegios de los pardos contra la oposición del cabildo, o si las lealtades y la posición

social de la estratificada sociedad civil penetraban la esfera militar. Los cabildos costeros se fruncían ante la posibilidad de perder autoridad sobre tanta población parda que ellos consideraban de suyo viciosa e inconfiable. Y la reacción exagerada de los pardos ante las nuevas inmunidades, exacerbaba la crisis (Kwethe, 1993).

Los cabildos desafiaron el principio militar pero "los objetivos militares prevalecieron, como norma, sobre las lealtades sociales de la esfera civil. Desde los capitanes de compañía hasta los virreyes en su calidad de capitanes generales, los oficiales militares, sin excepción, reaccionaron primero como miembros leales de la institución militar, defendiendo de buena gana hasta el más humilde de los soldados, frente a la autoridad civil". El relato de un conflicto entre las dos autoridades, en Cartagena, respalda las afirmaciones del autor.

El alcalde ordinario de Cartagena en 1773, ordenó al alguacil "arrestar por moroso a un miliciano de la segunda compañía de artillería parda", por falta que había cometido antes de adquirir el fuero militar. El alcalde no consultó la orden con el superior militar del acusado y parece que se aprovechaba de la ambigüedad que había sobre aplicación o no de ese fuero a los pardos "y en correspondencia posterior con el virrey... expresaba verdadero temor de que la comunidad de los pardos, cuyos abusos él había padecido, se saliera de las manos". Los pardos, decía el alcalde "burlan y mofan de las justicias reales con manifiesto desprecio y sonrojoso desaire de su recomendable autoridad y respeto".

El miliciano se dio cuenta de que la justicia ordinaria violaba su fuero y buscó protección militar; valiéndose de una treta, llegó hasta su comandante blanco, que le quitó el prisionero al alguacil "y lo envió a informarse para que los jueces ordinarios no lo tocaran", lo que era ilícito. Las compañías de pardos "estaban respondiendo bien al entrenamiento y constituían ya una valiosa adquisición para las defensas artilleras de Cartagena". El comandante temía "... que si los superiores no defendían celosamente los derechos corporativos de sus miembros, el entusiasmo podía disminuir".

El preso se informó y se puso a órdenes de su comandante. El alcalde se enojó y envió a seis hombres a arrestar al miliciano, "con o sin uniforme". La misión tuvo éxito; el alcalde informó al gobernador y comandante general y acusó al comandante de interferir la administración de justicia. El gobernador aconsejó al alcalde olvidarse del asunto, apresó al alguacil por perjurio y le dio a entender al alcalde que le devolvería la libertad tan pronto pasara el furor. El alcalde, que se sintió víctima de una conspiración, escribió al virrey en Santa Fe, quejándose del gobernador. "El gobernador –dice el autor- no hizo mucho por ayudar al alcalde y a la larga le hizo más daño que bien a la justicia ordinaria. El alcalde, en fin de cuentas, quedó burlado y la Corona respaldó la decisión del virrey sobre el fuero de las compañías de artillería" (Kwethe, 1993).

El espíritu de cuerpo militar era una cosa. La separación castal era otra bien diferente. Reflexiona el autor que "en sus asuntos internos, los militares perpetuaban el lastre vinculado a la situación del pardo en la sociedad estratificada. Se mantenía

la idea de que los hombres de ascendencia negra eran de suyo inferiores y menos confiables que sus contrapartes blancos. La prueba más evidente de esta actitud era la limitación de la autoridad delegada a los negros en la comandancia de los batallones pardos". Era un comandante de pardos, y nada más, pues por encima de él estaba el subinspector blanco. Además, los oficiales pardos, a causa de su origen, debían descubrirse la cabeza ante los oficiales blancos, como lo hacían los soldados blancos. "Así, mientras el privilegio militar elevaba la posición del pardo en la sociedad colonial, las distinciones de cuna permanecían intactas dentro de la organización militar" (Kwethe, 1993).

La resistencia a la entrada de los mulatos y pardos en la sociedad, con *status* de blanco, era persistente en las esferas oficiales de la Corte. En la consulta del Consejo de Indias sobre la habilitación de pardos para empleos y matrimonios, el ministro que hacía de fiscal (en Konetzke, 1962, v.III, t.2: 821-829), en vista de un expediente y de la representación que con fecha 18 de marzo de 1805 había hecho la Universidad de Caracas, en solicitud de que se declarara que las cédulas expedidas a favor de Diego Mejía Bejarano, que le dispensaban la calidad de pardo, no fueran extensivas a sus hijos y que se mandaran guardar de modo inviolable los estatutos de la Universidad; se consignan referencias históricas sobre la situación de las castas y conceptos y posiciones sobre ellas, que traslucen el pensamiento político de la Corona frente a este polémico asunto y transparentan aspectos del cambio de *status* que se avecinaba para pardos, morenos y mulatos.

El proceso jurídico que ocupó la atención de las autoridades reales entre 1793 y 1806, lo desencadenó la solicitud del médico Diego Mexías Bejarano, que ejercía su profesión en Caracas, para que se habilitara a toda su familia, es decir que se la dispensara de su calidad de parda, "para que sus hijos vistiesen hábitos talares y ascendiesen al estado sacerdotal". Para ello presentó documentos "tan comprobantes de su probidad y estimación", y el rey, deseoso de que "su calidad triste e inferior" no le fuera obstáculo para "su uso, trato, alternativa [comunicación] y vestido con los demás sujetos del pueblo", condescendió a ella, con el pago, por parte de Mexías, de lo correspondiente al derecho de la media anata de los quinientos reales de vellón. Esta cédula se firmó en Madrid el 12 de julio de 1796.

En una nueva representación del médico pardo ante el rey, le informaba haber presentado la real cédula anterior en la Real Audiencia de Venezuela "que acordó su cumplimiento", pero que no lo hizo así el ayuntamiento de Caracas, con el pretexto de que Mexías había declarado ser pardo, "y callando fuese mulato". Solicitaba el médico que se despachara sobrecarta para que la Real Audiencia ejecutara la orden real. Así lo hizo la Corona por real cédula de 22 de septiembre de 1797.

La Real Audiencia de Venezuela envió comunicación a la Corona dándole cuenta de lo actuado por ella y remitiendo los expedientes seguidos por el Ayuntamiento de Caracas, que se oponía a llevar a efecto la dispensa de calidad concedida a Mexía. La Corona resolvió sobrecartar las anteriores cédulas relativas al asunto, para que se cumplieran sus determinaciones, por real cédula de 24 de octubre de

1801. Dos años después, en octubre de 1803 y en enero de 1804, Mexías se quejó ante el rey de que la Universidad no había accedido a admitir a su hijo Lorenzo como estudiante de filosofía y demás facultades; en respuesta el rey declaró por real cédula (7 de abril de 1805), que no había motivo para que se dejaran de cumplir y observar las gracias concedidas a Mexías, razón por la cual ordenó "sobrecartar las reales cédulas relativas al asunto para que se cumplieran".

El asunto no culminaría ahí. La Universidad de Caracas envió un expediente e hizo una representación ante la Corona, que originó un documento preparado por el Ministro que hacía de fiscal, en la consulta al Consejo de las Indias hecha por el apoderado de la Universidad. En él argüía que "no se extendían a los hijos de Mexías, las cédulas que lo dispensaban de la calidad de pardo; y solicitaba que se guardaran inviolablemente los estatutos de la Universidad. Lo que motivaba al fiscal a manifestar su sentir en la materia, tenía el objetivo de que los pardos no intentaran "generalizar estas gracias, y a su sombra, creyéndose igualados por ella a los blancos, sin otra diferencia que la accidental de su color, se estimen capaces de obtener todos los destinos y empleos, aún los superiores en las carreras eclesiástica, militar, civil y política y enlazarse con cualquiera familia legítima y limpia de mezcla". De ocurrir así, opinaba el fiscal, se producirían "disputas, alteraciones y otras consecuencias" que era necesario evitar en "una monarquía, donde la clasificación de clase contribuye a su mejor orden, seguridad y buen gobierno, y donde la opinión supera todas las ideas de igualdad y confusión".

El fiscal hacía suyo el criterio que de manera unánime exponían el Reverendo Obispo, el Gobernador, el Ayuntamiento de Caracas y la Universidad de la misma ciudad, sobre los perjuicios que ocasionaría una posibilidad, en cierto modo hipotética, pero cada día más probable, de "ver a los pardos engreídos y orgullosos considerarse hábiles a las gracias del soberano, contra la práctica de uso constante de reputarlos bajo otro concepto" y que opinaban que "la humanidad y religión" exigían mirarlos y tratarlos con el respeto debido a vasallos y hombres, siempre era conveniente y debía haber diferencias sensibles entre españoles castizos y blancos y [gente] de color", sin por ello faltar a la justicia.

Parece brotar del texto del documento la percepción que debía palparse en el ambiente, de estarse operando un cambio de trascendencia en el sistema de *status* y roles asignados hasta entonces, que favorecería a las castas y, muy en particular, a la de pardos y morenos y por extensión a la de mulatos. Los *status* y roles eran componentes esenciales de la sociedad asimétrica y jerarquizada y su subversión trastocaría inevitablemente el sistema de relaciones intercastales, el "trato" o código de urbanidad y el vestido, símbolos todos de un modo de vida y de una convivencia que se fundamentaba en diferenciación y discriminación, principios institucionalizados y codificados. Vislumbraba el documento que se irían achicando los postulados y tabúes que los separaba, hasta formar un código igualitario.

El poder de los mulatos en la segunda mitad del siglo XVIII iba en aumento y se relacionaba, en cierto modo, con la concentración de esa población en algunas áreas y ocupaciones. Margarita Garrido (1993: 47-48), refiriéndose a la tolerancia y la

disuasión, como método para la composición entre los estamentos y el gobierno, trae a cuento, tomado de Gilma de Tovar, el incidente que desataron los mulatos de Cartago para protestar, en 1767, contra el control directo del estanco. Recurrieron a "pasquines, insultos y amenazas de incendio si no se quitaba el estanco. Se reunieron en Santa Ana y desde allí amenazaron entrar a Cartago". El poder de los mulatos en el Valle del Cauca debió ser tan grande (recuérdese la proporcionalidad de la población negroide en el área), que los alcaldes se vieron obligados a ir hasta la localidad para entenderse directamente con ellos "en una especie de cabildo abierto". Y nunca fueron castigados!

El sistema de relaciones con sus componentes de *status* y roles adscritos eran el producto presente del proceso de contactos culturales entre etnias múltiples y diferentes, en un ambiente de imposiciones, sujeciones y transacciones, de renunciamientos forzados o voluntarios a pautas, normas, valores e instituciones, inducidos de todos modos, por reacomodaciones indispensables para convivir en situación de dominio.

Como ya lo dijimos, pardos, morenos y mulatos (y aún negros libres), se habían hecho acreedores al reconocimiento agradecido de la Corona por sus servicios y por su distinción y valor en la defensa de puertos y fortalezas. Las milicias a que pertenecían decidieron acciones bélicas y en ellas algunos personajes alcanzaron el grado de capitantes[14]. De ellos decía un personaje de Panamá:

> *... que el defecto que le dio la naturaleza, le desvanecen enteramente con sus honradas operaciones de calidad, que no ha habido capitán, ni soldado blanco alguno de los que han tenido aquellas guarniciones [de Panamá] que se halla mantenido con más bizarría en el puesto, siendo principalísima parte en la defensa de aquellas costas* (Konetzke, 1962, v.III, t.1, doc.98: 141-143).

El documento del fiscal muestra también la otra cara de la posición del mulato en el mundo colonial, al señalar que:

> *... los llamados pardos, en que se confunden las otras innumerables castas, por su viciada índole, su orgullo e inclinación a la libertad, han sido y son poco afectos a nuestro gobierno y nación.*

Respaldaba esta aseveración con referencias a la sublevación de Diego Tupamaro en el Perú, en 1780, en la que las compañías de fusileros de los rebeldes estaban formadas con pardos; y a la expedición preparada en Londres "por el inocuo Miranda contra las

14 En la Consulta del Consejo de Indias (16 de septiembre de 1717, en Konetzke, 1962, vol. III, t.1, doc.98: 141-143), a solicitud de las compañías de número de Panamá, de que "se les mantuviese en la posesión en que siempre habían estado, de sus capitanes en ellas, el fiscal "tuvo por justo se pusiese en posesión de estas Compañías a los sujetos más beneméritos". Se había nombrado como capitanes a los más distinguidos para las cuatro compañías (de cuarterones, de pardos naturales de Panamá, de pardos forasteros, y de zambos y negros criollos); y se relataron las intervenciones destacadas de esas milicias durante el ataque del pirata Drake.

provincias y la costa de Caracas [que] debía componerse de dos mil pardos tomados de aquellas partes, por cuyas experiencias son de temer funestos efectos, si se les extrae del estado humilde y reprimido en que se encuentran". A ese estado atribuía el Provincial de Religiosos Observantes de Guatemala, en 1802, los vicios y desórdenes de los zambos y mulatos, a quienes llamaba "heces de la república" y para quienes solicitaba honrarlos [a los de todas las Indias] "e igualarlos a la clase común de los españoles". Para el fiscal, las exclusiones que formaban parte del *status* social del negro, eran de derecho y no efecto de "preocupación vulgar". El temor al creciente aumento de su número fue preocupación que hizo expresa la Corona desde muy temprano, en sus reales cédulas. En una de ellas, fecha el 20 de diciembre de 1608, le expresaba al virrey del Perú que en el Consejo de las Indias se había considerado "la mucha cantidad de negros, mulatos y mestizos que hay en esas partes y los que cada día se van multiplicando y cuánto convendría ir previniendo con tiempo los inconvenientes que dellos podrán resultar" y le pedía que le comunicara el número de mulatos, negros y mestizos, y cómo se podrían desaguar [disipar, consumir] (Konetzke, 1962, v.III, t.1, doc.98: 141-143).

El padre Gilij los valoraba por el rasero del color de la piel: "...si miramos solo su cuerpo no son tan hermosos como los mestizos, cuya blancura es enteramente mayor, pero en ellos son singularísimas sus dotes espirituales. Son habladores eximios de buen talante y de increible valor". Y en esta otra afirmación :

> *El hijo nacido de padre español y madre negra, se llama* mulato *real y realmente es blanco. Pero bajo la piel blanca de que se enorgullece, parece transparentar al negro... Así me pareció al verlos y creo que no me engañé... Si este* mulato *no despreciable se casa con una blanca, sus hijos también son* cuarterones, *sus nietos* ochavones *si siguen sus pasos, los biznietos* puchelos... *Y he aquí que en igual espacio de generaciones al de los indios, según Gumilla, un negro se ha blanqueado físicamente* (Gilij, 1955: 259-260).

Blancura, para Gilij, era equivalente de belleza.

Las ocupaciones

Fue preocupación de la corona que ni los negros libres, ni los mulatos, mestizos y zambaigos estuvieran ociosos, "pues si trabajasen aliviaría muy gran parte a los indios" y además causarían menos problemas, pues se les acusaba de que turbaban "la paz y quietud de la república con sus vicios y malas costumbres" (Konetzke, 1958, v.II, t.1, doc.22: 47)[15]. La preocupación cubría igualmente a los indios, particularmente a los ladinos, que abandonaban su sociedad nativa y se incorporaban a las concentraciones urbanas nacientes, en un proceso de supervivencia dolorosa por la baja demanda de mano de obra libre, razón por la cual se volvían vagabundos.

15 "Consulta del Consejo de las Indias sobre los servicios personales de los Indios".

Además, la prohibición de ejercer ciertas artes y oficios y ocupar determinados cargos, impuesta a los negros libres y las castas, les reducía el potencial de trabajo. También ellos buscaban refugio o habían nacido en las poblaciones que concentraban la población. El problema era tanto urbano como rural.

No extrañan entonces las frecuentes reales cédulas y órdenes de solicitud a los gobernantes coloniales, de obligar a mestizos, mulatos y negros libres a trabajar, para atender las quejas que le llegaban al respecto; o, para aliviar la presión sobre la mano de obra india en labores mineras, enviar a los individuos de esas castas que estuvieran presos en las cárceles, a las minas, en calidad de trabajadores forzados, en reemplazo de los indios.

En el ordenamiento de la sociedad supraordenada, oficios y empleos tenían su rango. Los de alta calificación social, no podían ser ejercidos por personas de bajo rango; y viceversa. La norma era estricta y la Corona velaba porque se cumpliera a cabalidad, de manera que negros libres, indios y mezclados, no alteraran el orden social, y jurídico, ocupando cargos que estaban destinados para la población blanca, que a su vez, debía acomodarse a la distribución de oficios y empleos, de acuerdo con su posición en el orden social establecido.

En México, una ordenanza de 12 de junio de 1598 establecía taxativamente "Que ninguno [batihojas: batidor de oro o plata] pueda ser examinado no siendo español de todos cuatro costados, y el que no siendo español hubiere aprendido el oficio, se le permita trabajar de obrero en casa de maestro examinado, so pena al que lo examinare ... de cien pesos... Declaración de Su Excelencia: que se guarde y se pueda examinar en dicho oficio, siendo hábiles y suficientes, excepto indios, negros, mulatos y mestizos" (Konetzke, 1958, v.II, t.1, doc.26: 50). Este es sólo un ejemplo.

Desde muy pronto también, negros libres y población mezclada, necesitados de un ingreso para sobrevivir, buscaron aprender artes y oficios para incorporarse al mundo laboral. El de labradores era una opción que no requería aprendizaje. Podían incorporarse a una hacienda como obreros a jornal o como mano de obra semiservil, con la posibilidad de disponer de un pequeño pedazo de tierra para cultivarla por su cuenta, a cambio de la entrega de su trabajo, bajo determinadas condiciones; o quizás "colonizando" baldíos y muy raramente, haciéndose adjudicar alguna tierra por las autoridades competentes. Así lo mostramos en las adjudicaciones de tierras en la provincia de Cartagena (v. Capítulo: *Regiones, Colonización y Miscegenación*). La presión sobre las tierras agrícolas aumentaba en proporción directa al crecimiento de la población mezclada. Las condiciones para obtener una parcela no marchaban al unísono y la población desarraigada seguía creciendo y presionando.

Los registros de población en la provincia de Cartagena, en el siglo XVIII, delatan una población de labradores considerable, comparativamente con la dedicada a otras ocupaciones u oficios; e igual cosa ocurría en otras provincias, lo cual no es de extrañar si se considera que la economía se afincaba en la explotación agropecuaria, en la minería de oro, que se explotaba con mano de obra esclava y en el comercio, privilegio de los

altos estratos blancos. La situación de ocupación de la tierra en la provincia de Cartagena, llevó al gobernador a dar el encargo de concentrar en poblados a los colonos dispersos, al capitán Latorre.

Las tierras de resguardos y pueblos le estuvieron vedadas desde los comienzos mismos de la Colonia, aun cuando la presión sobre ellas fue de tal naturaleza que las disposiciones pertinentes se violaban de continuo. Pero allí tenían serias limitaciones.

Había otros oficios, todos de baja categoría, a los cuales podían dedicarse las castas; eran todos aquellos que no ejercían los indios ni los esclavos, aun cuando, transcurrido el tiempo, participaron al lado de ellos en resguardos, en explotaciones mineras (mazamorreros), en el laboreo de la caña de azúcar y en la ganadería. También ocuparon los de arrieros y hasta cargueros, compitiendo en este oficio con los indios. En suma, en todas las ocupaciones y oficios que no ejercían los españoles, a no ser los blancos pobres, aunque éstos eran remisos a hacerlo.

Precisamente la Corona ya estaba informada en 1609 de que en México "había mucha gente española de la que de España iba allí y de los criollos nacidos allá... y que con ser mucha desta gente humilde y pobre, no se inclina a trabajar en las labores del campo, minas ni otras granjerías, ni a servir a otros españoles, y lo tienen por menos valor de que resulta haber tanta gente perdida y ociosa" y le ordenaba al Virrey encaminar "al trabajo de todas las dichas labores a *los españoles de calidad servil* [cursivas nuestras], mestizos, mulatos y zambaigos" (Konetzke, 1962, v.III, t.1: 153-154). Opinaba el rey que con la introducción de los españoles a esos trabajos, se desterraría en las Indias, "la opinión de que los españoles tiene, de que es cosa vil y baja servir a otros, especialmente en los dichos ministerios de labores".

Una buena proporción de blancos pobres, tanto criollos como españoles, buscaron en la explotación de la tierra un *modus vivendi* y se asentaron en los resguardos, pagando un arrendamiento a los indios por el uso de una parcela, y complementaron sus ingresos con algunas artesanías, cría de ganados y elaboración de bebidas fermentadas que vendían a los indios, todo ello en contravención con las repetidas órdenes de no permitir la convivencia de blancos, negros y mezclados con los indios, en sus pueblos y resguardos. Las razones para esta prohibición fueron varias. Una de ellas, la disminución de ingresos al erario público, por triquiñuelas para evadir las imposiciones, tales como hacer pasar por propiedad de los indios artículos o productos que iban al mercado, para evitar el impuesto que pesaba sobre ellos. La real cédula de 22 de diciembre de 1605, dirigida a las autoridades de Guatemala, prohibía la permanencia de mestizos, mulatos y negros en los pueblos de indios, "por la exacción que les hacían con el mercado de cacao, cuya producción era su medio de vida y de los encomenderos; y porque ello iba en perjuicio del real erario".

Los cargos públicos menores también estaban vedados a los negros y a las castas: el de escribanos por ejemplo. Una real cédula de 1692 denegó la solicitud del presidente de la Audiencia de Quito, a favor de un sujeto que no había "podido

entrar al ejercicio de escribano público y de la Real Contaduría de esa Caja... por no ser blancos todos sus abuelos. Y en otra del año siguiente, se expresaba la extrañeza del rey de que un individuo, constando que sus abuelos eran de color pardo, se nombrase como escribano de las Reales Cajas de la Isla Española, en interinidad. En carta sobre el mismo tema al virrey del Perú, el rey le ordena nombrar un oidor para que visite a los escribanos del número Reales y los demás que hubiere veinte leguas a la redonda" de Lima "... y a los mestizos que no tuvieren dispensa mía, no se les permita... ejercer". También en 1750, otra real cédula de alcance general, ordenaba que "...los Virreyes y Audiencias Reales no admitan, ni consientan informaciones a mestizos ni mulatos para escribanos y notarios públicos".

Las limitaciones para ocupar cargos públicos se extendían a casi todos los niveles de la administración. Algunos casos ilustran la situación a fines de la Colonia: El Cabildo de la Ciudad de México, en una orden expedida el 9 de octubre de 1800, estableció: "2. Item, que el que hubiere de ser maestro, no ha de ser negro, ni mulato, ni indio" (Konetzke, 1958, v.II, t.1: 66-67). Un mes antes, el rey, en real cédula dirigida al presidente y oidores de la real audiencia de Lima, expresaba que tenía conocimiento de que había "... algunos mestizos ocupados en oficios de corregimientos, alcaldías menores, regimientos, escribanías y otros de calidad" y quería saber si los mestizos "ocupados en los dichos oficios" tenían "habilitación para ello y quién se la dio y si está ordenado que los dichos mestizos no tengan semejantes oficios y si se guarda así o por qué se excede en ello..." (Konetzke, 1962, v.III, t.1: 64-65). Preocupación igual manifestó el monarca al año siguiente con lo que ocurría en Quito, donde según su conocimiento había:

> *mucho número de mestizos y cada día se va multiplicando, entre los cuales hay muchos que están constituídos en oficios preeminentes de la república, como son regidores, encomenderos, escribanos, notarios, procuradores y receptores y otros oficios y cargos, estando esto prohibido, sin que ... estén habilitados por mí y se van enseñoreando de los frutos de la república, siendo como son inquietos y desasosegados.*

Pedía a los oidores de la real audiencia, que "con mucho recato y secreto" le comunicaran lo que hubiere al respecto y lo que "se podría proveer y ordenar para remedio de los inconvenientes que podrían resultar" (Konetzke, 1962, v.III, t.1: 68). Había algunos cargos que eran comprados, como los de receptorías y escribanías y los mestizos podían obtenerlos. En respuesta a la Audiencia de Quito, por ejemplo, en lo que toca a mestizos, en el año de 1603, el rey en la real cédula del 8 de septiembre, les responde que estuvo bien "en no haber hecho novedad" en desposeer a los mestizos de los oficios que tienen en la república, por ser los más receptorías y escribanías que han comprado y como fuesen vacando, procurareis como decis... que se vayan vendiendo a españoles y gentes honradas..." (Konetzke, 1962, v.III, t.1: 69).

Los mulatos no podían ser porteros. Y las limitaciones de empleo llegaron a ser tan extensas, que hasta el extraño cargo de caniculero (persona encargada de sacar los perros de la iglesia durante las ceremonias religiosas) quedó vedado para negros y mezclados.

Finalizamos este aparte de las ocupaciones, con esta cita tomada de Gilij, quien establecía una jerarquización de ocupaciones: "A los panaderos siguen los carniceros, y otros bajos oficios que desempeñan... gente de sangre mestiza, a quienes corresponde hacer el calzado y vestido y todo lo que sirve para adorno de la persona o para defensa de la intemperie. Hay buenos orífices, fundidores de chocolateras de cobre y calderos, canteros, el uno hace ladrillos y tejas, otro hace mesas y cofres..." (Gilij, 1955: 298).

Crecimiento e identidad

En el Capítulo relativo al universo de las relaciones, dijimos que la identidad del indio se fundamentaba en la tierra (resguardo y pueblo) y en la tradición de una relación con un espacio mucho mayor, que se había perdido con la sujeción, pero que se guardaba en la memoria colectiva; en la historia cultural, preservada también en instituciones, en tradiciones, comportamientos y valores que lograron sobrevivir a la tragedia de su pérdida de independencia; en el idioma, hasta cuando lograron conservarlo, y en la etnia, aun cuando ella cada vez fue debilitándose como tal; y quizás, podríamos agregar ahora, en el reconocimiento que como grupo especial se le dispensaba en la política y el derecho, que los diferenciaba de las demás etnias y castas y los contrastaba con los blancos, de una parte, de otra, con los esclavos y, de una tercera, con los mezclados.

Como grupo -de manera general- el mezclado carecía de propiedad territorial o de un derecho de usufructo de por vida sobre un terreno; su vínculo con la tierra era con la del lugar donde trabajaba; su memoria cultural podía ser la de una de las etnias india o blanca, si se criaba o permanecía en el seno de una de ellas, situación que no fue la de los mestizos que se decidieron a vivir por sí mismos, ni la de los mulatos, que seguían la suerte de los esclavos si sus madres lo eran o se incorporaban al mundo de los mulatos libres, en el que primaba la subcultura de la madre mulata por la difícil, si no imposible probabilidad de sentar reales en el ámbito paterno blanco. Una situación confusa, porque no había propiamente pertenencia a una etnia, puesto que se separaba de la india o de la negra esclava, de donde procedía, y muchas veces no podía identificarse con su otra rama ascendente, la de su padre, además de que no podía trazar su ascendencia más allá de dos o tres generaciones atrás, por las varias intermezclas que en ella figuraban; era, como ya lo expresamos, lo que quedaba después del blanco, del indio y del esclavo; un elemento que fue llenando los vacíos que se creaban al paso de la dinámica colonial, que él mismo contribuía a crear.

Podía identificarse a sí mismo como persona y como miembro de una familia, a veces extensa o como dependiente de alguien más, por lo común de un blanco;

muy poco, como miembro de un grupo artesanal. Si se identificaba como miembro de una casta, lo más común era que lo hiciera con referencia a la proporción que tenía de blanco. Podía ser y era identificado por los demás como miembro de una casta, y colocado en una posición categórica, tanto más insignificante, cuanto más lejana estuviera de la calidad de blanco. El mestizo se declaraba orgulloso de sus ascendientes blancos e indios, sobre todo si el último había sido un cacique o una mujer de prestigio y rango entre los suyos. No lo hacía así el mulato, que en la mayoría de los documentos que tuvimos oportunidad de conocer, siempre destacaba su cercanía al blanco o mejor, su lejanía del ancestro negro.

El mezclado buscaba asimilarse al blanco para identificarse como miembro de esa etnia y alejarse de su propia casta. Así parecen revelarlo muchas de las declaraciones juramentadas de los vecinos en pleitos de los indios con los terratenientes. El blanco lo rechazaba y le obstruía el camino de acercamiento, atrincherado en los privilegios de su etnia, coartándole la participación en instancias sociales y legales. El nacimiento ilegítimo, el más común entre los mezclados, aumentaba la discriminación, porque se alejaba de la pauta blanca predominante: el nacimiento legítimo o legitimado legalmente. Marta Herrera, después de describir una *litis* entre un indio y el cura, en la que "salió a relucir una investigación adelantada por el corregidor contra una de las indias que apoyaba al indio, 'por vivir en mal estado' " concluye: "Esta acusación fue ampliamente utilizada por las autoridades coloniales ... para desvirtuar las quejas formuladas por los indios en su contra" (1992: 107). Para discriminarlo, el *español* no le recordaba el ancestro blanco, sino el indio o el negro, y le atribuía los defectos y tachas que gratuitamente asignaban como intrínsecos a ellos; y despreciaba sus aspiraciones de ascenso.

En el pleito por promesa de matrimonio entre un ochavón y una mulata, al que hemos hecho varias referencias, en un alegato escrito por un litigante blanco a nombre de la mulata, se interroga : "qué nota o difamación o pérdida podrá [falta una palabra, posiblemente afectar u otra de parecido significado] a un mestizo casándose con una mulata? Acaso... el de que no se tubiere presente para los empleos de República? Perdería el tratamiento de Don o alguna otra prerrogativa?" Y se responde a renglón seguido: "Nada de eso... Se experimenta todos los días que los mestizos casan con Indias, mulatas y demás castas sin que por eso desmerezcan ni pierdan algo". Un razonamiento de lógica blanca. Porque el de los mezclados que aspiraban a mejorar su posición o la de su descendencia, era casarse con persona de mayor cercanía fenotípica a la blanca; la mezcla con estadios inferiores era un obstáculo en el camino del ascenso.

La identidad del mezclado se fue perfilando históricamente en el proceso de su crecimiento numérico, que contribuyó decisivamente a la configuración de la distribución de la población en el espacio virreinal y en la erección de parroquias que sirvieron de centros de servicios para un campesinado disperso. "Para el siglo XVIII ya la noción de ser vecino había cambiado. La antigua división entre vecino y morador se había esfumado y el solo hecho de habitar en la ciudad por algunos

años, aunque no se poseyera casa, era suficiente para ser considerado como vecino. Para los mestizos [mezclados] habitantes de un lugar, su pertenencia a éste fue paulatinamente tomada como base de su identidad" (González, 1974: 51), la cual tendría perfiles más definidos en tanto mayor fuera la posición de ese lugar en el orden jerárquico urbano, porque de esa posición derivaba la suya, puesto que "[el] mejoramiento y promoción de cada lugar estaba intrínsecamente unido a la posición de sus habitantes". Visto en otra perspectiva, el esfuerzo del mezclado por hacer de su parroquia una entidad cívica que descollara entre sus circundantes, lo vería retribuido en el sentimiento de pertenencia. No seguía identificándose con el pueblo de indios que le proporcionaba los servicios religiosos por cercanía y comodidad, sino con una parroquia, a cuya fundación había concurrido con sus aportes económicos: era *su* parroquia. De allí las frecuentes "alianzas" con los terratenientes rematadores de los resguardos indígenas, de los cuales esperaba la adquisición por compra de un pedazo de tierra, que formaría parte de una nueva parroquia, en la cual se vinculaba estrechamente a la comunidad, por medio del intercambio comunicativo y de servicios.

La lucha entre etnia (blanca) y castas, no conocía límites. La autora que venimos citando anota que:

> *... las concentraciones de blancos pobres, mestizos y mulatos en el valle del Cauca lucharon por salirse del control patrimonial sobre recursos naturales y laborales de las ciudades de fundación temprana, e hicieron de su autonomía la base de su identidad y de su dignidad, frente a la pretensión de las grandes ciudades de convertirlos en "pecheros", como lo expresaron en las protestas contra los impuestos, los estancos y la apertura del camino al Chocó* (González, 1974).

Las primeras ciudades establecidas en el virreinato reflejaban fielmente la estructura sociopolítica del orden colonial; ellas fueron el asiento de los conquistadores, que vieron recompensados sus servicios a la corona con el otorgamiento y disfrute de encomiendas; albergues de una aristocracia naciente, que se nutría de los tributos y los servicios de las comunidades indias sometidas, un mucho a la manera del sistema feudal. Evolucionaron algunas hacia centros burocráticos y comerciales la mayoría de ellas, con alto predominio de las actividades de servicios, y con escasas artesanías que copaban las demandas locales y producían algunos excedentes para surtir otros mercados. Las nuevas fundaciones respondían a intereses nuevos, derivados del crecimiento de la población mezclada principalmente, que demandaba fuentes laborales para la subsistencia, y que, ante la ausencia o escasez de otras actividades, se vinculaban a la tenencia y a la explotación de la tierra y de algunos recursos naturales, como la minería, pero fundamentalmente presionaban sobre la primera.

La lucha por privilegios, prestigio y poder que prevalecía entre las etnias y las castas, ocurría también entre los centros urbanos, pues su categoría de ciudad, villa, parroquia o sitio, guardaba cierta correlación con su importancia como centro de

gobierno, de comercio o de explotación económica especializada como fue el caso de las ciudades de Cáceres y Zaragoza en la provincia de Antioquia, en razón de ser centros mineros de importancia, las cuales mantuvieron su título de tales, aún después de que se agotaran los minerales y se convirtieran en fantasmas de un pasado de riqueza. En las ciudades de fundación temprana seguía asentándose la nobleza chapetona y criolla: los grandes comerciantes, los mineros, los hacendados y los terratenientes ausentistas; en las nuevas se agrupaban pequeños comerciantes, artesanos, pequeños propietarios y gentes desposeídas de todo. Eran en cierto modo la expresión del crecimiento del país y de un nuevo orden social que se forjaba al lado del orden tradicional y sus pobladores pugnaban por elevarles la categoría, al paso que los señores de las primeras trataban de obstruirles el paso.

Una pugna de éstas se desató entre los terratenientes, mineros y clérigos de Popayán y los poblabladores de Quilichao, que eran mestizos, mulatos y blancos pobres; que se habían establecido allí desde finales del siglo XVII, atraídos por "la reactivación de las minas de Caloto" y habían alcanzado el título de villa para su poblado, en 1725. Los payaneses, que siempre habían sido enemigos de este sitio porque lo consideraban "foco de desórdenes", se valieron de toda su influencia con las autoridades virreinales, para lograr que Quilichao perdiera su título de villa, que le confería una categoría importante en el sistema político, argumentando "que se trataba de gente sin oficios públicos ni hacienda o sea gente sin valor". Las solicitudes insistentes de los payaneses lograron su efecto y Quilichao perdió su título en 1802 (González, 1974: 51).

Blancos pobres y gentes de las castas que poblaban las ciudades y villas tradicionales, estaban más rigurosamente encasillados en el sistema social supraordenado que en las parroquias; los contrastes sociales eran más protuberantes y las ambiciones de blanqueamiento tenían más estímulos. Los disensos matrimoniales proceden casi todos de ciudades y de villas; no de parroquias ni de sitios, en los cuales las jerarquías sociales funcionaban estrictamente, las ambiciones de ascenso castal a etnia blanca eran casi inanes, por falta de estímulos educacionales y las diferencias jerárquicas de familia a familia eran pocas.

Educación y prestigio

La educación superior fue privilegio exclusivo de Santa Fe, la capital del virreinato; la media lo fue las ciudades y de algunas villas; la primaria también de las dos últimas y de algunas pocas parroquias. Las escasas oportunidades de educación, hicieron de ella parte de los privilegios y las distinciones en el orden jerárquico, como decía don Joaquín de San Miguel refiriéndose a su hermano, el abogado don José Ignacio de San Miguel, de la Real Audiencia, en un pleito de disenso matrimonial:

Por la pobreza se ven obscuros y confundidos los méritos y limpieza de muchos que pudieran obtener los primeros puestos de la República. La reputación y el honor de q. en el día goza

mi hermano no se debe a su distinguido nacimiento, sino de su grado, empleo y literatura, cuyas cualidades son personalísimas, y no trascendentales. Prescindiendo de ellas no fuera él sino Don Joseph Ignacio de Sn. Miguel como soy yo Don Joaquín y aún algo menos por mi pobreza (v. anexo a éste Capítulo)

La educación les proporcionaba a los individuos de las castas que podían obtenerla, el reconocimiento de cierta distinción y aprecio de la sociedad blanca y se tomaba como mérito para posibles decisiones de la Corona relativas a dispensas por sangre. Y se esgrimía como argumento a favor en los pleitos de disenso.

Síntomas de cambio

Todo indica que la valoración del mestizo, en los años finales de la Colonia, se transformaba favorablemente. En los estrados judiciales, la tendencia era preservarlos de la mezcla con la etnia y las castas negroides y argumentar a su favor, acudiendo a la educación superior del mestizo en cuestión o a ciertas cualidades que se consideraban distintivas de los españoles. En los alegatos de uno de los disensos se lee:

... pero siendo al mismo tpo. uno de los objetos piadosos de S.M. ... la conservación de las familias para que no decaigan de su estado, es consiguiente, que por identidad de razón puedan estenderse sus privilexios a los estados mestizos, en quanto a no deberse obligar de contraer matrimonio con las castas de negros, mulatos y sambos por la mescla con que enteramente perturbarían su estado (AGN, Civiles Antioquia, t.VI, f. 945).

La riqueza, llave para abrir el recinto cerrado de la nobleza

Germán Colmenares, en referencia al círculo cerrado que se creaba en torno a los conquistadores y estrechaba el paso a inmigrantes recientes o a aventureros de fortuna, escribió: "Baste recordar la repugnancia de los conquistadores... de contar entre sus filas a algún artesano" (1970: 35), actitud que perduró hasta finales de la Colonia. En el desempeño de las artesanías figuraron siempre blancos pobres, mestizos, mulatos y mezclados de toda índole; en menor escala los negros y menor aún, los indios. Laboralmente, el artesano de las castas se equiparaba con el blanco pobre, que acuciado por la necesidad desempeñaba artes o trabajos "mecánicos" en ciudades, villas y sitios, y lo hacía hasta en las ocupaciones más bajas, como la de peón.

Estos tipos de igualamiento por lo bajo fueron los más frecuentes y estimularon las mezclas. Los igualamientos por lo alto lo fueron menos, porque exigían dos condiciones que siempre se mostraron esquivas en el esquema colonial: alcanzar una profesión u ocupación de prestigio y enriquecerse, y blanquearse fenotípicamente. En capítulos posteriores nos referimos al blanqueamiento racial y a las alianzas matrimoniales que concertaban familias que habían "salido" y adquirido alguna

fortuna en actividades mineras, comerciales o agropecuarias, con españoles europeos, "nobles" recién llegados, conformando así una nobleza criolla, hacia finales del siglo XVIII.

Los mestizos que se enriquecían seguían los patrones de los blancos nobles ricos, y adquirían mano de obra esclava para sus empresas productivas. Entre San Agustín y Timaná (actual departamento del Huila), el padre Santa Gertrudis posó en casa de dos mestizas, madre e hija, propietarias de un "buen trapiche y buenos cañaverales y no la pasaban mal" y disponían de esclavos negros y mulatos. Y en el propio Timaná, "... un mestizo muy rico que vivía en su hacienda, cosa de dos horas fuera de la población... desde mozo compró esta hacienda y la pobló de negros y mulatos esclavos para el servicio y no tener que pagar a nadie salario de servicios"(Santa Gertrudis, 1956, t.1: 295-304). También en la Mesa de Juan Díaz (Cundinamarca), un mestizo poseía un trapiche y tenía negros a su servicio"(Santa Gertrudis, 1956, t.1: 305).

La posesión de esclavos estuvo relacionada con el sistema castal, en cuanto que la mayor proporción de ellos fueron propiedad de personas o familias que llevaban el don; pero de ahí en adelante no hubo un escalafonamiento riguroso en orden descendente castal: no siempre los blancos no nobles seguían a los nobles como poseedores de esclavos, ni como número de propietarios, ni en el número de esclavos poseídos; y mestizos y mulatos -según la región de que se trate- superaban muchas veces a los blancos en los dos aspectos de la posesión de esclavos.

Lo importante de destacar en lo que toca con el ascenso social del mestizo y de su incorporación gradual a la etnia blanca es el hecho de que a algunos de ellos les dieran el trato de don y a otros se los honrara con algún cargo, a pesar de la prohibición de la Corona. En la Mina, un sitio minero de unas cincuenta casas en vertientes del río Coello, *don* Juan de Rau era, según el padre Santa Gertrudis, el "mestizo más rico del pueblo"(1956, t.1: 347). El religioso se refiere a otro de ellos en Pasto de esta manera:

> *Este caballero, don Fracisco Ortiz, era un mestizo muy encopetado... era casado... tenía muchas partidas de mulas de alquiler para el comercio de Pasto a Popayán... engordaba cada año más de quinientos cerdos con las guayabas. El había sido muchos años gobernador de nuestra misión (1956, t.2: 23).*

> *Podrían multiplicarse los ejemplos y hallar una proporción alta de ellos en lugares tales como el altiplano nariñense, donde las mezclas se dieron fundamentalmente entre blancos e indios. Y para hacer una referencia a la distinción por cargos a los mestizos, en la ciudad de Antioquia y su jurisdicción, el listado de mestizos de 1805 lo encabeza El escribano del Número Carlos Josef de Barro.*
> *No debieron ser muchos los mestizos que se blanquearon fenotípica y socialmente, y que tuvieran capacidad para vencer el orgullo étnico de una familia noble, con el arma de una*

situación pecuniaria envidiable. El blanqueamiento racial se nutría más bien de las uniones de mestizos y cuarterones, y aún de zambos, con blancos pobres, ya que unos y otros se identificaban económica y laboralmente.

Al margen de esta corriente de ascenso social, la miscegenación del mestizo siguió el cruce con las etnias negra e india y con las castas de mulatos y zambos, además de los cruces entre sí, y con ello se generó una variedad de fenotipos que se situaban en las escalas inferiores. Los pocos datos que pudimos obtener de estos cruces, a más de mostrar su crecida variedad, indican que se daban tanto en las áreas urbanas como en las rurales.

La discriminación del mestizo seguía, pero se debilitaba. La discriminación al mulato era más persistente, estaba más arraigada y sólo vacilaba en las zonas donde era el fenotipo dominante y donde sus actividades civiles y militares le merecían el reconocimiento de sus cualidades y le despejaban el camino que conducía a nuevas conquistas sociales.

Anexos

Anexos al capítulo 1
Regiones, colonización y miscegenación

I *Barrio de Getsemaní*

Este sector urbano de Cartagena estaba integrado por 22 manzanas, las plazas de San Francisco y de la Santísima Trinidad y 24 calles, casi todas ellas con nombres tomados del santoral católico o con la advocación de Nuestra Señora antecediendo el apelativo distintivo (Nra. Señora del Rocío, Nra. Sra. de la Magdalena, Nra. Sra. del Buen Consejo, etc.). Contenía el convento de San Francisco de la Orden Tercera (asistido por 10 frailes y 10 legos y novicios), la Hermita de San Roque, el Cuartel de Milicias y el Cuartel de Pardos. Se enumeran también una aguada del rey, la cochinera de la ciudad, una tenería y algunos establecimientos artesanales. En las "ceras de tiendas había nueve tiendas, en una de las cuales, además del pulpero, se registraron dos esclavos varones de 28 y 13 años respectivamente.

En 1777 en ese ambiente vivían en 4072 personas, discriminadas así en el documento censal:

Personas eclesiásticas	32
Vecinos	938
Almas libres	2900
Esclavos	202

cuya determinación de calidad (castal) no se dio a conocer en el registro, con excepción de los blancos españoles o descendientes puros de españoles, distinguidos con el "don" y de los esclavos, negros o negroides (mulatos, zambos, pardos). Los "dones" no eran muchos, apenas 23 personas solas, la mayoría de ellos varones y cinco parejas. A juzgar por ello y por las ocupaciones (cf. infra) en el barrio primarían los mezclados, con predominio, posiblemente, de la sangre negra, como se puede derivar por comparación con el otro barrio cartagenero de Nra. Sra. de la Merced, censado en la misma época, el cual sí trae una discriminación castal relativa al igual que por las profesiones u oficios, a las cuales nos referiremos más adelante.

Había en Getsemaní 376 casas, de las cuales solo 37 eran *altas* -de dos pisos- y 339 de uno solo, *bajas*. De las altas una estaba desocupada y de las bajas 17. De los solares, el otro tipo de ocupación del espacio destinado a vivienda y a otros menesteres, 59 estaban habitados y 24 vacíos. En total se registran 417 edificaciones ocupadas como viviendas, en las cuales se contaban 110 ocupaciones, que no se sabe bien si son hogares o lugares dedicados a trabajos artesanales o una combinación de ambos. El último dato parece comprobar que se trataba de la última opción, pues su número no concuerda con el de los vecinos que anota el censo, 938, entendiendo por este término probablemente cabezas de familia. Nuestro dato está basado en parámetros tal vez distintos; pero la no determinación en varios casos de jerarquías y composición familiar, puede conducir a error que no consideramos apreciable, ni desvirtúa la realidad. De acuerdo con ello, las viviendas clasificadas según el número de ocupaciones (unidades familiares o establecimientos artesanales) que en ellas se albergaban, muestra el siguiente panorama:

Viviendas con 1 hogar	130	31.2%	=	130 hogares
Viviendas con dos hogares	115	23.1%	=	230
Viviendas con tres hogares	71	21.3%	=	213
Viviendas con cuatro hogares	47	11.4%	=	188
Viviendas con cinco y más	54	3.0%	=	340
Totales	417			1101

Los datos anteriores dan indicio del predominio de la vivienda compartida, dado que hasta las casas poseídas por las familias distinguidas (dones, doñas) tenían familias arrendatarias de castas inferiores, bien en las llamadas *asesorías* o bien en las habitaciones mismas de la casa.

Las manifestaciones más expresivas del "inquilinato" están sin duda en las 54 viviendas que tenían más de cinco ocupaciones, las cuales se distribuían así:

Con 5 ocupaciones	24	con 10 ocupaciones	1
Con 6 ocupaciones	14	con 11 ocupaciones	1
Con 7 ocupaciones	7	con 12 ocupaciones	1
Con 8 ocupaciones	4	con 17 ocupaciones	1

Para ejemplificar la ocupación de estos verdaderos inquilinatos, tomaremos varios casos. En la plaza de Nuestra Señora del Camino, en una casa alta vivía un matrimonio de la primera calidad (dones), poseedor de cuatro esclavos; un matrimonio con un hijo (el marido estaba ausente) y un varón; convivía con ellos un hijo con su esposa y el hijo y tres esclavos: un varón y dos mujeres. Fuera de este grupo de españoles, la casa albergaba a una mujer anciana sola y en seis asesorías vivían siete matrimonios, con 12

hijos en total; tres viudas con 6, 3 y 3 hijos, respectivamente y una de ellas acompañada, además, por una mujer; dos viudos, cada uno de ellos con cinco hijos; una mujer sola y un hombre solo (sastre, se supone que en la asesoría tenía su sastrería, única que no se usaba para vivienda de familia). En total, setenta y dos personas.

Otra casa de dos pisos, situada en la manzana 5 plaza de San Francisco, estaba habitada también por un matrimonio de blancos (él, don; ella no), con cuatro esclavos. Este matrimonio compartía su vivienda con otras once unidades familiares: cinco matrimonios, uno de ellos en la asesoría, tres viudas, dos viudos, una mujer sola y una pareja que parece vivía en unión de facto. Treinta y siete personas por todo. Otro ejemplo sería la casa alta habitada por tres damas (doñas) de 44, 28 y 12 años, respectivamente (no hay ninguna referencia de parentesco entre ellas), las cuales tenían dos esclavas, una de ellas con un hijo. Convivían allí, además, dos mujeres casadas, con sus maridos ausentes, otro matrimonio de un hombre de "la marina", con cuatro hijos y un carpintero, cuatro galafates varones y una galafata. Las asesorías (cocheras y locales al exterior) estaban vacías.

El promedio simple de personas por vivienda era de diez (9.76) y la distribución por frecuencias resulta ser la siguiente:

N = 417

Con 1 persona	9	2.2%	Con 11 personas	16	3.8%
Con 2 personas	30	7.2%	Con 12 personas	24	5.7%
Con 3 personas	37	8.9%	Con 13 personas	13	3.1%
Con 4 personas	39	9.1%	Con 14 personas	13	3.1%
Con 5 personas	34	8.5%	Con 15 personas	8	1.9%
Con 6 personas	25	6.0%	Con 16 a 20 pnas.	39	9.4%
Con 7 personas	26	6.2%	Con 21 a 25 pnas.	10	2.5%
Con 8 personas	36	8.6%	Con 26 a 30 pnas.	5	1.2%
Con 9 personas	20	2.4%	Con 31 a 37 pnas.	4	1.0%
Con 10 personas	35	8.4%	Con más de 38 pnas.	1	0.2%

No se pueden establecer índices de hacinamiento por falta de información sobre número de cuartos por vivienda y/o área de los mismos. Pero es presumible que en muchos casos se presentara, especialmente en las llamadas asesorías, las cuales debían ser, en su mayoría, cuartos. En favor del no hacinamiento estaría la composición numérica relativamente baja de los hogares, como se puede ver, tomando solo aquellos en los cuales se distingue por lo menos un cabeza de familia con hijos a su cargo (matrimonios, viudos (as) y madres solteras). Para efectos de generalización, se incluyen los matrimonios sin hijos, de los cuales, sin embargo, no se puede presumir, salvo en pocos casos, si se trata de hogares recién conformados o de "nidos vacíos", o de uniones estériles.

Matrimonios solos	158	17.5%
Matrimonios con hijos	494	54.7%
Viudos con hijos	15	1.7%
Viudas con hijos	135	15.0%
Madres solteras con hijos	101	11.1%
Total	903	

De los 494 matrimonios con hijos:

Matrimonios con 1 hijo	154	31.2%
Matrimonios con 2 hijos	113	22.9%
Matrimonios con 3 hijos	100	20.0%
Matrimonios con 4 hijos	63	12.8%
Matrimonios con 5 hijos	35	7.1%
Matrimonios con 6 hijos	17	3.4%
Matrimonios con 7 hijos	4	0.8%
Matrimonios con 8 y más	8	1.6%

Los viudos con hijos se distribuían así:

Con 1 hijo	4	26.6%	Con 4 hijos	1	6.7%
Con 2 hijos	3	20.0%	Con 5 hijos	0	0.0%
Con 3 hijos	6	40.0%	Con 6 y más	1	6.7%

Viudas con hijos (en el registro figuran además 16 solas):

Con 1 hijo	55	40.7%	Con 4 hijos	10	7.4%
Con 2 hijos	39	28.9%	Con 5 hijos	5	3.7%
Con 3 hijos	19	14.1%	Con 6 y más	7	5.0%

Madres solteras con hijos:

Con 1 hijo	46	45.5%	Con 3 hijos	15	14.9%
Con 2 hijos	26	25.7%	Con 4 y más	14	13.9%

Tomando los cinco tipos de hogares, incluidos los matrimonios solos, la repartición es como sigue, de acuerdo con el número de personas por hogar:

Con 2 pnas.	263	29.1%	Con 6 pnas.	72	8.0%
Con 3 pnas.	222	24.6%	Con 7 pnas.	42	4.7%
Con 4 pnas.	153	16.9%	Con 8 pnas.	21	2.3%
Con 5 pnas.	116	12.8%	Con 9 y más	14	1.5%

En todos los casos se entiende que se trata de familias nucleares (padres-hijos), bien sea que haya la diada padre-madre o que falte uno de los padres. Son los casos

de confiabilidad, porque en el registro censal se aclara en cada caso si se trata de un matrimonio, de un viudo o de una viuda o de una madre soltera, con anotación del número de hijos, cuando los había.

La composición de los hogares comprendía, además de padres e hijos, a esclavos; y en varios casos a otras personas, criados y parientes, lo cual se puede conjeturar de los registros, pero sin que se pueda discriminar con precisión lo relativo a criados y parientes.

Unidades familiares simples, sin otras personas en sus hogares y viviendas (excepto los esclavos en algunos casos) eran apenas noventa y tres: 74 matrimonios (con y sin hijos), 11 mujeres viudas con hijos y 8 madres solteras.

En las viviendas colectivas es imposible discernir si quienes compartían la misma casa o solar tenían entre sí o con algunos de los habitantes, algún parentesco de consanguinidad o de afinidad. Solo en algunos casos, por comparación de los apellidos es posible colegir algún parentesco, particularmente de afinidad; uno de los cónyuges con los suegros, por ejemplo.

Aunque se registraron las madres solteras (11% aproximadamente de las cabezas de familia), no hay ninguna referencia a uniones de facto. El término *casado* que aparece en los registros, lo hemos tomado como matrimonio legal. Pero presumimos que personas de uno y otro sexo, que figuran como solteras en ciertos hogares, pueden corresponder a uniones libres, no denunciadas como tales por los censados.

El barrio era intercastal. Aun cuando solo se pueden distinguir dos de las castas, blancos con el titulo de don y esclavos, que en su mayoría eran negros, pardos y zambos, la presencia de matrimonios de esclavos en viviendas independientes de la de sus amos, la de una mujer casada con un esclavo del rey y la diversidad de profesiones (en su mayoría artesanales), así lo hace suponer. Los blancos (españoles) eran la minoría y comprendían catorce matrimonios (con y sin hijos) cuatro familias (hermanos entre sí, padre e hijo, etc.), dos mujeres solas y 9 hombres solos, algunos de ellos presbíteros.

Los doscientos dos esclavos eran posesión de cincuenta y dos familias o personas, de las cuales once eran blancos (21% del total); los restantes se repartían entre los siguientes tipos de hogar:

Encabezados por madres solteras	3	5.8%
Encabezados por viudas	6	11.5%
Encabezados por mujeres solas	5	9.7%
Encabezados por matrimonios	27	51.9%

Entre los últimos figuran en cabeza de tres pulperos, tres "de la marina", dos plateros, un enfardelador, un retirado, un sangrador y un platero.

Entre los esclavos predominaban las mujeres, que alcanzaban al 65%, la mayoría de ellas solteras y varias de éstas con hijos (había 15 de ellas). Los matrimonios

apenas llegaban a 10%; y un número crecido, particularmente de mujeres, eran menores de 15 años. Se encuentran casos de matrimonios entre esclavos de diferentes amos, matrimonios cuyos cónyuges vivían en casas separadas, un esclavo de la ciudad y una mujer casada con un esclavo del rey.

Se aprecian, además, edades nupciales muy tempranas en las mujeres, hasta donde puede confiarse en el dato de las edades de las personas registradas.

No todos los jefes de los hogares figuran con su ocupación o profesión; ni tampoco los varones y mujeres que, se supone, debían ya estar en edad de laborar, la cual aparentemente empezaba a los doce años. Se cuentan cerca de 50 ocupaciones diferentes entre los 372 casos que la registran; de ellas las que contaban con mayor número de practicantes fueron diez:

"de la marina"	89	Albañiles	16
carpinteros	25	zapateros	14
pulperos	22	sastres	14
pescadores	18	calafateros	13
labradores (agricult.)	17	herreros	13

En estas diez profesiones resultaban ocupados el 64.7% de las personas que aparecen con su trabajo registrado. Además de ellas había 28 eclesiásticos.

Las profesiones que figuraron, además de las anteriores, fueron, por orden de representatividad: militares retirados (12), militares activos (9), barberos y pintores, cada una con 8, plateros, tratantes, canteros, panaderos (6 cada una), enfardeladores (5), vaqueros y marineros (4 cada una), tallistas y amanueneses (3 cada una); con dos, escultores, bodegoneros, corredores(?), cerrajeros, tabaqueros, vendedores, boticarios, armeros y canoeros; y con una, farolero, ministro de justicia, bolantero(?), patillero(?), escribano, talabartero, sacristán, revendedor, sangrador, tornero, fundidor y buzo.

Cabe anotar que en ningún caso se menciona ocupación de las mujeres, ni siquiera en las que figuran como cabezas de hogar. Otro dato interesante es que solo aparece un estudiante. Y finalmente, que no figura sino una mujer separada.

II *Censo del barrio de Nuestra Señora del Carmen, Cartagena, 1877* ("Padrón que comprehende el Barrio de Nra. Sra. de la Merced y su vecindario, formado en el año de 1777 por su Comisario Dn. Franco. Pedro Vidal. Captn. de Milicias de Blancos", (ff. 132-164).

El censo del barrio de Nra. Sra. de las Mercedes abarcó un espacio comprendido por 13 calles, todas ellas, con excepción de una, nombradas con advocaciones de Nuestra Señora. En ese ámbito se encontraban el convento de San Agustín, con seis asesorías, la iglesia y convento de La Merced, un cuartel del batallón fijo, el cuartel del real cuerpo de artillería del regimiento fijo de la plaza, la real fábrica de aguardiente y dos casas que figuraban como almacenes del rey.

Además de lo anterior, las casas registradas suman 143, de las cuales 54 (37.8%) eran altas y bajas 86 (60%). Completaban el espacio 3 solares (2.2%). De las casas, 29 tenían asesorías y estaban vacías cuatro.

La ocupación de las viviendas por hogares o grupos de familia o por establecimientos artesanales se presentaba de la siguiente manera:

Casas con 1 ocupación	54	42.2%	=	54 ocupaciones
Casas con 2 ocupaciones	24	18.8%	=	48 ocupaciones
Casas con 3 ocupaciones	23	18.0%	=	69 ocupaciones
Casas con 4 ocupaciones	13	10.1%	=	52 ocupaciones
Casas con 5 y mas ocupac.	14	10.9%	=	78 ocupaciones
Sin clasificar	6			
Total de ocupa.clasif.	301			

Castalmente, la población del barrio Getsemaní se repartía en las proporciones que se dan el cuadro correspondiente, para el cual solo se requiere la aclaración de que los eclesiásticos figuran en acápite aparte, por la costumbre colonial de separarlos, pero asimilados al grupo de blancos, porque la casta era uno de los requisitos para alcanzar las posiciones religiosas.

La ocupación por viviendas, según el número de personas que las habitaban, arroja los siguientes resultados:

Distribución castal de la población (N = 1586)

Castas	**Personas**	**%**	**Castas**	**Personas**	**%**
Eclesiásticos	47	3.0	Pardos	399	25.2
Blancos nobles	290	18.3	Negros libres	102	6.4
Blancos no nobles	95	6.0	Zambos	26	1.6
Mulatos	19	1.2	Esclavos	453	28.6
Indios	13	0.8	Mestizos	2	0.1

La repartición por la "calidad" de los jefes de familia se dio en las siguientes proporciones aproximadas:

Blancos nobles	80	30.9%	Pardos	96	37.1%
Blancos no nobles	25	9.7%	Zambos	7	2.6%
Mulatos	0	0.0%	Indios	1	0.4%
Esclavos	5	1.9%	Mestizos	0	0.0%
Negros libres	21	8.1%			

Anotamos que las diferencias apreciables que se observan en los dos listados (total de población y hogares) en las proporciones de las castas se deben a que todos los hogares de nobles llevan el distintivo de "don", de manera que no hay equivocación ni faltante posible y algo similar se hizo con los blancos no nobles, pero no fue tan estricta la pauta en lo tocante a las demás castas; y sobre todo al hecho de que entre los "nobles" y los blancos, la mayoría de las personas se aglutinaban en hogares, mientras que en las otras castas figuran muchas personas solas, que no constituían hogar propiamente dicho.

Se trataba de un barrio de categoría superior, dada la "calidad" de blancos nobles y blancos del estado llano de una proporción relativamente alta de las personas que allí vivían. Considerándolo desde el punto de vista de los hogares, la situación resulta más clara, pues en efecto, casi el 42% de ellos estaban encabezados por hombres o mujeres de esa calidad, situación que contrasta con la del barrio Getsemaní, en donde esos hogares eran una minoría notoria (cinco parejas) y en total 23 dones. La categoría superior se manifestaba también en el número de esclavos y el de propietarios de ellos, e igualmente en el número de hogares por casa, inferior en promedio al de Getsemaní; lo demuestra igualmente la proporción de casas altas (de dos pisos) en el conjunto, 38% del total, mientras en el de Getsemaní era apenas del 9%. Otro rasgo demostrativo de su superioridad es el número de empleados oficiales (incluyendo militares) que allí moraban, todos los cuales, con excepción de un blanco no noble empleado de la real fábrica de aguardiente, eran "nobles".

Y la convivencia intercastal en las viviendas? Parece haber sido la norma, pero conviene mirarla desde dos ángulos: el primero, la convivencia propiamente dicha y el segundo, la utilización de espacios sobrantes para derivar ingresos monetarios. Algunas casas altas contaban con las llamadas asesorías, las cuales eran, por lo común, cuartos en el primer piso, con puerta a la calle ("ciegos"), los cuales se arrendaban, bien para pulperías, bien para talleres artesanales (sastrerías, talabarterías, carpinterías...) o bien, para vivienda de familias o de personas solas. En todos los casos había una estricta separación espacial, pero sobre todo social, entre la familia de "nobles" -quienes en la mayoría de casos eran los propietarios de las casas- y sus arrendatarios, que podían ser de cualquier calidad y condición: hasta una madre soltera zamba. Conviene anotar para dejar en claro este aspecto, que solo ocho de las casas altas no estaban ocupadas por "nobles" (una por una institución, una por un blanco pulpero que tenía en ella su propio negocio, otra por un mercader, quien como el anterior debió ser relativamente rico, otra en cabeza de un médico pardo, una por una viuda negra con cinco hijos, otra por dos mujeres pardas solteras y dos más por zambas solteras con hijos ambas. Estas cuatro casas estaban cerca o colindaban con el cuartel real del Fijo y con el cuartel del Real Cuerpo de Artillería.

Se daba, desde luego, la convivencia en un espacio amplio común en las casas de los "nobles", pero siempre con otros dones. Con gente de calidad inferior también

se dio pero se trataba posiblemente de "dones" pobres que se vieron obligados a arrendar espacios en casas que en el censo figuran en manos de pardos, generalmente. Se trató de excepciones.

También podía ocurrir el arrendamiento de asesorías en casas bajas, porque no de otro modo podrían explicarse situaciones de convivencia tales como el de una viuda "noble" propietaria de un esclavo, en cuya casa convivían: una viuda parda con dos hijos, uno de ellos sastre; otra viuda parda con dos nietos y una mujer parda soltera; la familia de un sastre con cuatro hijos y un matrimonio de pardos con dos hijos. Los "nobles" que ocupaban casas bajas eran veinticinco; pero con la anterior, solo hay tres casas más, en las cuales se puede constatar la presencia de asesorías. Casas bajas ocupadas por blancos de las dos categorías eran treinta y una.

Las viviendas multifamiliares también formaron parte de la norma de la ocupación urbana debido, tal vez, a la amplitud superficiaria de las viviendas y a la dificultad de disponer de casa propia que aquejaba a la mayoría de las familias o de arrendar una vivienda unifamiliar. De ahí la situación que se presentaba y se visualiza en el cuadro siguiente:

Ocupaciones por vivienda:

Con 1 ocupación	54	42.2%	Con 4 hogares	13	10.0%
Con 2 ocupaciones	24	18.8%	Con 5 y más	14	11.0%
Con 3 ocupaciones	23	18.0%	Total	128	

El máximo de ocupaciones por vivienda fue de siete. (El dato de hogares por casa resulta ser apenas una aproximación en nuestros cálculos, tanto en este barrio como en el de Getsemaní en razón de la forma como se registraron las personas; pero esa aproximación permite ver una realidad demográfica y social).

Presumiblemente, en algunas viviendas bajas -menos espaciosas que las altas- debió haber hacinamiento y promiscuidad, cuando los hogares comprendían un número grande de personas.

La situación laboral. Personas con ocupación declarada aparecen 167 en el registro, repartidas en 25 profesiones u oficios diferentes, además de los empleados públicos. De empleados oficiales: recaudador de derechos de sisa, escribiente de Real hacienda, oficial de contaduría, dependiente de la real fábrica de aguardiente, administrador de la renta de correos, empleado oficial de artillería, cirujano del regimiento, funcionario del santo oficio, ministro de marina, alférez real. De ejercicio profesional: cirujanos, abogados, médicos y practicantes de medicina, tinterillos. Artesanales: carpinteros, sastres, plateros, zapateros, talabarteros, sastres, barberos, torneros, pintores, panaderos, hortelanos. De negocios: comerciantes, tratantes, mercaderes, pulperos, libreros. Otras: militares, escribientes, escribanos, maestro de escuela.

Con el mayor número de personas en ejercicio actual o ya retiradas figura la de militar, con el 30% de todos los ocupados; la siguen la sastrería con el 16.2%, la carpintería (9.6%), la escribanía (7.8%) y los pulperos (6.6%). El 30% restante se lo repartían las demás, con su mayor representatividad en el comercio y la platería; las demás figuran apenas con uno o dos individuos inscritos en ellas.

Socialmente la distinción ocupacional es tajante: todos los empleos de gobierno estaban en poder de los blancos nobles, incluso los militares, aun cuando se encuentran blancos no nobles y mulatos, posiblemente en grados de oficialidad o suboficialidad inferiores; igualmente figuran como ocupaciones exclusivas de los nobles las ocupaciones de comerciante (incluido el vendedor de libros), maestro de escuela (solo figura uno), abogado, escribano y tratante. Todas las demás parecen haber estado abiertas a cualquier miembro de cualquier casta (excepto la de los dones), incluyendo a la de los esclavos, quienes podían acceder a algunas de ellas, tales como zapatería, carpintería, etc. Son notorias ciertas asociaciones ocupación/casta: más del 50% de los once pulperos eran blancos; del resto, cuatro aparecen sin clasificación y el onceavo era un negro; los sastres eran en su gran mayoría (78%) pardos, al igual que los carpinteros (63%) y los escribientes (54%) y los zapateros; pero es bueno reflexionar en la proporción de los pardos dentro de las castas no blancas: 72%. De todos modos, esas profesiones no eran apetecidas por los blancos y despreciadas por los nobles; los blancos solo aparecen en profesiones tales como pulperos, plateros, escribientes y hortelanos, profesiones a las que las demás castas tenían acceso; por ejemplo, había un indio platero, un negro pulpero y cuatro pulperos sin clasificación, que desde luego no eran blancos. Esas ocupaciones no eran propiamente prestigiosas.

Aun cuando los blancos no dones mantenían una cierta categoría de posición por su calidad de tales, el hecho de compartir ocupaciones y oficios con los de las castas inferiores, los asimilaba, en cierta manera a ellos, rebajándolos socialmente ante los dones y ante los otros blancos (mineros, comerciantes, propietarios de minas, etc.). Ningún don figuraba ejerciendo ocupaciones en las cuales participaran miembros de las castas que llevaran genes indios o negros.

Un dato que se extrae de los registros es el la iniciación a edad infantil en las profesiones artesanales y en el trabajo en general. Los niños entraban como aprendices en los talleres de maestros artesanos. Uno de estos, de carpintería, aparece en el registro con un pardo como jefe, con tres carpinteros más a su servicio, incluido un negro libre y un mulato esclavo; y en uno de sastrería su maestro, un negro libre se servía de un zambo y tres pardos como ayudantes. Para lo de las edades infantiles en las ocupaciones se pueden mencionar: dos sastres de quince años, un platero de catorce, un carpintero mulato de diez, un panadero de trece y dos escribientes, uno de diez y otro de doce. No hay ningún registro (con excepción del de una pulpera) de las ocupaciones de las mujeres.

Los esclavos figuran como tales y en el grupo de las castas negroides, no como negros propiamente, porque había entre ellos una proporción cercana a la quinta parte,

de mulatos, pardos y zambos, y sin clasificar. Un ejemplo confirma esta apreciación: en la casa alta no.23 de la calle de Nra. Sra. de la Candelaria, habitada por una doña viuda y sus tres hijos, había 21 esclavos repartidos castalmente así:

Negros: ocho, seis mujeres mayores y dos menores.
Mulatos: ocho, tres mujeres y cinco hombres.
Zambos: cinco mujeres mayores.

Los 448 esclavos eran propiedad de los siguientes amos:

Etnia o casta de los amos	No.	%	No.	%
Blancos nobles	68	72.3	364	5.4
Blancos del común	7	7.5	31	4.4
Pardos	15	16.0	34	2.3
Sin clasificación	1	1.1	4	
Eclesiást. e iglesia	2	2.0	12	
Negros	1	1.1	3	
Totales	94		448	4.8

Se desprende del cuadro como, a medida que se descendía en la casta, disminuían tanto el número relativo de propietarios de esclavos, como el número de esclavos poseídos en promedio por los amos. Las cifras mayores de esclavos por propietario se encuentra entre los nobles: diez casos de más de diez esclavos, con un tope superior de 27 esclavos poseídos por un solo propietario; siguen los blancos con un caso de quince. No hay ningún pardo que supere los cinco.

Hay dos datos interesantes relativos a la esclavitud en el barrio, el primero es que casi las dos terceras partes de los esclavos, eran mujeres (63.1%); el segundo, que la mitad de propietarios eran mujeres (49.4%) viudas, solteras o casadas que no hacían vida marital con sus esposos (una); el 12% de los propietarios eran hombres y el resto (37.1%) figuran en hogares que contaban con los dos cónyuges. Las mujeres eran propietarias de la mitad de los esclavos (227). Conviene aclarar que poco más del 40% de los hogares estaban encabezados por mujeres y que se registraron 32 hogares de madres solteras, una de ellas doña y otra blanca.

Los blancos pobres debieron vivir una situación difícil cuando sus ingresos no alcanzaban a proporcionarles un modo de vida acorde con las exigencias sociales y culturales de su casta, dos de los cuales eran la vivienda y las relaciones sociales con gente de su propia casta únicamente, y la no convivencia inmediata con castas inferiores. Un caso de este tipo de circunstancia se presentaba en el barrio. Se trata de un matrimonio de nobles, él un escribiente (v. ocupaciones) con una hija y un indio,

posiblemente un pajecito, que vivían en casa de un sastre casado con seis hijos (pardos) y en la cual también tenían cabida una madre soltera con una hija, una mujer parda vieja, dos viudas (madre e hija), sin casta definida, una viuda zamba libre con una hija y un expósito de diez años y en la asesoría, una viuda parda con dos hijas y otra mujer parda. La ocupación de escribiente, no era una de prestigio: la practicaban castas no blancas.

III *Censo del barrio Las Nieves, de Santa Fe (incompleto y sin fecha, pero de finales del siglo XVIII o principios del XIX, como lo constata el registro del pintor Pedro Figueroa en una de las casas empadronadas).*
(AGN, Colonia, Milicias y Marina, t.141, ff.151-162).

El censo registra algunas de las calles de la zona de los actuales barrios de Las Nieves y San Diego. A pesar de lo incompleto, permite formarse una idea del modo de vida urbana en uno de los sectores de la capital, de su composición social, de los ingresos de las gentes y de patrones de vida familiar.

(*Comprende: calle 1a. de las Nieves, manzana 2a, calle de San Pedro Alcántara, manzana 1a., manzana 29, calle de Santa Ana, manzana y calle de San Emigdio, calle Tapada, manzana 4a., calle Real 4a. de las Nieves, manzana 1a., calle de las Bejares, calle Corta, manzana 38, manzana 5a. calle Tapada, calle de Santa Bárbara, calle Real 5a. de las Nieves, Manzana 6a. Calle del Chorro, calle de San Miguel manzana 5a., manzana 6a. calle de las Bejares, manzana 6a. calle Real de las Nieves, Calle Real 7a. de las Nieves manzana 3a. calle del Hoyo, calle Real penúltima de las Nieves manzana 19, manzana 33 calle del Retiro, calle de San Lorenzo, Arrabales del barrio de las Nieves, calle de la Toma Vieja, calle del Amor, manzana 3a., calle del Volcán, calle Real última de las Nieves, calle de San Diego, calle de San Luis Beltrán, calle de Nuestra Señora de Aranzazu manzana 2a. El documento termina con la enumeración del primer hogar de la manzana 18 calle del Desempeño).*

El documento presenta dificultades de interpretación de algunas de las informaciones en él contenidas. Es claro el registro de familias, pues cada unidad censal trae el nombre de la persona que debía fungir como cabeza de familia; pero la clase de vivienda o local de alojamiento es confusa; por ejemplo en las primeras dos calles (primera de las Nieves y Manzana segunda), todos los locales figuran como tiendas, con excepción de dos que se catalogan como casas. De ahí en adelante, después del número de orden sólo en algunos casos se aclara que es casa; en el resto -la gran mayoría- no se especifica el tipo de establecimiento. La tabulación muestra el siguiente resultado:

Tiendas	32
Casas	214
Sin definir	445
Total	691

De los anteriores establecimientos, 179 (26%) aparecen cerrados y por tanto sin información.

Se puede asumir que los no distinguidos como vivienda o local, eran cuartos de alquiler o partes de casas multifamiliares. Queda otra duda, sin embargo: en cada caso, aparece el número de personas integrantes del grupo familiar, pero no se sabe con certeza si habitaban allí o si solo lo hacía el jefe de familia, quien suministraba la información correspondiente a la suya. Lo más probable es que habitara allí la familia.

El documento deja ver, por los términos utilizados, que la calle 1a. de las Nieves, manzana 2a. y calle de San Pedro Alcántara, eran las más comerciales; en ellas se censaron tiendas de tabacos, barbería, hielería, sastrerías y mielerías. De allí en adelante parece tratarse de áreas de vivienda combinada con locales de artesanos, obreros y casas de dones, hacendados, pintores (figuran en la calle de Santa Ana dos casas del artista Pedro Figueroa con cuatro discípulos), maestros de escuela, etc.; pero con diferentes niveles urbanísticos y sociales.

En cuanto a los primeros, la calle Real de las Nieves, con sus comercios indica una categoría relativamente alta; en contraste, después de la calle de San Lorenzo figuran los arrabales del barrio de Las Nieves "... q. ni figura tienen de calles" y, mas adelante, "Todo lo que sigue son tejares, uno es de Tirso González y los demás pertenecen al Colegio de Sto. Thomás...". En los locales que colindan con tales tejares se anotan los ingresos mas bajos en promedio.

Socialmente no se trataba de barrios de la casta blanca noble. Los dones son escasos: uno en la manzana 2a. otro en una casa, un Dr. don (¿sacerdote?) en la manzana 4a; otro sacerdote en la manzana 6a. calle Real de las Nieves y un don (sin renta) en la calle Real 1a. de las Nieves. El pintor Pedro Figueroa figura sin el don. (Giraldo Jaramillo (1980) dice de él: "En las tres primeras décadas del siglo [XIX] trabaja en modestas tareas de pintura uno de los pocos sobrevivientes del cataclismo revolucionario, el bogotano don Pedro Jose Figueroa... descendía... según se dice de la ilustre familia de este apellido que decoró los anales del arte granadino del siglo XVII... ocupó durante varios años el cargo de mayordomo de fábrica de la Iglesia de las Nieves; en el año de 1819 y poco después del triunfo de los patriotas en Boyacá dirige Figueroa una carta a las autoridades dándoles cuenta de un retrato de Fernando VII que le encargó el oidor don Pablo Chica y que se vio obligado a borrar el 9 de agosto, 'temeroso de alguna desgracia por la espantosa anarquía en que nos vimos aquel día'; se le solicita que entregue el retrato o los sesenta pesos que por él se le pagaron; pero el pintor humildemente pide se le conceda un plazo [porque] el dinero me es imposible devolverlo porque mi notoria pobreza no me lo permite [163]".

Todo lo demás parece haber estado habitado por blancos pobres y gentes mezcladas, entre las cuales hay diferencias por ocupación e ingresos, como se verá más adelante, entre 500 pesos de "producto" (renta) anual, declarados por un hacendado y 12 de un "guarda"; además de la que debió haber entre quienes vivían en casa y los que lo hacían en un cuarto de alquiler; de nueve hacendados que

aparecen en el censo, siete de ellos vivían en casa. Ignoramos la calidad de las edificaciones, pues sobre ellas no hay información. Lo interesante es la convivencia espacial de niveles sociales distintos, aun cuando haya cierta segregación por sectores.

De los 437 grupos familiares censados, 236 (54%) estaban en cabeza de varones, generalmente los padres y 201 (46%) por mujeres, comúnmente las madres. De las 190 personas que figuran con su ocupación, 142 (75%) eran varones y 48 (25%) mujeres; y de las 155 cabezas de familia con ingreso anual, 55 (33%) eran mujeres. El trabajo femenino formaba parte importante de los ingresos familiares.

Los ingresos femeninos en promedio y en términos generales, eran inferiores a los de los varones, hasta donde es posible deducirlo, teniendo en cuenta también que, con excepción de alguna pulpera, las ocupaciones seguían una estricta división por sexos, como se aprecia en el cuadro siguiente:

Ocupaciones y su importancia, según número de personas que las practicaban

Ocupaciones masculinas			
Militares	2	Guarda	1
Amanuenses	2	Ofic. de la botánica	1
Sacerdotes	2	Cajero	1
Maestro escuela	1	Oficial real	1
Sacristán	1	Escribano	1
Hacendados	10	Pulperos	6
Tratantes	9	Revendedores	1
Zapateros	25	Enfardeladores	2
Sastres	14	Matarifes	2
Carpinteros	10	Albañiles	10
Barberos	1	Plateros	8
Impresores	1	Sombrereros	7
Ortelanos	1	Pintores	3
Polvoreros	1	Fundidores	2
Fuelleros	1	Vateojas	2
Escultores	1	Tejedores	2
Tipleros	1	Curtidores	2
Carbonero	1		

Ocupaciones femeninas			
Costureras	11	Planchadoras	1
Amasanderas	10	Revendedoras	1
Tabaqueras	7	Frasaderas	1
Lavanderas	6	Maestras	1
Hilanderas	4	Jornaleras	1
Tenderas	1	Revendedoras	1

Esta distribución ocupacional da idea de una comunidad de obreros y artesanos, que compartían el espacio con empleados de gobierno, empresarios (pequeños) independientes y un artista. Los ingresos entre ellos no tenían un rango muy amplio, si no se toman en cuenta los extremos que en algunos aparecen como atípicos, tal el de un albañil con 140 pesos, cuando el promedio bruto, incluidos los 140 es de 58 pesos y sin incluirlos, de 40. Recurriendo a las ocupaciones con mayor número de personas que declararon ingreso, se observa cierta categorización profesional en los promedios:

Ocupación	No.casos	Promedio ingreso
Plateros	5	71 pesos
Carpinteros	5	68 pesos
Sastres	11	64 pesos
Zapateros	15	51 pesos
Albañiles	7	48 pesos
Sombrereros	5	31 pesos
En las ocupaciones femeninas:		
Amasanderas	10	47 pesos
Costureras	5	39 pesos
Tabaqueras	7	27 pesos
Hilanderas	4	27 pesos
Lavanderas	5	25 pesos
Maestra de enseñar	1	24 pesos

Solamente dos ocupaciones femeninas (amasanderas -léase panaderas- y costureras) estaban por encima del ingreso promedio inferior masculino (sombrereros); las demás estaban por debajo. Y en el tope inferior femenino estaba el de "maestra de enseñar a leer" (24 pesos anuales), aparentemente una ocupación sin mucha demanda y de pocas perspectivas en una sociedad analfabeta en un altísimo porcentaje; y, posiblemente también, no muy alta calificación de la maestra.

Las sumas anuales de que disponían las personas eran muy bajas, si se acepta como ingreso único de la familia el declarado al empadronador. Las cantidades así calculadas dan cifras tan pequeñas, que no parecen reales, pues la pobreza y aun la miseria, serían extendidas. El panorama sería:

Pesos/persona-año	No.	%
De 4 a 7 pesos	36	35.0
De 8 a 10 pesos	18	17.5
De 11 a 15 pesos	22	21.4
De 16 a 20 pesos	7	6.8
De 21 a 25 pesos	9	8.7

De 26 a 30 pesos	3	2.9
De 31 a 40 pesos	5	4.8
De 41 a 50 pesos	3	2.9

Lo cual quiere decir, que más de la mitad de la población tendría disponibles 10 pesos o menos para su subsistencia durante un año.

No en todos los casos los ingresos promedios altos por persona se corresponden con ingresos anuales altos; más bien hay una relación con la repartición en grupos familiares poco numerosos. Un ejercicio de aritmética simple lo comprueba:

Pnas./famil.	Casos	Ing.total Promedio	Ingreso prom. persona/año
2	17	455	27 pesos
3	19	293	19
4	23	238	10.3
5	12	111	9.2
6	8	63	7.9
7	7	39.5	6.6
8	6	31.5	5.2
9	6	35	6
10 y más	5	88	17.6

La disminución per cápita anual disponible es gradual en los ocho primeros tramos; se recupera en los dos últimos, por efecto de ingresos relativamente altos.

La composición numérica de las familias difería de acuerdo con el sexo de la persona cabeza de hogar. Descartados aquellos casos en los cuales solo aparece una persona (31 hombres y 25 mujeres), la distribución era esta:

	Con padre como jefe		Con madre como jefe	
No. pnas,	Casos	%	Casos	%
2	22	10.0	30	17.8
3	34	16.4	36	21.3
4	34	16.4	33	19.5
5	33	15.9	27	16.0
6	33	15.9	11	6.5
7	1	7.7	10	6.5
8	15	7.2	7	5.9
9	6	2.9	6	4.1
10 y más	14	6.8	9	5.3
Totales	207		169	

Los hogares en cabeza de mujer eran menos numerosos que sus contrapartes en cabeza de hombre. Mientras en los primeros los grupos familiares entre dos y cuatro personas llegaban casi al 60% (58.6%), en los segundos eran apenas el 43.4%. De esta manera y en consideración a que los ingresos familiares femeninos eran inferiores a los masculinos, se puede decir que había cierto equilibrio en el conjunto de los hogares en cuanto a la disponibilidad promedia de dinero por cabeza y por año. Cabe pensar, además, que un número de hogares en cabeza de mujer, debió corresponder a madres solteras, a uniones de facto disueltas, y a uniones concubinales; lo cual explicaría, en parte, el número menor de personas en promedio por hogar. En los hogares con jefatura masculina el promedio era de cinco hijos, en los encabezados por mujeres 4.6.

No trae el padrón la discriminación por castas, pero mantiene la costumbre y obligación social, de anteponer el *don* al nombre de los llamados blancos nobles y el *dr. don* a la de los sacerdotes, quienes, por lo común, se extraían de esa casta o se ubicaban en ella una vez ordenados. Por esa razón presumimos -como lo expresamos antes- que la población estaba constituida por personas de todas las castas, incluyendo blancos pobres, las cuales se diferenciaban más por el ingreso que por la "calidad"; aun cuando ésta estuviera en toda su vigencia. Así se explica, por ejemplo, cómo dos mujeres blancas, lavandera una y planchadora la otra, se disputaron por la época, según se puede constatar en un juicio, el cariño de un indio. El juicio se refiere a una riña en cercanías de la iglesia de Santa Inés, en la cual participaron varias mujeres. Una de ellas, de apellido Salgado, de 23 años, blanca, que tenía por oficio aplanchar y coser, se lió a golpes con otra joven de quince a dieciséis años, también blanca, de apellido Molano y de oficio lavandera, por celos en su relación con el indio Camelo, albañil, con quien vivía ilícitamente desde hacía tres meses por "estar próximos a contraer matrimonio". En la trifulca resultó golpeada con garrote otra mujer, también blanca, quien declaró como oficio hilar, labrar y hacer tabaco; como consecuencia de los golpes abortó. Un hermano de la Molano, también albañil de 17 años, declaró que sabía del problema de celos entre su hermana y la Salgado. Intervino también como acusado otro blanco de oficio carbonero. Al final de cuentas, la que abortó disculpó a los culpables y todos quedaron libres.

El ambiente urbano donde se desarrolló este ajuste de cuentas, guarda mucho parecido con el que se visualiza en el censo que hemos analizado: los oficios de los varones y las mujeres; la presencia de tiendas (aparentemente se trata de cuartos con puerta hacia la calle) en las casas: se mencionan tres en la misma calle, todas habitadas por mujeres; la convivencia intercastal entre blancos e indios; el madresolterismo; y algo que no se desprende del censo, una cierta libertad sexual y el amancebamiento. La riña se originó porque la Salgado ofendió a la Molano diciéndole que era puta pelona, puerca, zorra; y ante la reacción de la segunda, le increpó que "...porque se ofendía del tratamiento quando todas eran iguales y ninguna habia limpia...". Esto le costó el "guantón", con el cual se inició la pelea (AGN, Colonia, Criminales, t.77, ff. 359-436).

El amancebamiento y los cuartos o "tiendas" como vivienda, aparecen también a principios del siglo XVIII (1727) en el juicio instaurado por Teresa Franco por malos tratamientos de palabra y de obra que le daba su esposo, el cual vivía con una concubina en una pieza, en la casa de Dn. Francisco de Santillana. La demandante vivía también en una "tienda" en casa de una cuñada de su marido, donde igualmente vivía un chapetón que la cortejaba, lo cual, según el marido, originó el conflicto, por lo cual la denunció por adulterio (AGN, Colonia, Criminales, t. 81. ff. 540-560).

Las Nieves era un barrio "bajo" indudablemente, donde la crónica roja tenía ocurrencia frecuente. En 1800, un mestizo jornalero natural de Moniquirá, en cuya casa había una "tienda" donde se expendía chicha, golpeó a su mujer y a consecuencia de ello murió; el mestizo hizo correr el rumor de "que la muerte le había provenido de un poco de Aguardiente Caliente que había bebido, sacado en la cosina de la casa la madrugada del mismo día". La mujer, de acuerdo con las declaraciones, bebía diariamente chicha, a veces con exceso, y aguardiente. En su casa se desarrollaban varias actividades: la venta de chicha, el contrabando de aguardiente, la elaboración de adobes que por ratos ocupaba a un cojo; cernir harina, lo que hacía un muchacho totalmente ignorante (no conocía la doctrina ni lo que era un juramento) "desde la mañana hasta la noche, a jornal que se pagó a su padre...". La medicina estaba en manos de curanderos; uno de ellos, Agustín Malagón, atendió por solicitud del marido a la mujer herida, la cual según él "...tenía un araño en la ternilla de las narices..." y durante tres días consecutivos la atendió y la lavó "...con agua cocida de batatilla y le puso hilas de huevo y azúcar en la rotura" (AGN, Colonia, Criminales, t.15, ff. 360-393).

Parece que las relaciones conyugales discurrían en medio de frecuentes conflictos. En ese mismo juicio aparecen los insultos de la mujer a su marido: "... cara de miguiriza, cara de concha, papito guarichón, que más turma tenía ella qe. el Rendija..." (AGN, Colonia, Criminales, t.15, ff. 367).

No todos los individuos eran de Santa Fe. En el caso que nos sirve de ejemplo, además del homicida que era de Moniquirá, al cojo de los adobes decía una autoridad, que no lo había podido localizar en Sta. Fé ni en Zipaquirá, que era "...uno de aquellos mosos andantes a quienes ni se conoce residencia ni domicilio fixo" (AGN, Colonia, Criminales, t.15, ff. 368).

IV *Notas al padrón censal de Yunde, Valle, 1806. (tomado del libro capitular 35 del Archivo Histórico de Cali, con fecha 20 de diciembre de ese año).*

"Resumen General"					
Nobles casados	10		Mestizos casados	10	
Nobles casadas	10		Mestizas casadas	10	
Nobles párvulos	44		Mestizos párvulos	27	
Nobles párvulas	42		Mestizas párvulas	16	
Subtotal	106	9.7%		63	5.8%

Mulatos casados	56		Negros esclavos	522
Mulatas casadas	46			
Mulatos parbulos	171			
Mulatas parbulas	127			
Subtotal	400	36.7%		522 47.8%
N= 1091				

(Hay una nota que dice: "En el N°. de párvulas de todas clases se incluyen solteras y viudas". La misma nota se puso para los párvulos de todas clases.)

Al tomar los datos directamente del documento original que debió servir de base al "Resumen General" anterior, firmado por Gregorio Maldonado el 2 de diciembre de 1806 (la misma fuente: Archivo Histórico de Cali, libro capitular 35), se obtuvieron los siguientes resultados.

Resumen extraído del 2 de diciembre de 1806

Castas/Lugar.	1	2	3	4	5	6	7	Total	%
Nobles	9	1	26	38	14	1	14	103	9.7
Blancos	4	-	-	-	-	-	-	4	0.4
Pardos	116	23	122	13	47	-	-	321	30.1
Negros	38	1	20	8	26	-	-	93	8.7
Esclavos	31	27	57	120	52	92	97	476	44.7
Montañeses	21	3	-	-	-	-	-	24	2.2
Mestizos	5	17	23	-	-	-	-	45	4.2
Totales	224	72	248	179	139	93	111	1066	

(Los lugares son: 1 Yunde, 2 Tigrera y Guanabanal, 3 Palmaseca y Bala, 4 Herradura y Cabuyal, 5 Coronao, 6 La Torre y San Jerónimo, 7 Amaime y Limonar).

De la comparación de los dos cuadros resulta en primer lugar la diferencia en la nomenclatura de las castas; mientras en el resumen general figuran cuatro (nobles, mestizos, mulatos y negros esclavos), en el cuadro resumen tomado del padrón directamente por nosotros, figuran siete (nobles, blancos, pardos, negros, esclavos, montañeses y mestizos) o sea que se incluyeron como adicionales las de blancos, pardos, negros y montañeses y se suprimió la de mulatos.

Hay también una diferencia de 25 personas (1091 en el "resumen General" y 1066 en el padrón) que en parte parecen deberse a los mismos cambios en la nomenclatura, quedando 5 sin explicación. Para comprobarlo elaboramos el siguiente cuadro, agrupando en cada caso las castas para efectos comparativos:

"Resumen General"	Padrón		Diferencia		
Nobles	106	Nobles y blancos	107	+	1
Mulatos	400	Pardos y negros	414	+	14
Negros esclavos	522	Esclavos	476	-	46
Mestizos	63	Montañs. y mestiz.	69	+	6
Totales	1091		1066	-	25

La agrupación tiene como objeto tratar de correlacionar castas. Blancos y nobles quedan agrupadas en una sola, que para nuestros efectos es blanco y la diferencia es solo de una persona; incluimos en uno solo el de montañeses y mestizos para colocarlos como indioides: la diferencia también es pequeña, 6 personas; y los negroides (mulatos y negros esclavos en el resumen y pardos, negros y esclavos en el segundo) sí presentan una diferencia grande, 46 personas.

En el resumen de 1806 no figuran los montañeses, que sí aparecen en el padrón general, en el cual hay 24 montañeses y 45 mestizos, lo que da el total de 69, cifra muy cercana a los 63 mestizos que trae el resumen general. Esto querría decir que quien efectuó el resumen en 1806 clasificó a mestizos y montañeses como exponentes distintos de una misma rama racial, en la cual los componentes eran blanco e indio pero en distinta proporción en uno y otro caso. Permanece la duda de si los montañeses eran blancos o algún tipo de mestizos.

El término, hasta donde llega nuestra información, era usado exclusivamente, en Nueva Granada, en la gobernación de Popayán. Se lo utilizó en Pasto y la Provincia de los Pastos, y lo encontramos también en la información que se produjo en 1762 con motivo de la visita del gobernador de Popayán Dn. Pedro de la Moneda a todas las provincias dependientes de su gobierno, en la cual figuran las listas de las "personas y vecinos" que "marchaban en las compañías" de *españoles*, *montañeses* y *pardos*, en Barbacoas, Iscuandé, Almaguer, Santiago de Cali, Cartago, Ancerma, Toro y Roldanillo. Las compañías de españoles, indudablemente blancos, contenían tanto nobles (con el don antepuesto a su nombre), como no nobles en Iscuandé, Cartago, Anserma y Toro; en las demás todos eran dones, excepto en Roldanillo donde no había compañía (Fuente: AGN, Colonia, Criminales t. CXXXII, ff. 192-407; para lo relativo a las milicias, cf. especialmente ff. 225, ss., 258, 262, 263-71, 272-75, 284, 293-97, 298-302, 306-311 y 312-315).

Si esas compañías incluían "dones" y no "dones", el hecho lleva a pensar que las de montañeses no eran de blancos no dones, porque si así hubiera sido, estos se hubieran incluido en la compañía de aquellos.

Agreguemos que en la demanda de una montañesa de Nariño para que se exonere del pago de tributo a sus hijos por su calidad de mestizos, pues su esposo era un indio; Margarita, la demandante, fue clasificada por la gente en sus declaraciones,

como montañesa, como mestiza y como blanca. Ella se clasificó así misma como mestiza. Todo parece indicar que el termino montañés correspondía al mestizo, posiblemente en un grado alto de blanqueamiento.

Conviene anotar que la presencia de mestizos (indioides) en el Valle era minoritaria. Ejemplos: en el barrio La Merced de Cali, solo había 2 (0.1%), en el de San Nicolás 169 (9.2%), en el de Santa Rosa 6 (0.3%) y en el de San Agustín 14 (1.0%); en Yotoco 1 (0.1%), en Roldanillo 5 (1.2%) y en Yunde 45 (4.2%).

Volviendo a Yunde, el padrón enseña que se trataba de un área rural con dos tipos de propiedad de la tierra: la hacienda y la finca de carácter más familiar. La distinción, ya que el padrón no habla de propiedad ni trae extensión de tierras, la basamos en la propiedad de esclavos. La concentración se encontraba particularmente en Amaime y Limonar, que parecen ser dos haciendas de nobles, con 65 y 32 esclavos cada una, al igual que en La Torre y San Jerónimo, únicos sitios que figuran en el registro, uno con 52 esclavos y otro con 40. A estas les siguen los sitios de Herradura y Cabuyal, en donde, de un total de 10 casas o vecinos, ocho poseían esclavos (120 en total) y Palma Seca y Bala en donde únicamente tres vecinos tenían esclavos, entre 37 que registró el padrón, en total 57 esclavos, de los cuales 32 eran propiedad de uno de los vecinos. En La Tigrera y Guanabanal solo dos de once vecinos tenían esclavos, uno 25 y el otro 12. Donde parece haber habido una menor concentración de la propiedad fue en Yunde propiamente dicho, pues de 36 vecinos, solo 7 tenían esclavos (31 en total), siendo tres de esos vecinos los mayores propietarios con 10, y 6, respectivamente.

La distribución por número de esclavos fue:

Propietarios de	1 esclavo	3	Propietarios de	11 a 20 esclavos	5
	2 esclavos	3		21 a 30 esclavos	3
	3 a 5 esclavos	5		31 a 40 esclavos	4
	6 a 10 esclavos	6		41 y más esclavos	2

De los 31 propietarios de esclavos, eran nobles, 22; pardos, 6; blancos, 1; montañeses, 1; dudoso, 1.

No es clara la posesión de algunos esclavos, porque no se sabe si las personas que figuran en el encabezamiento del registro de la casa son las propietarias o son mayordomos de propietarios ausentes, de los cuales hay varios. El caso dudoso es el de una familia negra de seis personas que "poseen" dos esclavos y entre los cuales hay, además, dos esclavos del Chocó.

Algunos propietarios nobles procedían de Popayán y de Cali; había también uno de Galicia. El absentismo era notorio: en el sitio de Tigrera y Guanabanal, una unidad censal encabezada por un noble, era de otra persona, pues el noble en cuestión era el mayordomo, cargo que compartía con un pardo; en Herradura y

Cabuyal aparecen, sin persona a su cargo, 33 esclavos de don Manuel Herrera; en Coronao, en igualdad de circunstancias, 13 de don Miguel Umaña, regidor en Cali y en La Torre y San Jerónimo, 52 de don Manuel Joaquín Caicedo y 40 de don Tomaso Calvo.

La discriminación castal de los esclavos era: negros, 437; pardos, 39.

V *Anotaciones a los censos de Quintero 1806, Riofrío 1806 (24 de octubre) y Roldanillo, 1806 (20 de diciembre), El Salado, Jamundí y Yotoco; todos tomados del libro capitular No. 35 del Archivo Histórico de Cali.*

Quintero

Padrón o matrícula de las gentes que residen, existentes en el presente año de mil ochocientos seis, en el partido de Quintero comprensivo desde el sanjón llamado Miraflores, hasta el Portachuelo del Igueroncito, perteneciente a la Ciudad de Caly.

Quintero fue el único lugar estudiado de la jurisdicción de la ciudad de Cali, donde la casta de montañeses era la mayoritaria, seguida de los pardos, los cuales, conjuntamente con negros y esclavos, representaban el 36.3%. Los blancos eran el 12.1%. Pero la tendencia, observada en las uniones intercastales, era hacia la pardización.

El padrón está referido a cinco sitios: uno sin nombre, Igueroncito, Quintero, Isugu, y La Ceca y Miraflores; en el mismo orden figuran en el cuadro:

Composición castal de Quintero en 1806

Castas/lugares	1	2	3	4	5	Tot.	%
Blancos	32	-	35	52	11	130	12.1
Montañeses	45	83	254	105	67	554	51.7
Pardos	14	16	120	93	25	268	24.9
Negros	-	-	2	11	-	13	1.2
Esclavos	13	-	40	16	41	110	10.2
Totales	104	99	451	272	144	1075	

Riofrío

Es un caso similar al que veremos de Roldanillo, donde no figuran mestizos ni montañeses, lo cual hace presumir que en la categoría de blancos se hallan incluidos los montañeses; o que éstos hayan sido clasificados y catalogados como blancos, mientras los blancos se encajonaron en la calidad de nobles.

En el cuadro se presentan los resúmenes correspondientes a los años de 1806 (24 de diciembre) y 1808. En el último padrón no figuran los esclavos, probablemente se agruparon en el renglón correspondiente a los negros.

Resumen castal de Riofrío, 1806 1808

	1806		1808	
Nobles	153	24.4%	115	18.3%
Blancos	182	27.2%	184	29.3%
Indios	3	0.4%	6	0.9%
Pardos	229	34.2%	167	26.5%
Negros	10	1.5%	157	25%
Esclavos	2	15.3%	0	0%
Totales	669		629	

Se registraron cuarenta personas menos en 1808, de las cuales correspondieron 38 a los nobles; aumentaron los blancos en dos; también aumentaron de 3 a 6 los indios; pero la población negroide (pardos, negros, esclavos) disminuyó en diecisiete.

Roldanillo 1806.

Distribución castal por hogares:

Nobles	18	4.2%	Negros	1 0.2%
Blancos	158	36.8%	Mestizos	5 1.8%
Mulatos	231	53.9%	Sin inf.	16 3.7%
Total	429			

La clasificación se limitó a los hogares, sin tener en cuenta la totalidad de personas en cada uno. En los nobles quedaron incluidas las casas del cura y de dos presbíteros, la del alcalde partidario, la del administrador de correos, y las de los jefes de hogar que se distinguieron en el padrón con el título de don. Los blancos son los que figuraron con esa clasificación, pero sin anteceder el don a su nombre.

En cuanto a los esclavos, el mayor número poseído por una familia fue de 17 que aparecen registrados en la casa del cura, donde, además había ocho agregados varones, posiblemente sirvientes. Los esclavos eran 9 hombres y 8 mujeres. Un blanco poseía 12 esclavos; había tres casas con once esclavos cada una, la de uno de los presbíteros y la de dos nobles. Del total de esclavos los eclesiásticos poseían 31, equivalentes al 19.5% de los registrados allí (73 varones y 86 mujeres). Los propietarios restantes fueron 46, distribuidos así por calidad:

Nobles = 16
Blancos = 28
Mulatos = 2

Los hogares en cabeza de mujeres, eran 131, distribuidos castalmente así:

Nobles	6	(33.3%)
Blancos	41	(26.0%)
Mulatos	81	(35.1%)
Mestizos	3	(60.0%)

Los porcentajes se calcularon sobre el total de hogares de cada casta. Para el conjunto de los 429 hogares de Roldanillo, los encabezados por mujeres respresentaron el 32.2%.

El Salado

Al igual que Jamundí, parece haber sido una aglomeración pequeña (el padrón registra 40 unidades censales - hogares), en donde más de la mitad de los jefes de familia utilizaban mano de obra esclava (25 sobre 40) y la población de esclavos era mayoritaria (58% de la total).

Como en casi todos los demás asentamientos de la jurisdicción de Cali, la población negroide predominaba, con un poco más de las tres cuartas partes del total, y representada por pardos, negros libres y esclavos, entre los cuales había siete pardos.

Clasificación castal de El Salado, 1806

Nobles	26	6.3%	Esclavos	238	57.9%
Blancos	16	3.9%	Montañeses	56	13.6%
Pardos	57	13.9%	Sin clasi.	2	0.5%
Negros libres	16	3.9%			
Total				411	

También aquí los blancos (nobles y plebeyos), eran quienes poseían la mayor cantidad de esclavos: 12 propietarios (48%) con 153 esclavos en total (63.2%); les seguían los montañeses: nueve propietarios con 73 esclavos y los pardos, con solo 3 propietarios (7.5%) que tenían 10 esclavos (4.1%); queda un propietario por fuera, no clasificado racialmente, quien poseía seis esclavos.

No parece haber habido grandes haciendas, si el tamaño de las explotaciones es susceptible de correlacionarse con el número de esclavos.

Jamundí

El padrón de este sitio lo encabeza un real de minas con 92 esclavos, sin que aparezca el nombre del propietario, ni figuren más personas. Se puede suponer que sean de un propietario ausente, probablemente de Cali o de Popayán. Continúa el padrón con la hacienda de José Guerrero, que contenía 38 esclavos. Anota en la cuarta entrada la casa de Juan Escobar, con 25 esclavos, la cual debió ser otra hacienda; termina con el registro del Alférez Real, ausente (en Cali?) con 136 esclavos, lo cual significa otra gran hacienda. Hay otro blanco ausente con 40 esclavos en su casa y 5 casas con 10 o más esclavos.

Se trata de una zona rural de explotación minera y agropecuaria de grandes propietarios que tenían su residencia en ciudades como Cali y Buga, posiblemente; pues además de los anteriores, se registran como ausente una blanca propietaria de 18 esclavos y otro blanco con cuatro.

Clasificación castal de Jamaundí, 1806

Nobles	17	1.6%	Esclavos	539	50.9%
Blancos	144	13.6%	Mestizos	101	9.5%
Pardos	227	21.4%	Montañeses	2	0.2%
Negros libres	19	1.8%	Indios	8	0.8%
Zambos	1	0.1%	Sin clasificar	1	0.1%
Total				1059	

El número de esclavos poseídos podría tomarse como base para establecer el tipo de explotaciones en grandes, medianas y pequeñas. Los datos al respecto son, excluyendo el real de minas:

Propiet. de más de 100	1	Prop. de 6 a 10	10
de 51 a 99	0	2 a 5	21
de 21 a 50	3	1	5
de 11 a 20	4		
Total propietarios	44		

De los 45 propietarios de esclavos (incluido el real de minas), 35 (77.8%) eran blancos nobles y no nobles, los cuales, en total, poseían 477 de los 539 esclavos (88.5%); tres mestizos y montañeses eran dueños de 32 esclavos (5.9%); cuatro pardos y zambos tenían 14 (2.6%); y ocho estaban en poder de dos personas cuya calidad racial no se registró (1.5%). Los mayores números de esclavos poseídos por amos no pertenecientes a la calidad de nobles y blancos estaban entre mestizos y pardos: dos propietarios con trece y otro con catorce esclavos.

Yotoco

El padrón comprende las siguientes localidades: Alto de San Pablo, con doce casas y una hacienda, Hatoviejo; sitio de Chiquichique, con una sola casa; sitio de Yotoco, con sesenta y tres casas y una hacienda, Pampama; sitio de Regina, con cuatro casas; sitio de Mediacanoa, con cuarenta y nueve casas y sitio de Dopo con una casa. La hacienda de Hatoviejo tenía 50 esclavos: 30 hombres y 20 mujeres; la de Pampama 33, de los cuales 17 eran hombres. Los demás esclavos se registraban en casas. La de mayor número era la de una familia noble ("don"), con doce de ellos. En total aparecen en el listado trece casas (familias) con esclavos, en un total de 130 casas (10%), excluidas las haciendas.

Clasificación castal de Yotoco, 1806

Nobles	14	1.4%	Esclavos	153	15.6%
Blancos	1	0.1%	Negros	24	2.5%
Montañeses	485	49.6%	Indios	1	0.1%
Pardos	299	30.6%	Mestizos	1	0.1%

Los indios y mestizos (dos en total) están registrados en Mediacanoa; los negros libres (tres, dos mujeres y un hombre) también están registrados en Mediacanoa; con excepción de los habitantes de dos casas de nobles, todos los del Alto de San Pablo figuran como pardos; situación parecida se daba en Mediacanoa donde el predominio de pardos era notorio:

Pardos	173	55.8%
Negros	20	6.5%
Esclavos	25	8.1%
Montañeses	90	29.0%
Mestizos	1	0.3%
Indios	1	0.3%

En contraposición, en el sitio de Yotoco propiamente dicho, eran los montañeses quienes dominaban como casta. Los datos, incluida la casa de Chiquichique, la de Dopo y la hacienda Pampana, son:

Montañeses	376	79.1%
Pardos	33	7.0%
Negros	4	0.8%
Esclavos	62	13.1%

VI. *Mercado de esclavos en El Socorro, Santander*

El material de base para estas notas está contenido en los resúmenes de 1.250 documentos notariales de compra y venta de esclavos en El Socorro, en el período comprendido entre 1701 y 1823, elaborados por personal de la Casa de la Cultura, Horacio Rodríguez Plata, por cuya cortesía tuvimos acceso a ellos. Dado que no todos fueron elaborados por la misma persona, algunos de los datos no se generalizaron y, por lo tanto, no pudieron ser tabulados. No hay información correspondiente a los años 1704, 1705, 1710 a 1719, 1725, 1732, 1761, 1771, 1775, 1776, 1779, 1780, 1782, 1783, 1789, 1790, 1791, 1792, 1793, 1797, 1805, 1809, 1810, 1811, 1819, 1820. Además, el escaso número de transacciones en determinados años, comparativamente con los promedios generales, no tiene explicación.

La mayoría de los documentos, (1095), corresponden a la compraventa de una unidad (esclavo o esclava); 120 a dos unidades, 29 a tres, 4 a cuatro unidades y 2 a cinco unidades. No existe negociación por encima de esta última cifra. Los conjuntos de esclavos vendidos en cada caso múltiple se descomponían de la siguiente manera:

Los de dos unidades:	
Madre con hijo/a	60
Parejas	18
Personas sin relación	30
Sin información	12
Los de tres unidades	
Madre con 2 hijos	12
Parejas con hijo	8
Menores solos	3
Otros	6
Los de cuatro unidades	
Madres con tres hijos	2
Parejas con dos hijos	1
Otros	1
Los de cinco unidades	
Parejas con 3 hijos	1
Madres (2) con hijo e hija, y una mujer más	1

Se trata en apariencia de un comercio esclavista minoritario, que se extendió poco fuera de la propia jurisdicción de El Socorro y parece haber estado destinado a cubrir una demanda de mano de obra en servicio doméstico mayormente y

actividades agropecuarias, en una región de propiedad territorial mediana, dedicada a la agricultura de pan coger y hacia finales del siglo XVIII, posiblemente también al cultivo de algodón para alimentar la industria textilera que allí crecía.

Las 1250 transacciones abarcaron un total de 1445 esclavos, de los cuales 690 fueron varones (47.8% del total) y 755 mujeres (52.2%), cuyas edades se distribuyen así:

Menores de 12 años	353	24.5%
De 12 a 15 años	181	12.5%
Entre 16 y 25 años	467	32.4%
Entre 26 y 45 años	311	21.4%
De 46 a 55 años	24	1.7%
De 56 y más	3	0.2%
Sin información	106	7.3%
Total	1445	

Comprendía, pues el comercio, desde bebés recién nacidos (hay registros de infantes de 3, 4 y 6 meses de edad) hasta personas de edad mayor, aproximadamente hacia los 50 años, cuando parece que terminaba la vida útil del esclavo. Las edades preferidas, siguiendo el orden cuantitativo de transacciones fueron, primero, de personas entre los 12 y los 25 años (44.9%) y de las que tenían entre 26 y 45 años (21.4%). 185 menores de 12 años, que aparecen en las transacciones como negociados, sin estar acompañados de uno o los dos padres, y a los cuales les seguimos el registro de edad, se reparten así, de acuerdo con ella:

Menores de 1 año	5	2.7%
De 1 a 3 años	33	17.8%
De 3.1 a 5 años	23	12.5%
De 5.1 a 7 años	35	18.9%
De 7.1 a 10 años	73	39.5%
De 10.1 a 11.9 años	16	8.6%
Total	185	

De los 353 menores de doce años que entraron en las transacciones, 104 de ellos (29.5%) formaban parte conjunta con la madre de la negociación (situación predominante) o con la pareja de padres; y 249 (70.5%) fueron objeto de la compraventa por sí solos, no obstante la temprana edad de algunos de ellos, como acabamos de verlo. De donde se deduce que la desintegración de la familia por efecto del mercado esclavista era frecuente. A este respecto hay anotaciones aclaratorias: en una de ellas se lee: "hijo de Jacinta sujeta a servidumbre"; en otra,

de 1741: "hijo de esclavo del vendedor"; en una más: "nacido en casa del vendedor" y una final de 1743: "nacida en casa".

Conformación racial

Para efectos de análisis dividimos arbitrariamente el lapso de los registros (1701-1823) en cinco "períodos". Los resultados de la distribución por tipos raciales en esos períodos se aprecian en el cuadro siguiente:

Tabla 1 Anexo Capítulo VI

Periodos	Negros		Mulatos		Zambos		Otros		S. C.	
	No.	%	No.	%	No.	%	No.	%	No.	%
1701-1740	71	22.6	233	74.4	1	0.3	—	—	8	2.5
1741-1760	94	21.4	341	77.5	—	—	—	—	5	1.1
1762-1788	49	14.0	299	85.4	2	0.6	—	—	—	—
1781-1800	29	19.8	116	79.4	—	1	0.8	—	—	—
1801-1823	33	16.8	157	80.1	1	0.5	—	—	5	2.6
Totales	**276**		**1146**		**4**		**1**		**18**	

Los datos del cuadro muestran una tendencia hacia la miscegenación de la población negra que, aunque lenta, permanece como una constante en los cinco períodos, para situarse en el último, en 80% de mulatos y 17%, aproximadamente, de negros. Resalta la ausencia casi total de zambos, a pesar de que en la jurisdicción de El Socorro y en las jurisdicciones circunvecinas había una población india de cierta importancia numérica (en 1701 figura la compra de una esclava de edad entre 26 y 45 años, por un indio; es la única de este tipo). La limitación del cruce indio/negro debe atribuirse al sometimiento a pueblos de los indios y al control directo que los amos tenían sobre los esclavos, dos hechos que restringían considerablemente el trato y la relación entre descendientes de una y otra raza. Los mayores índices de zambaje se encuentran en zonas donde los indios no tenían mucho control de asentamiento y los negros no sufrían la presencia permanente de los amos, tal como sucedía en las llanuras litorales del Caribe.

También comprueban la tendencia a la miscegenación los diversos tipos de cruces familiares que se pudieron extractar de los listados, de acuerdo con los cuales, solo se negociaron dos parejas (matrimonios) en las que ambos cónyuges eran negros y nueve casos de madres negras con hijos negros. En cambio figuran 19 madres negras con hijos/as mulatos/as y diez parejas de negro/mulata o viceversa. En cuanto a los mulatos los datos son dicientes: las madres mulatas con hijos/as mulatos/as figuran en número de 57 y 14 parejas constituidas por mulatos. Completa el cuadro una pareja conformada por la mezcla mulato/zamba.

A partir de 1800, aproximadamente, aparecen en la nomenclatura nuevos términos, tales como blanco, mulato amarillo, mulato negro, criollo, mulato de color pardo, moreno y trigueño, nombres todos que parecen obedecer más al color de la piel, que a cualquier otro indicador racial. De otra parte, las entremezclas eran tan numerosas, que ya no era posible distinguirlas con los comunes apelativos de pardos y mulatos.

Precios de los esclavos

El resumen que nos sirvió de información trae en cada caso el monto monetario de la transacción. Con base en ese dato, elaboramos un cuadro de registro por años, grupos de edades y razas, anotando para cada uno de los últimos los precios máximo y mínimo por esclavo. El cuadro no da mucha margen para precisiones, porque se presentan diferencias muy marcadas de máximo a mínimo en muchos casos, lo cual es posible que dependa de dos factores: la diferencia en la valoración de la constitución física del esclavo (que dependía de su contextura y salud) y del comportamiento "social" o conducta conocida del esclavo. La anotación al respecto en una transacción del año de 1773 dice que el esclavo ha huido dos veces; se trataba de un hombre con edad entre 16 y 25 años, por el cual se pagaron 160 pesos, cuando el valor máximo pagado ese año por esclavo de ese grupo de edad, fue de 250 pesos. Parece claro que el comportamiento del esclavo redujo su verdadero precio en 36%. En otra transacción del mismo año se anotó que el esclavo, incluido en el mismo grupo de edad del anterior, presentaba tres heridas (no se dice la causa), una recibida en Pamplona, y dos en El Socorro. No obstante su precio fue máximo para ese año y esa cohorte de edad: 250 pesos. En el año siguiente, se anotaba sobre un esclavo varón del grupo de edad entre 26 y 45 años, que se embriagaba frecuentemente; su precio, 180 pesos. Finalmente, de una esclava del grupo de 12 a 15 años, en 1813 se escribió: "morena, no quería estarse con el comprador"; fue tasada en 125 pesos. Los rangos de edad en que agrupamos a los esclavos, son posiblemente muy amplios y pueden afectar el primer factor señalado arriba, como ocurriría, por ejemplo, en el grupo de 26 a 45 años. De cualquier forma presentamos un análisis de lo hallado.

Precios máximos y mínimos por grupos de edad

Los precios para los menores de 12 años fluctúan entre 350 pesos (hay solo una transacción de ese valor) y 12 pesos (también una sola transacción). En el grupo de edad de 12 a 15 años, el precio máximo es de 350 pesos (una transacción) y el mínimo 60 pesos (una transacción). En el de 16 a 25 años, fluctúa entre 500 pesos. máximo (dos transacciones) y 30 pesos mínimo (una transacción atípica). En el grupo de 26 a 445, los precios se mueven entre 350 (una transacción) y 25 (una transacción atípica).

El resumen anterior es indicativo de que los precios eran en promedio más altos, a medida que se avanzaba en la edad del esclavo, desde los recién nacidos hasta la

cohorte de 26 a 45 años, y empezaban a disminuir en esta cohorte, hacia sus términos superiores. El cuadro siguiente muestra bien este comportamiento, porque indica cómo los precios más altos (promedios máximos superiores) se sitúan con los mayores porcentajes en las dos últimas cohortes; mientras en las primeras (menos de doce y de doce a quince años) los mayores porcentajes se encuentran en la franja intermedia.

Tabla 2 Anexo Capítulo VI
Comportamiento de los precios máximos y mínimos por esclavo, en la jurisdicción de El Socorro, por grupos de edades, 1701-1823, en porcentajes

Precios/esclavo en pesos	Max	Grupos de edades menos de 12 Min	Max	12 a 15 años Min	Max	16 a 25 Min	26 a 45 Max	Min
Menos de 50	2.9	10.2	1.5	1.5	1.2	2.5	—	5.8
De 50 a 99	11.8	44.1	6.2	7.5	3.8	13.8	1.5	17.4
De 100 a 149	25.0	39.7	20.0	22.7	2.5	28.8	4.4	13.4
De 150 a 199	23.5	4.4	13.8	13.6	5.0	16.3	13.2	17.4
De 200 a 249	23.5	—	32.3	30.3	28.8	23.7	30.8	29.0
De 250 a 299	5.9	1.5	15.4	15.2	15.0	8.7	19.1	11.6
De 300 a 500	7.4	—	10.8	9.1	43.8	6.2	30.8	5.8
N=		68		65		80		69

Los datos del cuadro ratifican el mayor valor de los esclavos entre 16 y 40 años, que puede considerarse como el período de vida más productivo de la persona.

Para completar el cuadro anterior, se elaboró el cuadro anexo Y-3, que se presenta a continuación:

Tabla 3 Anexo VI
Precios máximos y mínimos por esclavo, por edades y períodos (promedios aritméticos)

Períodos Grupos de edad	Menores de 12 max.	min.	de 12 a 15 max.	min.	de 16 a 25 max.	min.	de 26 a 45 max.	min.
1701-1740	162.52	93.42	238.65	209.70	304.86	228.90	280.31	233.47
1741-1760	187.89	93.31	213.52	144.41	278.26	175.94	280.25	211.87
1762-1778	166.92	76.21	188.33	129.58	258.92	127.85	222.42	138.28
1781-1800	111.00	78.28	118.33	101.66	277.60	127.60	173.50	99.20
1801-1823	164.28	90.28	150.50	100.00	155.67	86.14	166.00	87.00

Los datos del cuadro señalan un descenso de los precios promedios de los esclavos, en particular en las cohortes de 16 a 25 años y de 26 a 45. Los porcentajes de descenso son:

En menores de 12 años, en precio max.	34.0%, en min.	15.0%
En el grupo de 12 a 15	37.0%	52.4%
En el grupo de 16 a 25	49.0%	62.0%
En el grupo de 26 a 45	40.7%	62.7%

Hay una particularidad: en las cohortes de los menores de 12 años y de 12 a 15 años, el descenso tiene cierta notoriedad hasta 1800, y a partir de 1801, hasta 1823 hay una recuperación, sobresaliente para la primera cohorte, que supera el precio máximo del período 1701-1740; y de cierto valor para la cohorte de 12 a 15 años. Ignoramos la razón de este comportamiento, cuando las proporciones de compraventas por edades y períodos no presentan variaciones muy notables en relación con los anteriores, tal como se observa en el cuadro siguiente.

Tabla 4 Anexo Capítulo VI
Distribución porcentual de las cohortes de edades de los esclavos negociados en El Socorro, por períodos (1701-1823)

Periodos	Grupos de edad menos 12	12 a 15	16 a 25	26 a 45
1701-1740	31.9	14.4	25.2	17.6
1741-1760	25.6	13.2	34.3	18.4
1762-1788	24.3	9.4	32.9	24.3
1781-1800	15.1	8.9	34.9	34.2
1801-1823	17.3	16.3	36.2	20.4

Son notorias las bajas en los porcentajes de compraventas de los esclavos de menores de 12 años, en los dos últimos períodos; y de los de 12 a 15 años, en los períodos 1762-1788 y 1781-1800.

VII. *Antioquia y su jurisdicción*

Tomado del Padrón General de Antioquia y su jurisdicción en el año de 1805 (Archivo Histórico de Antioquia, tomo 333, documento 6359, 56 folios)

El padrón general de la ciudad de Antioquia y su jurisdicción, en 1805, enumera las castas por orden riguroso de precedencia; la enumeración de nobles se encabeza con la autoridad mayor y se sigue con las inmediatamente inferiores. El rasgo de rigorismo sociorracial más sobresaliente, sin embargo, en este patrón son las anotaciones -que no encontramos en ninguno otro- relativas a la posición castal de

las personas de cada familia nuclear. En la enumeración de personas nobles aparecen: "El Sr. Dn. Josef Ma. Calle, Comisario de Barrio; su esposa e hijos se llevarán a su clase, Dn. Frnco. Antonio Dias. Su mujer se llevará a su clase. Dn. Josef de los Santos Cabarca, su mujer e hijos a su clase. Da. Nepomucena Mariaca. Su marido se pondrá en su clase, con sus hijos. Da. María Antonia Guzmán, viuda. Sus hijos se llevarán a su clase. Dn. Martín Lara. Su mujer se llevará a su clase. Da. Clara Dias. Su marido se llevará a su clase.

Las mismas anotaciones se encuentran en la clase de "blancos del estado llano", es decir, de los no distinguidos. De ellos se registran nueve casos en tan solo 29 hogares empadronados. Algunos de ellos son: Dn. Juan Antonio Salazar, su mujer e hijos se llevarán a su clase. Dn Josef Evaristo, Dn. Josef Maa., Dn. Ponciano y Da. Francisca Toro. Su madre se llevará a su clase. Figura don Pdro Campero, hijo natural del Dr. A. Reel. Y este caso: Da. María Franca. Salazar, su marido queda puesto en su lugar. Sus hijos Da. Juana Josefa, Dn. Juan Crisóstomo, da. Feliciana, Dn. Romualdo, Dn. Josef Salvador, da. Angela y da. María Luisa". En este caso es posible que se tratara de una viuda vuelta a casar en segundas nupcias con hombre de calidad inferior a la suya, pues de lo contrario sus hijos no llevarían el don.

Entre las anotaciones pertinentes a los mestizos, se pueden señalar: "Pedro Faustino, Francisco, Josef, Rafael, Ma. Josefa y Ma. Fca., hijos legítimos de Igo. Vargas. Su madre queda en la clase que corresponde "; lo cual querría decir que la madre podía ser, o blanca o mulata. Otro caso similar es el de "Felipe de Bargas. Su mujer queda en su clase. Sus hijos Luisa, Alfonsa y María Francisca". Un caso más, el de "Gabriel de Bargas. Su mujer e hijos se llevarán a su clase". En este padrón de mestizos hay treinta y cinco anotaciones de "se llevarán a su clase", sobre un total de aproximadamente 165 matrimonios o familias.

En el de mulatos, inicia la enumeración el "Capitán de Mulatos Martín de Ibarra (la de mestizos la encabeza "El escribano del Número Carlos Josef de Garro...") y contiene 47 anotaciones de "se llevarán a su clase", sobre un total de 395 matrimonios. Vale anotar que en él aparecen varias personas agregadas a casas de "dones", lo que no ocurre entre los mestizos.

Los cargos desempeñados por nobles o dones aparecen encabezados por el del gobernador de la provincia y le siguen en el orden en que se transcriben aquí, los de teniente de gobernador, alcalde ordinario del primer voto, alcalde ordinario del segundo voto, regidor alférez real del ilustre cabildo, regidor alcalde mayor provincial del ilustre cabildo, regidor alguacil mayor del ilustre cabildo, regidor becario del ilustre cabildo, regidor sencillo del ilustre cabildo, provisor general del ilustre cabildo, contador oficial real de estas cajas, tesorero oficial real de estas cajas, alcalde de la santa hermandad, cura y vicario y juez eclesiástico, administrador de correos, administrador particular de la real renta de aguardiente, teniente administrador de correos.

Anexo al capítulo 3
El universo relacional

Carta del padre Miguel Ignacio de Padilla al Sr. Dr. Don Diego de Tobar

M. Sor mio: Haviendo recivido su villete, me entere de el, y pa. cumplir con lo qe. en Nombre del Rey mi Señor me pide, como fiel vasallo suyo qe. soy, devo certificar y certifico a Vd. el qe. los yndios, de mi demolido Pueblo de Teguas fueron trasladados al de Suta-Tenza por Don Pëdro Mudarra corregr. de aql. Partido, con los qe. transladó todas las Alhajas de Igla. pertenecientes a los dhos: Los qe. no se verificó haber llevado sus Muebles pr. haverlos ya conducido a los Llanos, a causa del gran temor qe. les causo el saver su lastimoso destierro; y devo asegurar a Vd. qe. han sido tantos los daños, y penalidads. qe. a estos miserables se les han seguido, qe. pa. explicarlo se necesitaria de escrivir un gran volumen, y gastar de mucho tpo. mas pa. no parecer molesto, hare presente a Vd. lo mas substancial.

Estos yndios en su Antiguo Pueblo, no necessitaban de mayor trabajo pa. su mantencion, pr. no haver menester de mas qe. rosar un poco de monte, y sembrar sus semillas, y en vreve tpo. tenían sus frutos en sazon, con los qe. ademas de mantenerse pagavan su demora, sin dilacion, y del mismo modo las demas penciones a qe. estavan obligados. Tenian la Madera mui cercana pa. hacer su casas, y pa. consigte. leña a mano pa. hacer sus coicinados. Tenían sus ganados buenos, y gordos, sin la pención de amarrarlos, encerrarlos, o pastorearlos. Tenían carne segura ya de sus ganados, ya de animales Montarases pr. ser dados a la casa ps. con caminar un corto trecho les encontravan, y de ellos se mantenian aquellos qe. pr. su Pobresa no tenían Ganados, y esto en abundancia, ps. con las flechas mui pocos se les escapaban, y otras muchas comodidades qe. alli gosaba como qe. estaban en su Propia Patria. Mas: en Sutatensa tienen las incomodidades de ser aquel mui tupido y esteril, y escaso de Viveres, y mas pa. estos pobres ps. venir a tierra agena, sin algun conocimto., expuestos a perecer, pues aquí pa. sembrar se necessita de Bueyes y saverlos gobernar, de cavar, y palear, cuyas facultades del todo ignoran los Teguanos, pues como Sciencias tan agenas de sus Escuelas, necessitarian pa. aprenderlas de muchos años. Para adquirir unas baras pa. hacer un Rancho necessitan de un dia pa. ir al monte y otro pa. volver, y estas las traen, si llevan Bueyes pa. cargarlas, y plata pa. comprarlas al Dueño del Monte. Pa. soplar candela, estoi informado qe. salen (aun los Naturales de Suta-Tensa) alas orillas de un río qe. pr. alli pasa, a ver si pr. fortuna encuentran algunas vasuras de las qe. suele bajar qdo. crece, y assi los infelices Teguanos

de Cazadores de animales, han venido ala miceria de pescar palos, y aqllo. qe. a cada paso les hacia estorvo en Teguas en Suta-Tenza havenido a ser objeto de sus anhelos.

El temperamento de Suta-Tenza es frio, el de Teguas calido tan distinto el lavoreo de las tierras qe. se dexa conoser en lo qe. antes he espresado. Las tierras qe. en Teguas tenían eran bastantes (como dpes. diré) la que les dieron en Suta son mui pocas tanto qe. han dho. personas de verdad, y despacionadas, que aun los yndios de Suta solos, no tienen tierra suficiente en qe. trabajar, conqe. si estos solos se ven oprimidos qe. diremos al ver agrgados a los de Guateque? qe estan oprimidos, qe. los pusieron de cuñas pa. coronar la obra: no dejandos. mover uno a otro a parte alguna. Las semillas qe. estos sembravan en Teguas eran, Mais, cepas, yucas, batatas, platanos caña dulce y todas aquellas qe. la tierra caliente produse. Mas no se que cantidad sembraban de cada cosa solo se qe. cada uno tenia abundantemte. qe. comer en todo el año y fuera de eso vendian mucho a los de otras tierras qe. continuamte. necessitados a ellos ocurrian. Alo qe. se agrega el Algodon qe. con abundancia lo produce el Teguas el qe. parte vendian, y mucho trabajaban con lo qe. tenían pa. pagar su Demora y vestirse decentemte. pues hacian liensos pa. su gasto, y conducir a los llanos el qe. vendian pr. ganado. todo lo qe. pr. haverles quitado su tierra sesó y pr. faltarles fue motivo qe. les obligó (aunqe. vinieron obedientes a Suta-Tensa) a volverse fugitivos a su antiguo Pueblo, en donde pr. haver [subrayado en el original] malvaratado con su venida a Suta-Tensa las semillas qe. tenian pa. su mantencion, y haver encontrado ya asoladas las huertas qe. tenian llegaron a Perecer ocho a dies de hambre lo qe. (segun me informe de los mas Viejos de alli) jamas havia a contecido: pues qdo. aquel lugar era tan abundante qe. provehia de Maises y demas viveres a todos sus havitadores, a los de Tenza Suta-Tensa, Guateque, Somondoco, Garagoa y a otros muchos en esta ocacion andan todos aquellos Vecinos e Yndios de lugar en lugar mendigando la comida. y esto no pr. otra cosa sino pr. no haver trabajado los Yndios el año pasado de setenta y ocho no pr. qe. estos sean perezosos pa. el trabajo si pr. qe. en el Noviembre de seta. y siete se les intimó su destierro de Teguas ps. en este mes fue la Vissita qe. se cometio a Dn. Josef Ma. Camposano el qe. solamte. pr. noticias, y sin atender a lo qe. hubiera atendido si hubiera llegado a Teguas les dio de treguas dos otros messes. y assi llego el tpo. de las siembras. y pr. hacerse cargo de qe. vendrian a sacarles de su Pueblo en el tpo. señalado y perderian su trabajo no sembraron, y bien pudieron haverlo hecho y tambien haver cogido las sementeras antes de qe. fueran pr. ellos ps. su sacada se verifico hasta el Mes de Octubre de setenta y ocho y esto pr. haverme puesto yo en camino a Guateque en donde estaba a la sazon dho. Camposano; pues movido yo al ver qe. con las novedades y dhos. de unos y otros se iban ausentando con sus familias y ganados y al ver qe. la provida. qe. se havia dado no se executava me hize cargo de qe. se havia reprovado dha. visita como qe. de facto se rugio en aql. lugar y vine a enterarme de ello a Guateqe. y haviendo puesto patente el qe. se perdian todos los Yndios sino los sacaban, o los desengañaban entonces dio provida. de comfirmar a Dn. Jesus Mudarra. el qe. fue y saco unos de ellos. y otros numerosos se escondieron pero no pr. eso dexaron todos de salir y rendir la obeda. a su nuevo Cura y estubieron

un corto tpo. desps. se bolvieron mui pocos, otros se han ido fugitivos a los llanos y lo qe. mas dolor causa muchos se han remontado qe. qdo. podían servir de norma a muchos, y darles buen exemplo, con su buena vida, devocion, y frequencia de sacramtos. en esta Quaresma proxima pasada, no me fue posible el encontrarles (aunqe. puse todos los medios) pa. qe. cumplieran con el precepto anual, daño el mayor qe. se les puede haver originado, ps. los corporales, les podrian ser llevaderos, pues siquiera les quedava la esperanza; de qe. con la muerte tendría fin; mas los del Alma son los qe. mas se deven sentir y aun con lagrimas de sangre llorar; al contemplar el precio infinito qe. aquellos le costaron a Nro. Redemptor, y los indecibles travajos qe. a tantos predicadores les costaron dando como verdaderos imitadores de Jesuchristo sus vidas pr. qe. estos no perecieran, y no sin gran compacion, me lastimaron el alma al ver derrotadas de la Igla. aquellas obejas del rebaño del Sr. almas qe. Dios puso ami ciudado qe. pr. no serme pocible el defenderlas micerablemte. se ha perdido.

Olvidabaseme ya el dar razon de qe. estos indios arrendavan alga. tierra a blancos, pero estos nacidos alli pr. qe. aunqe. el resguardo es grande todo se compone de montañas y assi solo es util pa. aquellos qe. toda su vida la han pasado en el lo qe. se les pagaba de arrendamto. lo empleaban en pagar las demoras pr. aquellos qe. havia pobres, en darles a estos pa. algun vestido y substento, y en poner algs. cosas necess. en la Ygla.

Este es Sr. el estado en qe. se hallan los Yndios de Teguas lo qe. pr. ser cierto y verdadero Certifico en forma qe. haga fe ante las perzonas qe. esta vieren, lo qe. en caso neceso. Juro in verbo sacerdotis.

Dios ge. a Vd. ms. as. Tivaná y Mayo 27 de 1779
B M de Vd. su Extim. Caplln.
Miguel Ygnacio de Padilla [hay una rúbrica]
Sor. Dor. Dn. Nicolas de Tobar.

[El documento trae en la margen derecha del primer folio una nota con letra distinta que dice, seguida de una rúbrica: Tunja, Junio 11 de 1779. Recivida agreguese al respectivo expediente.]

Anexos al capítulo 6
Aproximación al universo del mestizo

1. *Las fiestas y su poder simbólico.*

El padre Santa Gertrudis trae este aparte relativo a la celebración de las fiestas de Navidad en Barbacoas, en el decenio de 1760:

> *Mas es de advertir que el compadre y la comadre [del Niño Dios] que eran actuales pagan todo el gasto de adorno del Nacimiento [pesebre], cera, maitines, entremés y misa cantada; y el día de Navidad mandan un regalo a todos los sacerdotes y a todas las familias de la ciudad, a cada cual dentro de un platón de plata, cubierto de un paño de manos muy fino y bordado de seda de varios colores y guarnecido de encajes finos, lleno de bizcochuelos, confites y varios dulces y confituras, y un frasco de vino. Este año habían sido compadres don Francisco Calderón y su mujer, criollos los dos y me dijo don Francisco que pasaba de ochocientos pesos lo que le había costado la función* (1956, vol. II: 129-130).

A los compadres los nombraban quienes habían sido compadres el año anterior, durante la procesión que se celebraba en la Iglesia la noche de Navidad. El costo honorífico de financiación de las fiestas religiosas no afectaba exclusivamente a los blancos. Tanto los indios como los libres, a su manera y dentro de sus posibilidades debían cargar con esa responsabilidad social. El mismo padre Santa Gertrudis describe ésta de Barbacoas:

La festividad de San Francisco de Paula "... es una fiesta que hacen al santo los negros y mulatos y para ello eligen cada año uno de general. Todos contribuyen para el gasto a dos reales cada uno, y el que es general paga todo lo demás..." (1956, vol.II: 134-135).

2. *Pobreza del blanco, camino de ascenso del mezclado.*

En el tomo VIII del fondo Civiles del AGN, a partir del folio 257, se registra el juicio de disenso que presentó don José Ignacio San Miguel, abogado de la Real Audiencia de Santa Fe, oponiéndose al matrimonio de su hermano don Joaquín, quien trataba de

"...contraer unas nupcias indignas y sumamente ofensibas a la reputación y honor de la familia...", como lo expresara en memorial dirigido al Alcalde Ordinario, solicitándole que pasara oficio al párroco de Las Nieves, donde se estaban corriendo las amonestaciones; y oponiéndose "... en toda forma a semejante Matrimonio con una muger de infima pleve y demas circunstancias que son notorias, pues aun qe. se supone haverle prestado su consentimiento, la hermana mayor que tenemos en Honda, ya se sabe que qualesquiera de la familia es parte lexitima para oponerse y contradecir estos disparatados casamentos. Asi con mayor razón lo puedo yo practicar siendo su hermano varón y a qn. mas inmediatamente ofende" (sin fecha, f. 257, el folio trae sello de 1801; mas adelante aparece fechado en 29 de agosto de 1801).

¿Quién era don Joaquín? Aparentemente quedó huérfano muy joven y "... lo crió desde su infancia como si fuera su hijo..." doña Ana Francisca de San Miguel, su hermana mayor, esposa de Dn. Diego Carrasquilla, como lo atestiguó el cura de la Parroquia de Umbita, porque se lo refirió el mismo don Joaquín. Se había ganado la vida como empleado, pues al decir del D.D. Francisco Valenzuela Capellán del Monasterio de Santa Inés, de Santa Fé, en declaración del 7 de septiembre de 1801, "...ha ocupado el tiempo en la solicitud de empleos honrosos como fueron el Corregmto. de Chita y el de Gámeza en los que no pudo prosperar como deseaba por los acontecimientos de la sublevación [de los Comuneros] que experimentó este Reyno, impidiéndole sus efectos hacer los progresos que meditaba, experimentando graves perjuicios en sus Intereses pr. cuyo motivo contraxo muchas deudas que le han motivado su ruyna y pobreza involuntaria..." El mismo Don Joaquín, solicitó que testigos declarasen si sabían "...que siempre he andado solícito en consecución de empleos honrrosos pa. poder subsistir con honor, y q. sin embargo de tener méritos se me han frustrado todas mis pretensiones por no tener persona que me patrocine...".

Un hombre inepto o de mala suerte, porque además de lo anterior, el cura doctrinero de los pueblos de Tobasía y Busbanzá, don Miguel Gerónimo Garzón, en declaración del 31 de agosto de 1802 (f. 272) decía haberlo conocido "...a tiempo que havia dado quenta con pago del corregimiento de Chita y en despues en seguimiento de su carrera impetró el del partido de Gámeza, que le concedió el Excmo. Sr. Virrey, de que habiendo dado fianzas y conseguido despacho de posesión se fue para tomarla; en cuyo tiempo desps. de recibidas las fianzas se las reputaron en Cajas RRs. y libraron despacho para que le impidieran la posesión y lo aprisionaron en la Ciudad de Tunja por lo que me suplicó le entregase a su hermano el Dr. Dn. Joseph Ignacio San Miguel de la Rl. Audiencia una carta en que le noticiaba el abandono en que lo habían puesto en la cárcel pública ... y justamente me interpusiese para subsanar este baldón..." (f.273).

Don Agustín estaba en la miseria. Había enviudado y de su matrimonio tenía cinco hijos. En memorial (f.293) pide que un testigo, a quien presenta, declare "...si la cauza de mi extremada pobreza; es por la falta de sugeto que se interezasse a mi bien estar, y no

por vicios, o propio abandono. Su pobreza, decía el cura de Umbita, era tal, que le constaba "...que si Josefa Moreno no lo hubiera socorrido cuidándolo y alimentándolo con esmero y a sus cinco hijos hubieran perecido o estubieran por diosando para mantener sus obligaciones..."; y el presbítero domiciliario del Arzobispo declaraba que don Joaquín estaba "...en extrema pobreza y lo he socorrido en algunas ocasiones (f.267). Fuera de haber perdido a su mujer y "quedado ... hasta sin camisa en el cuerpo, le cogió una enfermedad en que se vio en trance de muerte sin más auxilio que su hermana Doña Antonia", atestiguaba el cura de Tobasía y Busbanzá, agregando que "obligado yo de la comunicación amistosa que con él tenía le hice los obsequios y socorros que pude hasta el presente..." (f.273).

Don Joaquín, en suma, había llegado "...al estado de mendigar el pan de sus amigos y Personas de su satisfacción; y como los rigores de la mendicidad impelen al hombre a lo que no habia excecutado..." entabló relaciones con Juana Josefa de la Luz Moreno y Azero, tendera de Las Nieves, y se deja entender que convivía con ella, "..porque en concepto de muchos corrían por casados...".

Según don José Ignacio, Juana Josefa era "...una mujer del Pueblo y qe. su representación en el Barrio [de las Nieves] es de una chichera" (f. 260). Un testigo que declaró sobre la condición de ella, a petición del interesado afirmó que era de calidad mestiza reputada, gente de la plebe y vivía en calidad de chichera; otros dos desconocían su calidad, pero ratificaron lo de la pertenencia a la plebe y lo de chichera. En realidad, en el establecimiento que tenía desde hacía tres años,"... vendía pan, velas, leña, aguardiente y otros efectos comestibles, por medio de cageras... manteniéndola honrrosamente separada en su casa en continuo travaxo, para el sostenimiento de dicha tienda", trabajos entre los cuales se incluía el beneficio de la chicha. Pero ella no atendía directamente la tienda -lo que la demeritaría- sino que había tenido "caxeras que le expendían estas y otras grangerías "...de cuya ocupación -protestaba su pretendiente- no le puede sobrevenir perjuicio, ni deshonra alguna, pues antes bien es laudable la vida laboriosa...".

Lo de mestiza no estaba claro. Para probar la limpieza de su sangre, salieron a relucir sus parientes clérigos y antepasados que se reputaron por blancos y habían desempeñado empleos honrosos en Zipaquirá. No obstante, el Dr. José Ignacio argumentaba que "...ni los testigos que la apoyan y más han querido favorecer a Juana Josefa Moreno, no se atreven a darle otro tratamiento, sin embargo que se dispensa con prodigalidad el Don..." [no la nombraban doña Juana]. Pero la diferencia no debió ser notoria, toda vez que la Real Audiencia declaró irracional el disenso presentado por don José Ignacio.

El matrimonio de don Joaquín obedecía a insinuaciones del cura de Umbita para que regularizara con él el estado de concubinato en que convivían, y como "...remuneración y justa recompensa, de los muchos servicios y socorros qe. en tan triste situación y miseria le ha hecho [Josefa] a él y a sus hijos, como también pr. asegurar la eterna salvación de ambos", (declaración del capellán del monasterio de Sta.Inés). Y la seguridad de su supervivencia, como se puede deducir.

Según todos los testimonios, don José Ignacio, quien parecía tener una buena posición en Santa Fe, había abandonado a su hermano y sólo se acordó de él cuando el anuncio

de su matrimonio hacía peligrar la reputación de su apellido. Cuando el cura de Tobasía y Busbanzá, a pedido de don Joaquín, vino a interceder por él, en la época en que estuvo prisionero en Tunja, "... dicho señor desentendiéndose solo me dijo: Joaquín está pensando en los huevos del gallo" y el cura de Umbita había "observado el notorio desprecio con que lo ha tratado su hermano el Dr. Dn. Joaquín..." (ff. 270-71), quien, ante la inminencia de las "nupcias indignas", propone, para eliminar la pobreza extrema aducida como causal del matrimonio, "... sin embargo de que son notorias mis cortas facultades protexto darle tanto a él como a cada uno de sus hijos honesta ocupación con que puedan subsistir siempre que se sugeten", Arbitrio perdido, porque el matrimonio se realizó.

Comentarios: En este disenso hay los siguientes hechos de interés para la materia a la cual sirve de anexo:

1o. Una diferencia de linaje que resulta no ser tan grande; el pretendiente es un don; ella una blanca "libre de toda mala raza", pero nadie le concede el doña.

2o. La ratificación de la incongruencia de ser "noble" y ejercer oficios *mecánicos*. El pretendiente, viudo y con cinco hijos, está en la miseria y solicita se haga información de si la causa de su "extremada pobreza" era por "la falta de sugeto que se interezase a mi bienestar" (su hermano); de los padres de un padre fray, primo de la Juana Josefa se dijo "...no tener ni averse [exercitado] en oficios mecánicos" y de Juana Josefa se prueba que no atendía directamente la tienda, sino por intermedio de ayudantes (cajeras). Como mujer de posición y recato, trabajaba dentro de su casa; el que beneficiara chicha no era demérito siempre que no la expendiera personalmente: no era una pulpera. Producir viandas y fabricar tabaco, por ejemplo, eran actividades propias de las amas de casa blancas, ayudadas por sus esclavas cuando las tenían.

Se puede respaldar la afirmación anterior con el siguiente pasaje extractado del juicio seguido por María Josefa Meneses contra Felipe Liñán, para que se casara con su hija (AGN, Colonia, Civiles Bolívar, t. XXVIII, ff. 1-380): "Los escrivanos pasaron a la madre de Liñán, que se oponía al matrimonio de su hijo, costos por su trabajo y ella se negó a pagarlos diciendo ser notorias sus escaseces "...y la familia crecida de una Hija Doncella; dos Huerfanas del mismo estado y el dho, mi hijo Dn. Phelipe apenas puedo sobrellevar el diario sustento aun con la aplicación de mi travajo e hija y una esclava della en hacer ya la grangería de doblar tavacos, ya en freir pasteles, y ya en hazer los de oja..." (f. 350).

3o. El valor social del parentesco con miembros del sacerdocio, no obstante que para el abogado don Ignacio, el haber tenido o tener parientes religiosos y sacerdotes -Josefa- "... no es prueba muy congruente [de sangre blanca] si atendemos a lo que en este particular disponen nras. Leyes Municipales". Por el contrario, la hermana mayor de don Joaquín, en carta respuesta a la que este le escribió comunicándole su matrimonio y solicitándole su consentimiento, le dice que se lo otorga "... siendo [Juana Josefa] como me dices que es de sangre limpia y que tiene dos primos hermanos sacerdotes" (f.315). El mismo don Joaquín en uno sus alegatos expresaba que "No es el hábito el que hace al Monge, ni el Jaez al caballo; como ni tampoco es el Don el qe.constituye nobleza; en

esta Ciudad y en otros lugares del Reyno se concede el Don mas bien a un Plebeyo rico que a un Noble pobre. Por la pobreza se veen obscuros y confundidos los meritos y limpieza de muchos que pudieran obtener los primeros puestos de la República. La reputación y el honor de q. en el dia goza mi hermano no se debe a su distinguido nacimiento, sino de su grado, empleo y literatura, cuyas cualidades son personalisimas, y no transendentales. Prescindiendo de ellas no fuera él sino Don Joseph Ignacio de Sn. Miguel como soy yo Don Joaquín y aun algo menos por mi pobreza" (f.317).

Son dos posiciones antagónicas del valor del *don*, que iba perdiendo valor, a la vez que la riqueza comenzaba a romper la estructura castal, como lo comprueban las alianzas matrimoniales de mestizos "blanqueados" con chapetones o de nobles con mezclados (cf. el disenso matrimonial en Marinilla de una blanca Gómez con un mulato, en otra parte de este estudio).

En conclusión sobre la laboriosidad de Juana Josefa en su casa, expresaba don Joaquín, que no la deshonraba, "... pues antes bien es laudable la vida laboriosa y por esta consideración se han declarado honrrados los oficios de Curtidores, Zurradores, Zapateros & que antes se tenían como viles por una preocupación vulgar y mui perjudicial..."(f.318).

El reconocimiento de honrosos que se daba a oficios hasta entonces considerados viles, se podía trasponer a las personas que los ejercía.

4o. El valor social de ser de los fundadores (o descendientes de ellos), de alguna localidad. (Algunos parientes antepasados de Juana Josefa en Zipaquirá y Nemocón) lo habían sido, según las declaraciones que se tomaron para demostrar que no tenía mezclas de sangres que le rebajaran su condición de blanca.

3. *Juicio por incumplimiento de palabra de casamiento; y disenso matrimonial por diferencia de "calidades".*

Fecha: 1794-1798
Fuente: AGN, Colonia, Civiles Antioquia, t.VI, ff. 944- 1024.
Implicados: Pablo Serna (ochavón) y María de las Mercedes Ferreyro (*mulata* liberta).
Lugar: ciudad de Antioquia.

Relato:

Pablo Serna tuvo relaciones carnales, bajo esponsales o promesa de matrimonio, con María de las Mercedes Ferreyro, mulata liberta (dijo que su padre, que era español, la había libertado) que llevaba el apellido de su antiguo amo, don Xavier Antonio. Según lo declarado por Serna, él le había dado palabra de matrimonio a Ma. de las Mercedes, con la condición de que "...estubiese mujer doncella... no habiéndola hallado tal". La mulata, a su vez, declaró que Serna, para "...conseguirme me hizo presente qe. una hermana suya se había casado con Valentín Thamayo habiendo sido éste Libertino [liberto] y de color negro [para] hacerme ver qe. no era desonante el q. contraxeramos

matrimonio" y aclaró que Tamayo era de peor condición que ella. De la relación de Serna y la mulata, ésta resultó embarazada.

Por el incumplimiento de la palabra, María de las Mercedes demandó a Serna ante el juzgado eclesiástico, pidiendo se le compeliera a cumplirla. El acusado recurrió entonces al disenso, apoyándose en la notoria desigualdad de nacimientos:

...porque siendo ella esclava, aunque después libre; el mío en la común opinión es de calidad blanca. En esa atención... las Reales Cedulas que prohive [sic] los casamientos con desigualdad de personas, me dispensan aquella obligación [desposarla].

En el memorial correspondiente solicitaba al gobernador que librara oficio al Sr. Vicario de Antioquia para que suspendiera "toda actuacion y diligencia" sobre el asunto, hasta tanto se esclareciera el punto de la desigualdad, para lo cual presentó nombres de personas que debían ser llamadas a testificar sobre su calidad, respondiendo a cuatro preguntas que se dirigían a esa finalidad (conocimiento de la calidad de sus padres y abuelos). El resultado de esas averiguaciones se puede ver en el cuadro genealógico que elaboramos, basados en ellas.

El gobernador, antes de llamar a declarar a los testigos, ordenó que se trajeran a la vista los expedientes que había en el gobierno "... sobre disensos de matrimonios, que por sus circunstancias no se han comprehendido en la clase que habla la Real Pragmática y cédulas posteriores, no siendo por consiguiente de los archibados en lugar secreto..." y le hizo saber a Serna lo proveído. Este respondió no estar de acuerdo con el procedimiento y reiteró su solicitud de proceder a la información sobre su calidad. El gobernador ordenó al escribano poner al día sin dilación las causas indicadas en su orden anterior y pasar de inmediato oficio al Vicario para que suspendiese la diligencia de demanda de esponsales hasta cuando se resolviera lo relativo al disenso de desigualdad, conforme a lo prevenido en la Real Pragmática.

Se trajeron a la vista dos juicios de disenso matrimonial: un expediente promovido por Cruz de Salazar, oponiéndose al matrimonio de su hija cuarterona, con Alexandro (no figura su apellido) quien había sido esclavo (por tanto negro o mulato) de don Facundo Arbeláez, por notable desigualdad. Este caso se había consultado con letrado, quien opinó:

... no deberle aprovechar al citado Cruz la Real Pragmática y cédulas posteriores; por no ser de la clase que en ellas se proveía... (año de 1791).

El otro expediente fue "la causa de Luis Zarrasola liberto [posiblemente mulato] que pretendía casarse y se casó con Maria Luisa Zavala mestiza buena, que a ella le impedían los parientes contra el sentir de su madre que spre. fue gustosa a que se hiciera el casamto".

No satisfecho con lo anterior, el Gobernador (actuaba como encargado el alcalde de Antioquia) decidió se consultara el caso al Dr. Dn. Ignacio Uribe, en primer lugar o al Dr. José Joaquín Gómez, en segundo, ambos abogados de la Real Audiencia de Santa Fe y vecinos de Medellín, para que uno de los dos diera su dictamen. Lo anterior se comunicó a Serna y a la Ferreyro y en respuesta Serna envió nuevo memorial, en el cual expresaba que con ese decreto se lo había agraviado porque se lo comparaba con Salazar:

... que no ha sido conocido por su trato ni por su calidad, sino por un camiseta charquero sin otra opinión, ni otra distinción, qe. el de mestiso; se me iguala a él, siendo mi opinión contraria, pues haviéndome portado con la misericordia de Dios con la decencia correspondiente a mi calidad como vmd. mismo y todos los de esta ciudad lo saben, es manifiesto el agravio por su comparación; y no es menos el que se me hace con igualarme con Luisa Zavala, que porque fue gusto de su madre y porque se apellidó mestiza buena, sin otro apoyo que su dicho (cuya calidad es en nada comparable a la mía) se le declaró podía contraher con Luis Sarrazola liberto, cuyas consecuencias que verdaderamente se metieron por Xavier de Zavala su tío que trató de impedírselo se vieron en el día mui malas y aun escandalosas...

Recalcaba que su calidad era de blanco por ser su padre ochavón y que era nieto de de Dn. Pedro Figueroa:

...caballero muy distinguido por su nacimto., pues aunque dicho mi abuelo casó con María Rita Garro, tenida y reputada por ochabona, es de suponer que María Antonia de Figueroa, mi legítima madre, subió a la categoría de blanca, y por la misma razón y por la de ser mi padre tenido y reputado por la misma calidad, es visto que no podía ofrecerles la menor duda en ello.

Días después se ordenó proceder a las pruebas solicitadas por Serna. Declararon tres personas: un don, una doña y otra mujer. Serna solicitó otra información para comprobar que su abuelo paterno, don Pedro Figueroa fue tío carnal del padre legítimo de Da. Rita Martínez, esposa del alcalde-gobernador.(Demostraba con ello una relación de parentesco con familia principalísima de la ciudad). Se trajo también de referencia de calidad un dictamen firmado por el Dr. Dn. José Joaquín de la Rocha y Labarcés, abogado de la Rl. Audiencia, fechado el 7 de diciembre de 1734, referente a la genealogía de los Garros, hermanos de la abuela materna de Serna (Pedro, Benito, Ambrosio y Francisco), por información hecha por los mismos "sobre su filiación y pretensión de no ser mestizos".

...haviendo sido hijos naturales del capitán Francisco Garro y este español de los Reinos y Señorios de Viscaya, y de María de Benalcazar, que parece ser quarterona, por la variedad de las declaraciones de los dichos Garros son Puchuelos u ochavones y no

mestizos, con la octava parte de indio y siete de Español, por lo que es conforme a dro. no se incluyan en la lista de mestizos puros sino en la compañía de mas grado por la maior parte de sangre española que tienen...

En atención a este dictamen, el Gobernador y Capitán General de Antioquia, Dn. Salvador de Monforte, declaró a los Garros ochabones y no mestizos y que se agregaran a la segunda compañía de "Españoles y hombres buenos" (15 de diciembre de 1734; copia tomada el 26 de agosto de 1794).

María de las Mercedes solicitó también hacer información de testigos, que presentó, para que declarasen: 1. constancia de los esponsales entre ella y Serna; 2. Si éste engañó con palabra de casamiento a la hija de Salvador Bargas, con quien tuvo un hijo; 3. Si una hermana "entera" de Serna, había contraído a gusto de los suyos, matrimonio con Valentín Tamayo, de color *negro* y libertino; 4. Si tanto los Garros, como los demás parientes de Serna habían sido reputados como:

mestizos mas y menos buenos, no dandose aun a los mejores de ellos el tratamiento de D.[don] como acaeció a Carlos Garro quando intentó ponérselo que se lo mandó testar por el Dr. Dn. Manuel Antonio Martínez, en el año que fue Alcalde Ordinario, como por los Sres. de este Ilustre Cabildo.

5. Si Manuela Serna era tía carnal de Pablo y se había casado con Ignacio Goes, indio del pueblo de Sopetrán; 6. Que el capitán Fermín Garcés como capitán de mestizos declarara si la familia de los Garros:

... que son los parientes mejores que tiene Pablo Serna, [está] sugeta a su mando por estar así declarado por algunos Gobernadores...;

7. Si los Durangos del pueblo de Buriticá, eran parientes de Serna y si eran los indios menos distinguidos y si muchos de ellos estaban casados con *sambas* y con otras personas de baja calidad; 8. Tratamiento que daban al abuelo de Serna y a la madre de dicho abuelo; y su calidad; 9. Cuál era su comportamiento (de María de las Mercedes) y 10. Si había nacido libre por haberla libertado su padre "que fue un hombre español".

De las declaraciones de los testigos presentados parece quedar en claro: la promesa de matrimonio de Pablo a Ma. de las Mercedes, certificada por un pariente de Serna; que éste si engañó y embarazó a la hija de Vargas; que a los Garros nunca se les había dado tratamiento de don, y era cierta la decisión del alcalde Martínez de "textar" el uso del don por Carlos Garro en un documento público; que la tía de Serna, Manuela, se había casado con el indio Goes; que al abuelo de Pablo lo llamaban "Chepe el mestizo" y a la madre "Antonia la mestiza"; que María de las Mercedes había demostrado buen comportamiento y que había nacido libre porque la había libertado su padre, a quien ningún testigo dijo haber conocido. Los testigos, con excepción de uno que tenía 42 años eran todos mayores de 69 años.

Las informaciones anteriores, que tenían el objetivo de rebajar la calidad de la familia de Serna para que no triunfara su solicitud de disenso, se completaron con la certificación expedida por el presbítero cura doctrinero del pueblo de San Carlos de Cañasgordas, donde oficiaba desde hacía catorce años, en la cual decía que le constaba

"... que Rafael Durango se halla casado con Catalina de Salas india tributaria de dicho pueblo de Buriticá, siendo el tal Durango... pariente mui inmediato de la abuela de Pablo Serna; y José Durango, hijo legitimo del tal Rafael se halla casado y velado in facie eclesie con hija de Isabel Campos conocida y tenida por samba y los demás hijos del expresado Rafael, que lo son Antonio, Andrés, Nicolás, Juan Manuel. Igualmente se hallan casados con Indios, Indias y sambos según consta de los libros Parroqes. q. corren a cargo de dicho Pueblo de Buriticá...".

María de las Mercedes agregó más información denigrativa de la familia Serna. A solicitud suya, Ana de Rojas declaró que una tía suya (de Ana) se había casado con Francisco Garro, tío carnal de Serna y de los Garros; que los Garros eran los parientes de mejor calidad quie tenía Serna y que tanto ella (Ana) como su tía eran de calidad *negras o mulatas*, habidas y tenidas por tales.

En septiembre de 1794 se pasó la causa a consulta del Dr. D. José Joaquín Gómez, porque Serna se opuso a que opinara el Dr. Joaquín de Uribe. El Dr. Gómez pasó su dictamen el 1o. de octubre del mismo año, en el cual decía:

... e impuesto de ... la notoria desigualdad que media entre ésta [Ma. de las Mercedes] y el citado Serna por resultar quando no blanco puro al menos ochabón o quarterón según varias declaraciones de tgos. que es tener más parte de Blanco que de Indio y estar próximo a salir, en concepto de los inteligentes en la materia, siendo contrario en el mulato, que nunca sale aunque case con españoles porque su mescla amas de manchar imposivilita del todo los asensos de estas, en esta consideración pudiera declararse al citado Pablo Serna, por desobligado del matrimonio intentado por dha. Mercedes quedando meramemte sugeto en lo pecuniario de lo que resultara del juicio esponsalicio (que está suspenso) pues aunque en las Rs. Pracmaticas de veinte y tres de marzo de setenta y seis y siete de abril de setenta y ocho no se comprenda expresamente la clase de Mestizo, puros, quarterones y demás inferiores a los nobles, si pretendiesen casarse con estos, por su notoria desigualdad; pero siendo al mismo tpo. uno de los objetos piadosos de S.M. (y que de Dios gose) la conserbación de las familias para que no decaigan de su estado, es consiguiente, que por identidad de razón pueden estenderse sus privilegios a los estados mestizos, en quanto a no deberse obligar a contraer matrimonio con las castas de Negros, Mulatos y Sambos por la mescla conque enteramente perturbarían su estado...

En octubre del mismo año se remitió el testimonio prevenido con el informe correspondiente al soberano solio de Su Alteza el Virrey; hubo que remitirlo de nuevo

el 23 de junio del año siguiente a petición de Serna, por no haber llegado el anterior a Santa Fe. Sobre el expediente, el Fiscal de S.M. conceptuó el 21 de julio de 1795:

... que las prevenciones que contiene la Real Pragmática sobre matrimonios, de 23 de Marzo de 1776 no tienen lugar los que entre sí celebren los Mulatos, Negros y razas semejantes, como se expresa en el artículo 1o. de la de — de abril de 78; pero si parece que deberán entenderse con los de los mestizos y por consigte. con el que intenta contraer Pablo Serna de calidad mestizo, u ochabón con una mulata... pues los mestizos generalmente se reputan por verdaderos españoles y gozan sus dros. honras y preheminencias como lo funda en su Politica Indiana don Juan de Solórzano, en cuya virtud podrá V.A. así declararlo... (Berrío). Sta. Fe, Julio 21 de 1795.

La sentencia no llegó a conocimiento de Serna, quien en 1798 insistió en que se le resolviera su solicitud. Ese mismo año, la mulata María de las Mercedes envió un memorial al gobernador y comandante general de Antioquia exponiéndole que Pablo Serna había ido recientemente a su casa:

... a deshoras de la noche haciendo las expresiones mas vivas de arrepentimiento y las promesas más firmes del cumplimiento de su palabra... y rendida a sus instancias y pretenciones tube otra vez cópula carnal con el de que me resultó embarazo y he parido ya una muchacha hija del referido Serna.

Cuando Serna debía hacer las diligencias para su casamiento con María de las Mercedes, procedió a empeñar su palabra con Isabel Ruiz, vecina de Sopetrán; y le envió mediadores a María Mercedes, ofreciéndole por vía de dote una carga de cacao; luego actuó de mediador el cura y vicario de Antioquia ofreciéndole cincuenta castellanos de pronto; después actuó el Notario Eclesiástico, para que ella los percibiera y tomar el recibo; finalmente actuó como intermediario el Sr. Regidor que extendió su oferta hasta 90 castellanos, oferta que parece aceptó la mulata por intermedio del Sr. Ferreyro su examo, quien la había asesorado en todo el juicio. Añadía ella en su memorial, los engaños de Serna a otras mujeres y finalizaba denunciando que el Sr. Alcalde de primer voto, le estaba siguiendo causa a Pablo, por excesos con su propia esclava Simona.

El 2 de octubre de 1798, el gobernador de Antioquia consultó al virrey sobre el estado del juicio. En Santa Fe se había producido la superior declaratoria contenida en el auto de 8 de marzo de 1796, la cual no se comunicó al gobernador, como se declaró el 24 de octubre de 1798.

4. *Dispensa de ilegitimidad de nacimiento, 1766.*

El Rey = Por parte de Dn. Domingo Soriano y Lombana, vezino de la Ciudad de Santa Fé en el Nuevo Reyno de Granada se me ha hecho presente estar casado con

doña Josepha Sanchez de la Torre, hija natural de Don Joseph Sanchez de la Torre y de doña Juliana Gómez de Abreu, ambos de distinguida calidad, y que por desgracia no contrajeron el matrimonio bajo de cuia fee y palabra tubieron a la referida Doña Josepha, suplicando que en atenzn. a ella, y a lo que resulta de los documentos de justificazion que ha presentado me digne dispensar el defecto de ilegitimidad que padece la mencionada Doña Josepha para que esta pueda heredar y gozar de los favorables efectos prevenidos en derecho, y a fin tambien de que no sirva de embarazo a los hijos que tiene de su matrimonio para ser admitidos en los Colegios mayores de nuestra señora del Rosario y San Bartholomé de la referida ciudad de Santafee ni para obtener qualesquiera Empleos honorificos una vez que concurran en ellos los demas requisitos y calidades necesarias, dispensando qualesquiera leyes y estatutos de prohibicion que para tales casos tubieren aquellos Colegios... he venido en dispensar solamente la ilegitimidad de la referida... por lo respectivo a ella, en cuia consecuencia mando a mi Virrey y Audiencia de Santafee y a los demas tribunales y Ministros a quienes, tocare, se arreglen a esta mi Real determinación, *en los casos que se ofrezcan... dado en Aranjuez a trece de junio de Mil Setezientos sesenta y seis.= Yo el Rey.*

Tomose Razón en las Contadurías Generales de Valores de la Rl. Hazienda y en las de Valores consta a pliegos primero de la Comisaria de Inds. de este año haberse pagado el derecho de la media annata" [que se cobraban por esta "gracia"] un mil doscientos y ochenta mrs. de Vellón, por la dispensación ["cien pesos de a ciento y veinte y ocho quartos"] que refiere este despacho. Madrid diez y siete de junio de mil setezientos sesenta y seis. (AGN, Civiles Cundinamarca, t. XXXVI, ff. 697-700).

5. *Alegato en favor de mestizos.*

Solicitud de permiso de don Miguel Ma. Welsh, español, para contraer matrimonio con la hija de un médico mestizo.

(AGN, Civiles Cundinamarca, t.. XXV, Santa Fe, 1790).

De conformidad con la Real Pragmática Sanción, todo individuo que quisiera contraer matrimonio debería solicitar el permiso de su padre. Ante la ausencia de éste, se debía recurrir a otros parientes y en última instancia al alcalde del lugar. Welsh había venido de Cádiz donde vivía su padre, por lo cual solicitó el permiso al alcalde.

La solicitud de Welsh se sometió a consideración de un asesor, quien opinó que "La posesion de que se halla por su ascendencia la interesada es notoria en esta Ciudad. Su padre exerce la profesion de cirujano, que es de lustre, como se declara en la Rl. Cédula q. a este intento recuerda el señor Elizondo... Por lo tanto Dn. Miguel Welsh y Cores segun la situacion en q. se le ha reconocido desde q. llegó a esta Ciudad parece q. no le excede a la que solicita por esposa; sin embargo p. asegurar mejor la determinacion sera conveniente que justifique con que destino pasó a esta America, si fue con consentimiento de su padre y en q. se ha excercitado en ella...".

(Viene la cita de Elizondo que se transcribe en el texto del Capítulo). Ante la negativa del alcalde Francisco Silvestre, Welsh, en un documento arguye, tocando el punto de la dificultad de las diferentes mezclas, que:

No está el punto de la dificultad de las diferentes mezclas, sino en inquirir, si concurre en la que se pretende alguna de las q. causan verdaderamte. infamia; pues es compatible, que haya estas diferentes mezclas y q. en el caso ninguna de ellas intervenga... (f.1005).

Demuestra luego que la madre de la pretendida es blanca, "española libre de toda mala raza." ["blanca por todos quatro costados"] El padre, Roxas, "... es mestizo conocido y reputado por tal y acaso esta mezcla es bastante pa. conceptuar una notable desigualdad en el matrimonio q. propone un español decente?" (f. 1006)

Las mezclas ya las prescribe la Ley de Indias q. son de Negros, Sambos y Mulatos, e Indios: las tres primeras no hay duda ninguna q. son despreciables, pero la qe. resulta del enlaze de Español con Indio no puede ser infame una vez q. la Ley lo permitió (f. 1006).

Separemonos de toda vulgaridad; los hombres de instrucción y sensatez conocen por español, no solo a los q. vienen de la Península, sino a toda persona blanca q. nace en estos Paises. El hijo pues de blanco Español, q. todo es lo mismo y de Yndio, pr. esta mezcla resulta ser mestizo; pero acaso pr. esto viene a ser infame? si tal fuera las leyes no permitieran el uso de armas que intercede a los Negros, sambos y Mulatos, ni mandaran q. siendo de las partidas inocentes q. piden tan alto Ministerio se eleve al Santo Presbiterato, ni las mestizas se pudieran incorporar en las Comunidades Religiosas alternando con personas de calidad, como lo han de ser las que visten el habito en los Monasterios de Monjas.

Ahora si a los Mestizos nuestras Leyes Municipales les dispensa y concede estas excepciones y honor, q. hemos de decir del Mestizo y Español ¿será de mejor condición q. el padre cuando viene ya purificado de la mezcla de Indio?

No hay duda es arbitraria la graduación que hace el vulgo en estas materias tan distante del dictamen de los hombres sabios como que todos los Escritores de America dicen q.el Quarteron, hijo de mestizo, y blanco debe ser tratado y reputado por Español, digno de todos los cargos y oficios q. se confieren a los mismos Españoles, hasta poder ser Escribanos, y Regidores, como lo previene vra. ley de Yndias según Solórzano.

Este discernimiento le faltó a Vro. Alcalde Ordo. para haberse portado como un sabio juez y prudente Padre de familias. Debió reflexionar, si supuestas las diferentes mesclas qe. intervienen en America se verificaba alguna de estas en la pretendiente. Despues considerar si la hallaba en ella, de qe. calidad y efectos podría ser hasta llegar a encontrar la verdadera esfera, y representación qe. debe hacer en la Republica.

Conforme a estas, si volvemos los ojos al mérito e irreprehensibles procedimientos de la honrada conducta de Josef Anto. de Roxas, tendría bastante asunto para detenerme mucho tiempo en este papel. Mas para evitar difusión basta traher a la memoria Vtra. Ley Real de Partida hablando de los hijos-dalgos, y de los Gentiles, a quienes reputa pr. nobles a unos pr. su linage, a otros pr. su saber, y a otros pr. su bondad.

Cato ahi, como Josef Anto. de Roxas merece justamente el titulo y tratamiento de hidalgo, por su profesión, por unos procedimientos qe. en la realidad lo ennoblece. La apreciable conducta de este sugeto y los servicios qe. cada dia hace a la República eran bastantes para qe. Vtro. Alcde. Ordinario no hubiera tratado de confundirlo con la Plebe. Las mismas estimaciones q. merece a las personas mas distinguidas, pone delante de los ojos menos perspicaces todo el resplandor de su mérito pr. la honrrosidad, y bondad de sus procedimientos, así en lo Político, como en lo Moral. Dr. Dn Bernardo Landete-Miguel Welsh y Cores, Noviembre de 1790 (ff. 1005 - 1007).

6. *Las festividades celebratorias de ciertos ritos de paso de personajes de la Corona y, muy particularmente el de la coronación de un nuevo monarca, vestían el ropaje externo de júbilo popular por el acontecimiento, manifiesto en el disfrute de un tiempo lúdico graciosamente concedido por la autoridad; su finalidad verdadera era política, de reconocimiento del monarca como autoridad suprema.*

Eran fiestas de recreación (en el sentido de crear de nuevo) del universo. Con la muerte del rey terminaba un ciclo, un mundo y se iniciaba otro, uno nuevo, con la coronación del heredero, que podía traer cambios, pero seguía siendo el mismo orden político y estamental, con un monarca y una clase aristocrática que detentaban el poder, poseían la riqueza y disfrutaban de privilegios, distinciones y honores, situados en la cúspide; y abajo, los estamentos inferiores, con las castas en la cima, sometidas y dependientes. Una estructura social definida por oposiciones: dominio-dependencia, aristocracia-rusticidad, dignidad-vileza, riqueza-pobreza, educación-analfabetismo.

Toda la parafernalia ceremonial estaba cargada de simbolismos, desde la asignación de la posición de alférez (organizador y financiador de la totalidad o de parte de las festividades), hasta el orden de prelación en la acomodación de los personajes en los actos oficiales. Símbolos de la vigencia de la estructura de poder, con mensajes alusivos al espíritu de cuerpo de las elites, indispensable para la vigencia y consolidación de su poder *vis a vis* la amenaza siempre constante de las masas, no obstante su falta de cohesión y de organización y de la capacidad de corrupción y desintegración del poder del dinero.

Uno de los actos más cargados de simbolismo pudo ser la tirada de monedas que, desde los balcones de la casa de gobierno o de su propia vivienda, hacía el oficial de gobierno o el alférez de la fiesta, a la multitud plebeya, que se las disputaba en desordenada competencia, no exenta de riñas y agresiones. Los símbolos estaban relacionados con la organización estructural de la casta dominante, sustentada por la acumulación de la

riqueza en sus manos, que ella podía prodigar y con la cual podía corromper los intentos de solidaridad de los plebeyos por el halago del enriquecimiento y el avance social personales, aprovechando la fragilidad o la inexistencia de intereses y aspiraciones comunes inter e intracastales, o resolver el conflicto por medio de la distribución de la riqueza.

Recurrimos a la interpretación que hace Brandes (1980) de uno de los componentes del desfile de Gigantes y Cabezudos en San Blas, pueblo agrícola de Galicia, España.

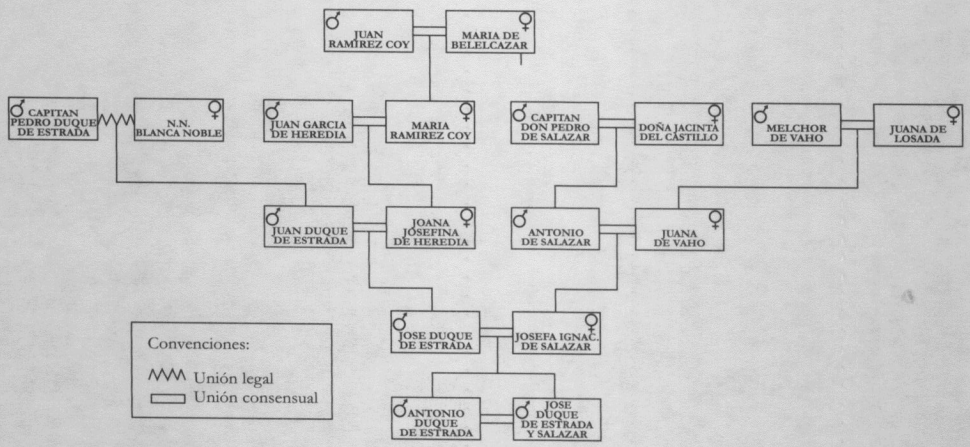
Desde una ventana de la sede del gobierno local, -cuyos funcionarios provienen casi todos de la élite social, detentadora del poder, la riqueza y la suerte laboral de la clase baja- se disparan al aire cohetes cargados de caramelos y juguetes en miniatura que, al caer, hombres, jóvenes y niños de la clase trabajadora se disputan desordenadamente. Este escenario lo entiende el autor como el mensaje simbólico por medio del cual los detentadores del poder gubernamental, le dan un contentillo a la clase trabajadora, porque la consideran potencialmente amenazadora, razón por la cual debe aplacarse con la redistribución simbólica de la riqueza.

Reconocemos que se trata de dos épocas y dos mundos geográfica, histórica y políticamente distintos, pero con un trasfondo común: la polarización de la sociedad entre una elite social reducida, rica, educada, alfabeta y terrateniente, con las riendas del poder en sus manos y una case inferior, numerosa, pobre, casi analfabeta, desposeída y dependiente laboralmente de la anterior.

Esta forma de congratulación con la plebe, de demostración de superioridad económica y social y de magnanimidad y desprendimiento, se utilizó por lo menos hasta los años veinte, en celebraciones de menor significación. Uno de los autores la recuerda como "la jura" en sus años infantiles en pueblos de Antioquia, en fiestas populares o cívicas.

El nombre indudablemente viene del juramento de fidelidad al rey, festividad a la que hace referencia este anexo y se aplicaba a la travesura infantil de arrojar tierra u otras cosas al aire, al grito de ¡a la jura! con la intención de hacer víctimas de su caída a compañeros de juego. En Cuba, al comenzar el siglo XIX, esta costumbre aún formaba parte del ritual de bautizo, que si no se cumplía como dádiva graciosa del padrino, se forzaba como exigencia grosera de muchachos de la plebe "...que llaman mataperros, como negritos, mulaticos y aun blanquitos..." (Pascual Ferrer, 1985: 7).

Genealogía de los Duque de Estrada



Bibliografía

ACOSTA DE SAMPER, Soledad (1957). "Las esposas de los conquistadores". *Boletín de la Academia de Historia del Valle del Cauca,* 25(108).

ACOSTA Ortegón, Joaquín (1938). *El idioma chibcha o aborígen de Cundinamarca.* Bogotá, Imprenta del Departamento.

ACOSTA SAIGNES, Miguel (1967). *Vida de los esclavos negros en Venezuela.* Caracas, Editorial Hespéride.

AGUADO, Fray Pedro de (1930). *Historia de la Provincia de Santa Marta y Nuevo Reino de Granada.* Madrid, Espasa-Calpe.

AGUADO, Fray Pedro de (1956). *Recopilación Historial.* Bogotá, Biblioteca de la Presidencia de Colombia.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo (1989). *Cuijla, esbozo etnográfico de un pueblo negro.* México, Instituto Nacional Indigenista, Fondo de Cultura Económica.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo (1989a). *La población negra de México, estudio etnohistórico.* México, Fondo de Cultura Económica, 3ª. ed.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo (1994). *El negro esclavo en Nueva España, la formación colonial.* México, Fondo de Cultura Económica.

ALCACER, Fray Antonio de (1959). *Las misiones capuchinas en el Nuevo Reino de Granada.* Bogotá, Imprenta Colombia, Ediciones Paz y Bien.

ALMEIDA BARBOSA, Waldemar de (1968). *Negros e quilombos em Minas Gerais.* Bello Horizonte.

ALVAREZ MORALES, Víctor (1979). *Movimientos demográficos y fuerza de trabajo en Antioquia,* Ponencia, Medellín, Universidad de Antioquia.

ALVAREZ MORALES, Víctor (1981). *La insurrección comunera en la provincia de Antioquia.* Ponencia, III Congreso de Historia Colombiana, Medellín.

ALVAREZ MORALES, Víctor (1981a). *La presencia negra en el mundo colonial de la región de Antioquia.* Ponencia, II Congreso de Historia, mimeo, Medellín.

AMORA, Paulo (1968). *Rebeliao das mulheres en Mina Gerais.* Rio de Janeiro, GRD.

ANDAGOYA, Pascual de (1829). "Relación de los sucesos de Pedrarias Dávila en las provincias de Tierra Firme o Castilla de Oro". En: Fernández de Navarrete, Martín, *Colección de los viajes y descubrimientos que hicieron por mar los españoles desde fines del siglo XV.* Madrid.

ANDRADE GONZÁLEZ, Gerardo (1976). *Economía y esclavitud en la Colonia.* Popayán, Universidad del Cauca.

ANDRADE GONZÁLEZ, Gerardo (1988). "Aprecio económico y desprecio social del negro". En: *El negro en la historia de Ecuador y del sur de Colombia, Actas del primer congreso de historia del negro en el Ecuador y sur de Colombia.* Quito, Centro de Cultura Afroecuatoriano.

ANÓNIMO, (1949 [1777]). "Descripción de la provincia del Zitará y curso del río Atrato". *Boletín de la Sociedad Geográfica de Colombia* 8(1): 17-39.

ANÓNIMO, (1995). *La familia en la provincia de Antioquia, 1650-1700, conformación de una sociedad en una época de consolidación y adaptación a nuevas circunstancias.* Medellín, Universidad de Antioquia, Facultad de Ciencias Humanas.

ANUNCIBAY, Francisco de (1963). "Informe sobre la población indígena de la gobernación de Popayán, y sobre la necesidad de importar negros para la explotación de sus minas". *Anuario colombiano de historia social y de la cultura* 1(1): 197-208. Bogotá, Universidad Nacional.

ARBOLEDA, Gustavo (1956). *Historia de Cali, desde los orígenes de la ciudad hasta la expiración del período colonial.* Cali, Universidad del Valle.

ARIZA, Andrés de (1883). "Comentos de la rica y fertilísima provincia del Darién. Año de 1774". *Anales de Instrucción Pública en los Estados Unidos de Colombia,* 5(29). Bogotá, Imprenta de Echeverría Hermanos.

AROCHA Jaime, (1986). *Concheras y manglares y organización familiar en Tumaco.* Cuadernos de Antropología, No. 7. Bogotá, Universidad Nacional.

ARRAZOLA, Roberto (1970). *Palenque, primer pueblo libre de América.* Cartagena, Ediciones Hernández.

ARRON, Silvia (1985). *Las mujeres de la Ciudad de México.* México, Siglo XXI.

ARROYO, Jaime (1955). *Historia de la Gobernación de Popayán.* Dos volúmenes. Bogotá, Editorial Revista Bolívar.

ASENCIO, Esteban de Fray (1951). "Historia Memorial". En: Arcila Robledo, Gregorio. *Provincia franciscana de Colombia.* Bogotá, Imprenta Nacional.

AVENDAÑO, Rosa (1991). *Demografía histórica de la ciudad de Tunja.* Tesis de maestría. Tunja, UPTC.

BACELAR JEFFERSON, Alfonso (1982). *A familia da prostituta.* Fundo Cultural da Bahía, Sao Paulo, Salvador, Atica.

BAENA MURCIA, Manuel (1932). *Cómo se hace ingeniero un negro en Colombia.* España (s.n.).

BARBOSA ALMEIDA, Waldemar de (1972). *Negros e quilombos em Minas Gerais.* Bello Horizonte.

BARONA BECERRA, Guido (1983-85). "Estructura de la producción de oro en las minas de la real corona: Chisquío, Cauca, en el siglo XVIII". *Anales Colombianos de Historia de la Sociedad y la Cultura* (11): 5-69. Bogotá.

BARONA BECERRA, Guido (s.f.). "El espacio geopolítico de la antigua Gobernación de Popayán". En: Heraclio Bonilla, Amado y A. Guerrero (Eds.). *Los pueblos campesinos de las Américas. Etnicidad, Cultura e Historia en el siglo XIX.* Bucaramanga, Rincón editores, pp. 115-135.

BARONA, Guido (1986). "Problemas de la historia económica y social colonial en referencia a los grupos negros, siglo XVIII". En: *Participación del negro en la formación de las sociedades latinoamericanas.* Bogotá, ICAN.

BARONA, Guido (1990). *Ausencia y presencia del negro en la historia colombiana.* Popayán (inédito).

BARONA, Guido (1993). *Legitimidad y sucesión: los paradigmas de la "invención" de América.* Bogotá, Procultura.

BASTIDE, Roger (1960). *Les religions africaines au Brésil, vers une sociologie des interpretations de civilizations*, Paris, Presses Univesitaires de France.

BASTIDE, Roger (1961). "Introducción al estudio de la interpenetración de las culturas". *Guatemala Indígena* 1(3-4). Guatemala.

BASTIDE, Roger (1969). *Las américas negras.* Madrid, Editorial Alianza.

BAUER, Arnold (1978). "The church and the spanish american agrarian structure, 1765-1865". *The Americas.* No. 28.

BELALCÁZAR, Sebastián de (1936). "Carta al emperador". En: Garcés, Jorge A. *Colección de documentos inéditos relativos al Adelantado Capitán Sebastián de Belalcázar.* Quito.

BENEYTO, Juan (1958). Historia de la administración española e hispanoamericana. Madrid.

BERMÚDEZ ESCOBAR, Amparo (1986). "Egoyá, refugio de negros". *Región, Revista del Centro de Estudios Regionales.* Universidad del Valle.

BERMÚDEZ, Arturo (1981). *Materiales para la Historia de Santa Marta.* Bogotá, Banco Central Hipotecario.

BERNAL VILLA, Segundo (1954). "Los páez". *Revista Colombiana de Antropología,* 3(1): 291-367. Bogotá, Antares.

BERNAL VILLA, Segundo (1955). "Bases para el estudio de la organización social de los páez". *Revista Colombiana de Antropología* 4(1-2): 165-188. Bogotá, Editorial Antares.

BETANCUR, Jorge Mario y Patricia Nieto (1990). "El infanticidio en la provincia de Antioquia entre los años 1765 y 1807". *Revista Universidad de Antioquia* 222: 80-88. Medellín, Editorial Universidad de Antioquia.

BLANCO BARROS, José Agustín (1987). *El norte de Tierradentro y los orígenes de Barrranquilla.* Bogotá, Banco de la República.

BLANCO BARROS, José Agustín (1995). *Tubará, la encomienda mayor de Tierradentro.* Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, Editorial Ceja.

BLANCO, José Agustín (1972). "El censo del departamento del Atlántico (partido de Tierradentro) en el año de 1777". *Boletín de la Sociedad Geográfica de Colombia.* 27(104): 287-324. Bogotá.

BONFIL BATALLA, Guillermo (1989). *México profundo. Una civilización negada.* Consejo Nacional para la cultura y las artes. México, Editorial Grijalbo.

BONILLA Heraclio y R. Guerrero (1996). *Los pueblos campesinos de las Américas, etnicidad, cultura e historia en el siglo XIX.* Tesis de maestría en Historia, UIS. Bucaramanga, inédito.

BORJA G., Jaime H., ed. (1996). *Inquisición, muerte y sexualidad en la Nueva Granada.* Bogotá, Editorial Ariel.

BORREGO PLA, María del Carmen (1981b) "Los repartos de tierras en Cartagena de Indias bajo los Austrias". En: *Jornadas de Andalucía y América.* Sevilla, Santa María de la Rábida.

BORREGO PLA, María del Carmen (1973). "Palenques de negros en Cartagena de Indias a fines del siglo XVIII". En: *Escuela de Estudios Hispanoamericanos.* Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

BORREGO PLA, María del Carmen (1981). "Regidores, Cartagena de Indias". *Anuario de Estudios Americanos* t. XXXVIII. Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

BORREGO PLA, María del Carmen (1981c). "Visita de Martín Camacho a los bogas de la gobernación de Santa Marta". *Anuario de Estudios Hispanoamericanos.* t. XXXVIII. Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

BORREGO PLA, María del Carmen (1981d). "El privilegio de los regidores en el abasto de Cartagena de Indias". *Anuario de Estudios Hispanoamericanos.* t. XXXVIII. Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

BORREGO PLA, María del Carmen (1982). *Esclavos negros en Cartagena y sus aportes léxicos.* Bogotá, Instituto Caro y Cuervo.

BORREGO PLA, María del Carmen (1983). "Cartagena de Indias en el siglo XVI". *Anuario de Estudios Hispanoamericanos.* Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones científicas.

BORREGO PLA, María del Carmen, (1981ª). "El Cabildo de Cartagena de Indias en el quinientos: una adecuación al caso sevillano". En: *Actas de las III Jornadas de Andalucía y América.* Sevilla, Santa María de la Rábida.

BOWSER, Frederick (1984). "Africans in Spanish American colonial society". *Cambridge History of Latin America,* 2(1): 357-379.

BOWSER, Frederick, (1977). *El esclavo africano en el Perú colonial, 1524-1650.* México, Editorial Siglo XXI.

BOXER, Charles R. (1963). *A cidade de ouro do Brasil: dores de crescimiento de uma sociedade colonial, 1695-1750.* Sao Paulo, Ciua Editora Nacional.

BRADING, D.A.(1971). *Miners and Merchants in Bourbon, México, 1763-1810.* Cambridge, Cambridge University Press.

BREW, Robert (1977). *El desarrollo económico de Antioquia desde la Independencia hasta 1920.* Bogotá, Banco de la República.

BRION, David (1996). *El problema de la esclavitud en la cultura occidental.* Bogotá, Ancora Editores, Ediciones Uniandes.

BRITTO FIGUEROA, Federico (1968). *El problema de la tierra y los esclavos en la historia de Venezuela.* Caracas, Ediciones Concejo de Maracay.

BROADBENT, Sylvia M. (1964). *Los chibchas. Organización sociopolítica.* Serie Latinoamericana, No.5. Bogotá, Facultad de Sociología, Universidad Nacional de Colombia.

BROWN, Joseph (s.f.). "Diarios de una excursión de Bogotá a Girón por la provincia del Socorro, de Joseph Brown". En: Malcom Deas, Efrain Sánchez y Ayda Martínez. *Tipos y costumbres de la Nueva Granada.* Bogotá, Fondo Cultural Cafetero.

CARDONA SANTA, Francisco (1960). "La minería en Antioquia". En: *El pueblo antioqueño.* Medellín, Ediciones de la Revista Universidad de Antioquia, pp. 171-192.

CARRATO FERREIRA, José (1962). "A Crisis dos costumes nas Minas Gerais, don século XVIII". *Revista de Letras* 3(1): 22-47. Sao Paulo, FFLA.

CARRERA DAMAS, Germán (1987). "Huída y enfrentamiento". En: Moreno Fraginals, Manuel. *Africa en América Latina.* México y Paris, Siglo XXI-UNESCO. pp. 123-169.

CASAS ORREGO, Alvaro (1985). *El comercio en las ciudades de Antioquia, 1740-1810.* Tesis de grado, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Historia, Universidad de Antioquia, Medellín.

CASTAÑO, Beatriz Helena (1967) "Papel económico de la mujer negra esclava durante el siglo XVIII, en la Nueva Granada". *Boletín de Historia,* 4(7-8): 29-46. Bogotá, Universidad Javeriana, Facultad de Ciencias Humanas.

CASTAÑO, Beatriz Helena (1987). "La mujer negra esclava en el siglo XVIII. Papel y participación en el proceso económico neogranadino". En: *Memorias del VI Congreso de Historia de Colombia.* Ibagué, Universidad del Tolima, Departamento de Ciencias Sociales.

CASTAÑO, Beatriz Helena (1993). "A la búsqueda de las mujeres negras esclavas en Colombia". En: *Contribución africana a la cultura de las Américas.* Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología. pp. 75-83.

CASTELLANOS, Jorge (1920 [1852]). *La abolición de la esclavitud en Popayán.* Cali.

CASTELLANOS, Juan de (1942). *Historia de la Gobernación de Antioquia y el Chocó.* Biblioteca Popular de Cultura Colombiana. Bogotá, Editorial ABC.

CASTELLANOS, Juan de (1955[1852]). *Elegías de varones ilustres de India.* Biblioteca de Autores Colombianos. Bogotá, Editorial ABC.

CASTILLERO CALVO, Alfredo (1969). "Los negros y mulatos libres en la historia social panameña". *Revista Lotería* 301: 1-115. Panamá, Impresora Panamá.

CASTILLO MATHIEU, Nicolás del (1982). *Esclavos negros en Cartagena y sus aportes léxicos.* Bogotá, Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo.

CASTRO VALDERRAMA, Heublyn (1991). *La mujer en la sociedad colonial.* Tesis para licenciatura en Historia. Cali, Universidad del Valle.

CERÓN ORTIZ, María Cristina y Elizabeth Gélvez (1997). *Demografía histórica del Socorro en el período colonial, 1684-1810.* Tesis de grado para optar al título de historiador. Bucaramanga, Universidad Industrial de Santander, Facultad de Ciencias Humanas y Educación.

CIEZA DE LEÓN, Pedro (1926[1853]). *La crónica general del Perú.* Lima, 1926.

COLL, Oliva Josefina de (1974). *La resistencia indígena ante la conquista.* México, Editorial Siglo XXI.

COLMENARES Germán, Jorge Orlando Melo y Darío Fajardo (1968). *Fuentes coloniales para la historia del trabajo en Colombia.* Bogotá, Universidad de los Andes.

COLMENARES, Germán (1988). *Haciendas de los jesuitas en el Nuevo Reino de Granada, Siglo XVIII.* Cali, Universidad del Valle, Tercer Mundo Editores.

COLMENARES, Germán (1969). *Encomienda y Población en la Provincia de Pamplona 1549-1860,* Mimeo, Universidad de los Andes, Bogotá.

COLMENARES, Germán (1970). *La provincia de Tunja en el Nuevo Reino de Granada. Ensayo de historia social (1539-1800).* Bogotá, Universidad de los Andes.

COLMENARES, Germán (1971-1972). "Problemas de la estructura minera en la Nueva Granada 1550-1700". *Anales Colombianos de la Historia Social y de la Cultura* (6-7): 5-55. Bogotá.

COLMENARES, Germán (1973). *Historia económica y social de Colombia, 1537-1719.* Colección Investigaciones Históricas, No. 2. Bogotá, Ediciones Tercer Mundo,

COLMENARES, Germán (1979). *Popayán, una sociedad esclavista, 1680-1800.* Bogotá, Editorial La Carreta.

COLMENARES, Germán (1980). *Cali: terratenientes, mineros y comerciantes, siglo XVIII.* Bogotá, Carlos Valencia editores.

COLMENARES, Germán (1989). *Relaciones e Informes de los Gobernantes de la Nueva Granada.* Biblioteca del Banco Popular. Tres volúmenes. Bogotá, Talleres Gráficos del Banco Popular.

COLMENARES, Germán (1991). *Los esclavos en la gobernación de Popayán, 1680-1780.* Nuevas Lecturas de Historia. Tunja, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.

CONCHA Calderón, Jorge (1996). "Castas y conflictos". *Historia y Sociedad* (3): 127-133. Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Historia. Bogotá, Editorial Lealon.

CONDE CALDERÓN, Jorge (1996). "Castas y conflictos en la provincia de Cartagena del Nuevo Reino de Granada, a finales del siglo XVIII. En: *Historia y Sociedad,* No.3. Medellín, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas.

CÓRDOBA, Luis Miguel (1966). *De la quietud a la felicidad. La Villa de Medellín y los Procuradores del cabildo entre 1675 y 1785.* Tesis para optar al título de magister, Departamento de Historia, Facultad de Ciencias Humanas. Medellín.

CORTÉS SANTO, Rodolfo (1978). "El régimen de las 'gracias al sacar' en Venezuela durante el período hispano". En: *Fuentes para la historia colonial de Venezuela.* Tomo II. Caracas. pp. 61-83.

CORREA, Marisa (1981). "Repensando a familia patriarcal brasileira". En: *Cuadernos de Pesquisao,* no. 37. Sao Paulo, Fundaçao Carlos Chagas.

CRUZ SANTOS, Abel (1965). "Economía y Hacienda Pública". En: *Historia Extensa de Colombia.* Dos Tomos. Bogotá, Ediciones Lerner.

CUSHNER, Nicolás P. (1975). "Slave mortality and production on jesuit haciendas in colonial Perú". *Hispanic American Historical Review,* 55(2): 177-179. Duke University Press.

CHANDLER, David (s.f). *Health and slavery. A study on health conditions among negro slaves in the viceroyalty of the New Granada and its associated slave trade: 1600-1810.* Tesis doctoral (inédita).

CHAVES, Milciades (1961). *Notas etnográficas de siona, kofán, e ingano.* (inédito).

DA COSTA E SILVA, Alberto (1992). *A enxada e a lanca a Africa antes dos portugueses.* Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira.

DAVIS, David Brion (1996). *El problema de la esclavitud en la cultura occidental.* Bogotá, Ediciones Uniandes, Ancora Editores.

DÍAZ GRANADOS, Manuel J. (1996).*Geografía económica del Magdalena Grande (1946-1955).* Instituto de Cultura del Magdalena. Santa Marta, Talleres editoriales de gráficas Gutenberg Ltda.

DÍAZ DE ZULUAGA, Zamira (1983). *Guerra y economía de las haciendas de Popayán, 1780-1830.* Bogotá, Universidad del Valle y Banco Popular.

DÍAZ DE ZULUAGA, Zamira (1983a). "El Cauca grande en la Independencia, estructura económico-social (1800–1830)". En: *Raíces históricas. Memorias del encuentro internacional de historia verificado con motivo de los 450 años de Pasto.* Popayán, Academia caucana de historia. pp. 85-102.

DÍAZ DE ZULUAGA, Zamira (1984). *La fuerza de trabajo en el Cauca Grande, 1810-1830.* Popayán, Universidad del Cauca, Facultad de Ciencias de la Educación, Departamento de Sociales.

DÍAZ, Zamira (1994). *Oro, sociedad y economía. El sistema colonial en la Gobernación de Popayán, 1533-1733.* Bogotá, Banco de la República.

DOMÍNGUEZ, Zoila de (1974-1975). "Delito y sociedad en el Nuevo Reino de Granada, período Virreinal". *Universitas Humanística* (8-9): 281-398. Universidad Javeriana, Facultad de Filosofía y Letras. Bogotá, Editora Guadalupe.

DORTA, Enrique Marco (1951). *Cartagena de Indias, la ciudad y sus monumentos.* Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos.

DUEÑAS VARGAS, Guiomar (1993). "Sociedad y Familia". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* (21). Universidad Nacional de Colombia, Facultad de ciencias Humanas, Departamento de Historia. Bogotá.

DUEÑAS VARGAS, Guiomar (1996). *Los hijos del pecado. Ilegitimidad y vida familiar en la Santa Fé de Bogotá colonial.* Bogotá, Editorial Universidad Nacional.

DUQUE Gómez, Luis (1965). "Prehistoria". En: *Historia Extensa de Colombia,* Vol. I, Etnohistoria y Arqueología. Bogotá, Academia Colombiana de Historia.

DURKHEIM, EMILE (1965). *The elementary forms of the religious life.* New York, The Free Press.

ENCINAS, Diego de (1945-1946). *Cedulario Indiano.* Madrid.

ESCALANTE, Aquiles (1964). *El negro en Colombia.* Monografías Sociológicas No. 18, Facultad de Sociología, Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Imprenta Nacional.

ESCALANTE, Aquiles (1979). *El palenque de San Basilio.* Barranquilla, Editorial Mejoras.

ESCALANTE, Aquiles (1992). *Atlas de mapas históricos.* Barranquilla, Carvajal.

ESCALANTE, Aquiles (1994). *Barranquilla y el Atlántico en la época colonial,* Gobierno del Atlántico, Barranquilla.

ESCORCIA, José (1983). *Sociedad y economía en el Valle del Cauca. Desarrollo político, social y económico, 1800-1854.* Tres tomos. Bogotá.

FAJARDO, Dario (1969). *El régimen de la encomienda en la provincia de Vélez.* Bogotá, Universidad de los Andes.

FALS BORDA, Orlando (1980). *Historia doble de la Costa: Mompox y Loba.* Dos volúmenes. Bogotá, Carlos Valencia Editores.

FALS BORDA, Orlando (1982). *Historia de la cuestión agraria en Colombia.* Bogotá, Carlos Valencia Editores.

FEIJOO MARTÍNEZ, Germán (1997). *Intento de sublevación esclava: alzamiento de los esclavos del real de minas de Zértegui, gobernación del Chocó.* (mimeo), Ponencia al décimo congreso de historia, Universidad de Antioquia, Medellín.

FERNÁNDEZ DE PIEDRAHITA, Lucas (1942 [1881]). *Historia de las conquistas del Nuevo Reino de Granada.* cuatro tomos, Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, Bogotá, Editorial ABC.

FERRER, Pascual Buenaventura (1985 [1800]). "Sobre los bautizos". En: Salvador Bueno (Comp.), *Costumbristas cubanos del siglo XIX.* Barcelona, Talleres de Bodoni S.A., pp. 7-9.

FIGUEREIDO, Luciano (1993). *O Avesso da memoria, cotidiano e trabalho da mulher em Minas Gerais no século XVIII.* Río de Janeiro, Editora Jose Olympio.

FIGUEROA NAVARRO, Alfredo (1980). *Dominio y sociedad en el Panamá colombiano, 1821-1903.* Bogotá, Tercer Mundo.

FLORESCANO, Enrique, ed. (1975). *Hacienda, latifundio y plantaciones en América Latina.* México, Editorial Siglo XXI.

FLÓREZ GALINDO, Alberto (1984). *Aristocracia y plebe, 1760-1830.* Lima, Editorial Rosa.

FONSECA, Guido (1982). *Historia da prostitucao em Sao Paulo.* Sao Paulo, Resenha Universitaria.

FORERO, Manuel José (1952) *Camilo Torres.* Bogotá, Ministerio de Educación.

FOX, Robin (1977). *Los sistemas de parentesco y matrimonio.* Madrid, Editorial Alianza.

FREEMAN, Derek (1983). *Margaret Mead and Samoa. The making an unmaking of an Anthropological myth.* Cambridge, Harvard University Press.

FREYRE, Gilberto (1943). *Casa-grande y senzala: Formaçao da familia brasilera sob regime de economia patriarcal.* Dos Tomos. Buenos Aires. Emecé Editores S.A.

FREYRE, Gilberto (1981). *Sobrados e Mucambos: decadencia do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano,* 2 vols. Río de Janeiro, José Olimpo.

FRIEDE, Juan (1945-1946). *Documentos inéditos para la historia de Colombia.* Nueve volúmenes. Bogotá, Academia Colombiana de Historia.

FRIEDE, Juan (1960). *"Historia de la antigua ciudad de Cartago".* En: Duque Gómez, Luis; Juan Friede y Jaime Jaramillo, (eds.). *Historia de Pereira.* Pereira, Club Rotario.

FRIEDE, Juan (1963). *Vida y luchas de don Juan del Valle, primer obispo de Popayán y protector de indios.* Popayán.

FRIEDE, Juan (1963a). *Los quimbayas bajo la dominación española, estudio documental 1539-1810.* Bogotá, Talleres Gráficos del Banco de la República.

FRIEDEMANN, Nina (1974). "Minería del oro y descendencia Guelmambí, Nariño, joyería Barbacoana, artesanía en un complejo orfebre con supervivencias precolombinas". *Revista Colombiana de Antropología* 16(1): 9-85. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología.

FRIEDEMANN, Nina (1986). *Ma Mcombe: guerreros y ganaderos en Palenque.* Bogotá, Carlos Valencia Editores.

FRIEDEMANN, Nina y Carlos Patiño Roselli (1983). *Lengua y sociedad en el palenque de San Basilio.* Bogotá, Instituto Caro y Cuervo.

FRIEDEMANN, Nina y Jaime Arocha (1986). *De sol a sol: génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia.* Bogotá, Editorial Planeta.

FULOP, Marcos (1955). "Notas sobre los términos de parentesco de los Tukano". *Revista Colombiana de Antropología* (5): 335-373.

GARCÍA VÁSQUEZ, Demetrio (1928). *Los hacendados de la otra banda y el cabildo de Cali.* Cali, Imprenta Gutiérrez.

GARRIDO, Margarita (1987). "La política local en la Nueva Granada, 1750-1810". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura.* 15: 37-56. Bogotá.

GARRIDO, Margarita (1993). *Reclamos y representaciones, variaciones sobre la política en el Nuevo Reino de Granada 1770-1815.* Bogotá, Banco de la República.

GENOVESE, Eugene (1970). *Economía política de la esclavitud.* Barcelona, Ediciones Península.

GENOVESE, Eugene (1971). *Esclavitud y capitalismo.* Barcelona.

GIACCONE, Antonio (1949). *Os Tucanos.* Sao Paulo, Imprenta Salesiana.

GILIJ, Felipe Salvador (1955). *Ensayo de Historia Americana. Estado presente de la Tierra Firme.* Biblioteca de Historia Nacional, vol. LXXXVIII. Bogotá, Editorial Sucre.

GIRALDO JARAMILLO, Gabriel (1953). "Francisco Correal y su viaje a las Indias Occidentales". *Boletín de la Sociedad Geográfica de Colombia.* 11(1): 27-62. Bogotá, Editorial Cromos.

GIRALDO JARAMILLO, Gabriel (1954). *Relaciones de mando de los virreyes de Nueva Granada.* Bogotá, Imprenta del Banco de la República.

GIRALDO JARAMILLO, Gabriel, (1954ª). *La miniatura, la pintura y el grabado en Colombia.* Bogotá, Instituto de Cultura.

GIRALDO JARAMILLO, Gabriel (1954b). *Estudios Históricos.* Bogotá, Ministerio de Educación.

GIRALDO JARAMILLO, Gabriel (1980). *La miniatura, la pintura y el grabado en Colombia.* Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura.

GIRÓN, Mario de Jesús (1990). "Poblamiento negro en el río Nechí (Noroeste de Antioquia, Colombia)". *Boletín de Antropología* 7(23): 77-97. Medellín, Talleres Gráficos de la Imprenta de la Universidad de Antioquia.

GÓMEZ, Fernando (1970). "Los censos en Colombia, antes de 1905". En: Miguel Urrutia y Mario Arrubla. *Compendio de Estudios Históricos de Colombia.* Bogotá, Universidad Nacional. pp. 9-31.

GÓMEZ PÉREZ, María del Carmen (1983). *Pedro de Heredia y Cartagena de Indias en el Siglo XVIII.* Sevilla.

GONZÁLEZ, Margarita (1974). *Ensayos de historia colombiana.* Bogotá, Editorial La Carreta.

GONZÁLEZ, Margarita (1974a). "El proceso de manumisión en Colombia". En: *Cuadernos Colombianos* (2): 145-241. Medellín, Editorial Lealon.

GONZÁLEZ, Margarita (1975). "El estanco colonial del tabaco". En: *Cuadernos Colombianos* (8): 635-708. Medellín, Editorial La Carreta.

GONZÁLEZ, Margarita (1977). *Ensayos de historia colombiana.* Bogotá, Editorial La Carreta.

GONZÁLEZ, Margarita (1979). *El resguardo en el Nuevo Reino de Granada.* Bogotá, La Carreta.

GONZÁLEZ, Margarita (1979a). "El resguardo minero de Antioquia". En: *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura.* Bogotá.

GONZÁLEZ, Tatiana (s.f.). *La carta de dote: documento público de un acuerdo matrimonial, Antioquia, siglo XVII.* Mimeo. Medellín.

GONZÁLEZ Tatiana y Josué Carantón (1997). *Doña no se casa con don nadie, aproximaciones al amor y al matrimonio en Antioquia, siglos XVII y XVIII.* Ponencia al VIII Congreso Nacional de Antropología. Bogotá.

GRANDA, Germán de (1988). "Los esclavos en el Chocó. Su procedencia africana (siglo XVIII) y su posible incidencia lingüística en el español del área". *Thesaurus* 63(1): 65-80. Bogotá, Imprenta Patriótica del Instituto Caro y Cuervo.

GRISANTI, Angel (1951). *El precursor Neogranadino Vargas.* Bogotá, Editorial Iqueima.

GROETHYUSEN, Berhard (1982). *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII.* Madrid, Fondo de Cultura Económica.

GROOT, José María (1869). *Historia eclesiástica y civil de la Nueva Granada.* Vol. II. Bogotá.

GUILLÉN DE IRIRARTE, María Clara (1994). *Nobleza e Hidalguía en el Nuevo Reino de Granada: Colegio de Nuestra Señora del Rosario 1651-1820.* Dos vols. Instituto de Cultura Hispánica. Bogotá, Ediciones Rosaristas.

GUMILLA, Joseph (1944). *El Orinoco Ilustrado.* Bogotá, Editorial ABC.

GUTIÉREREZ AZOPARDO, Ildefonso (1978). "Los libros de registros de pardos y morenos en los archivos parroquiales en Cartagena". *Congreso de Antropología,* Popayán.

GUTIÉRREZ AZOPARDO, Ildefonso (1980). *Historia del negro en Colombia.* Bogotá, Editorial Nueva América.

GUTIÉRREZ DE PINEDA, Virginia (1950). "Organización Social en la Guajira". *Revista del Instituto Etnológico Nacional* 3(2): 1-255. Bogotá, Prensas del Ministerio de Educación.

GUTIÉRREZ DE PINEDA, Virginia (1963). *La familia en Colombia. Transfondo histórico.* Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Sociología, Serie Latinoamericana. Bogotá, Editorial Iqueima.

GUTIÉRREZ DE PINEDA, Virginia (1985). *Medicina tradicional en Colombia, magia, religión y curanderismo.* Dos volúmenes, Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Editorial Presencia.

GUTIÉRREZ DE PINEDA Virginia y Patricia Vila de Pineda (1988). *Honor, familia y sociedad en la estructura patriarcal. El caso de Santander.* Bogotá, Imprenta Universidad Nacional de Colombia.

GUTIÉRREZ DE PIÑERES, Eduardo (1924). *Documentos para la historia del departamento de Bolívar.* 2ª. Edición. Cartagena, Editorial Departamental.

HAHNER, June E. (1978). *A mulher no Brasil.* Rio de Janeiro, Civilizaçao Brasileira.

HANKE, Lewis (1958). *Prejuicio racial en el Nuevo Mundo.* Santiago de Chile, Ed. Universitaria.

HAWKINS, John (1946). *Inverse Images. The meaning of culture, ethnicity and family in Postcolonial Guatemala.* Albuquerque, University of New Mexico Press, 1984.

HELGUERA, J. León (1970). " Coconuco, datos y documentos para la historia de una gran hacienda caucana". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura.* (5): 189-203. Universidad Nacional, Departamento de Historia. Bogotá.

HELGUERA, J. León (1976a). "Los vecinos de Popayán y la esclavitud en la Nueva Granada". *Boletín de Historia y Antigüedades* 63(713): 29-238. Bogotá, Academia Colombiana de Historia.

HELGUERA, J. León (1996a) "La exportación de esclavos neogranadinos en 1846 y las reclamaciones". *Boletín de Historia y Antigüedades* 63(713): 239-297. Bogotá, Academia Colombiana de Historia.

HERNÁNDEZ DE ALBA, Gregorio (1963). "Historia". En: Guhl, Ernesto *et al. Indios y blancos en la Guajira.* Bogotá, Ediciones Tercer Mundo. pp. 189-192.

HERNÁNDEZ DE ALBA, Guillermo (1933). "La mujer santafereña". *Boletín del Concejo de Bogotá.* 62(1-2): ?. Bogotá.

HERNÁNDEZ DE ALBA, Guillermo (1956). *La libertad de los esclavos en Colombia.* Bogotá.

HERNÁNDEZ PEÑALOZA, Guillermo (1989). *El derecho en Indias y en su Metrópoli.* Bogotá, Editorial Temis.

HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, Guillermo (1944). *De los chibchas a la Colonia y a la República.* Bogotá, Talleres Editoriales de la Universidad Nacional de Colombia.

HERRERA ANGEL, Marta (1992). "El corregidor de naturales y el control económico de las comunidades: cambios y permanencias en la provincia de Santa Fe, siglo XVIII". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* (20): 7-25. Bogotá, Universidad Nacional.

HERRERA, Antonio (1945-47). *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y Tierra firme del mar océano.* Buenos Aires, Editorial Guaranía.

IBÁÑEZ, Pedro María (1913-1917). *Crónicas de Bogotá.* 3 vols. Bogotá.

JARAMILLO URIBE, Jaime (1963). "Esclavos y señores en la sociedad colombiana del siglo XVIII". En: *Anuario colombiano de historia social y de la cultura* 1(1): 3-61. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

JARAMILLO URIBE, Jaime (1963). "Historia de Pereira 1863-1963". En: *Historia de Pereira.* Club Rotario de Pereira. Bogotá, Imprenta Editorial Voluntad, pp. 349-415.

JARAMILLO URIBE, Jaime (1971). *Apuntes para la ciencia en Colombia.* Bogotá, Editorial Conciencia.

JARAMILLO URIBE, Jaime (1972). *Ensayo sobre historia social colombiana.* Bogotá.

JARAMILLO URIBE, Jaime (1974). "La controversia jurídica y filosófica librada en la Nueva Granada en torno a la liberación de los esclavos y la importancia económica y social de la esclavitud en el siglo XIX". En: *La Nueva Historia de Colombia.* Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura.

JARAMILLO URIBE, Jaime (1977). *La personalidad histórica de Colombia y otros ensayos.* Biblioteca Básica Colombiana. Bogotá, Editorial Andes.

JARAMILLO URIBE, Jaime (1977a). *Cambios demográficos y aspectos de la política social Española en el Nuevo Reino de Granada, en la segunda mitad del siglo XVIII. Personalidad Histórica de Colombia.* Bogotá Colcultura.

JARAMILLO URIBE, Jaime (1978). "Mestizaje y diferenciación social en el Nuevo Reino de Granada en la segunda mitad del siglo XVIII". En: *La Nueva Historia de Colombia.* Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura.

JARAMILLO URIBE, Jaime (1980). "El estado actual de las investigaciones sobre Antioquia y los Antioqueños". *Desarrollo y Sociedad* (3):51-63. Bogotá, Universidad de los Andes.

JARAMILLO URIBE, Jaime (1986). "Los estudios afroamericanos y afrocolombianos" En: *Participación del negro en las sociedades latinoamericanas.* Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, pp. 43-60.

JARAMILLO, Roberto Luis (1996). "De aburraes a villa de Medellín". En: Melo, Jorge Orlando (Ed.). *Historia de Medellín.* Medellín, Compañía Suramericana de Seguros.

JEREZ, Hipólito, S.J. (1956). *Los jesuitas en Casanare.* Bogotá, Prensas del Ministerio de Educación.

JOAQUIN, San (1881[1620]). "Frases, oraciones, cathezismo, confesionario y bocabulario de la lengua chibcha". Congreso Internacional de Americanistas, Cuarta Reunión, Tomo II, pp. 229 y ss.

JUAN, Jorge y Antonio Ulloa (1983). *Noticias Secretas de América.* Dos Tomos. Bogotá, Biblioteca del Banco Popular.

JUAN, Jorge y Antonio Ulloa (1924). "Relación histórica del viaje á la América meridional [1748]". En: Eduardo G. De Piñeres. *Documentos para la historia del departamento de Bolívar.* Cartagena, pp. 325-375.

JULIÁN, Antonio (1951). *La Perla de América, Santa Marta.* Biblioteca Popular de Cultura Colombiana. Bogotá, Prensas del Ministerio de Educación.

JURADO NOBOA, Fernando (1990). *Esclavitud en la Costa del Pacífico, Iscuandé, Tumaco y Esmeraldas, siglos XIV a XIX.* Quito, Editorial ABYA-YALA.

KALMANOVITZ, Salomón (1978). *El desarrollo de la agricultura en Colombia.* Bogotá, La Carreta.

KING, James (1942). *Negro slavery in New Granada.* Berkeley, Bancroft Libray, University of California.

KONETZKE, Richard (1953-1962). *Colección de documentos inéditos para la historia de la formación de Hispanoamérica 1493-1810.* 1953: Vol.1, 1958: Vol.2:, 1962: Vol.3. Madrid.

KONETZKE, Richard (1972). *América latina. La época colonial.* México, Editorial Siglo XXI.

KWETHE, Allan J. (1993). *Reforma militar y sociedad en la Nueva Granada 1773-1808.* Bogotá, Banco de la República.

LATORRE, Germán (1919). *Relaciones geográficas de Indias.* Sevilla.

LANGEBAEK, Carl Henrik (1991). *Noticias de caciques muy mayores.* Bogotá, Editorial Universidad de Antioquia, Ediciones Uniandes.

LAVIÑA, Javier (1989). *Doctrina para negros. Transcripción e introducción y explicación de la doctrina cristiana acomodada a la capacidad de los negros bosales.* Barcelona, Editorial Cendal.

LAVRIN, Asunción (1985). *Las mujeres latinoamericanas. Perspectivas históricas.* Compilación. México, Fondo de Cultura Económico.

LAVRIN, Asunción (1991). *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica, siglos XVI-XVIII.* México, Editorial Grijalbo.

LEMAITRE, Eduardo (1988). *Historia General de Cartagena.* 4 Vols. Bogotá, Banco de la República.

LIÉVANO AGUIRRE, Indalecio (1960). *Los grandes conflictos sociales y económicos de nuestra historia.* 4 tomos. Bogotá, Editorial Nueva Prensa.

LIPSCHUTZ, Alejandro (1875). *El problema racial en la Conquista de América.* México, Ediciones Siglo XX.

LOCKHARDT, James (1982). *El mundo hispano-peruano.* México.

LÓPEZ ARELLANO, María Luisa (1977). "Las encomiendas en los siglos XVII y XVIII". En: *Tres estudios hispanoamericanos.* Sevilla.

LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco (1852). *Hispania Victrix.* Madrid.

LÓPEZ TORO, Alvaro (1970). *Migración y cambio social en Antioquia durante el siglo XVIII.* Bogotá, Universidad de los Andes.

LUCENA S., Manuel (1962)."Levantamiento de esclavos en Remedios". *Boletín Cultural y Bibliográfico.* 5(9): 1127-1129. Bogotá.

LUNA, Francisco Vidal e Iraci del Nero da Costa (1982). "A vida cotidiana en julgamento: Devassas em Minas Gerais". En: *Minas colonial: economia e sociedade.* Sao Paulo Felipe Pionera.

LUNA G., Lola (1993). *Resguardos coloniales de Santa Marta y Cartagena y resistencia indígena.* Banco Popular. Bogotá, Editorial Presencia.

LLANOS, Héctor (1979). "Modelo de hacienda colonial en el Valle del Cauca". *Historia, Economía y Espacio* 1(2): 9-73. Cali, Universidad del Valle, Departamento de Historia.

LLANOS, Héctor (1979a). "Surgimiento, permanencia y transformación histórica de la elite criolla de Popayán, siglos XVI a XIX". *Historia, Economía y Espacio* 1(3): 10-19. Cali, Universidad del Valle, Departamento de Historia.

MALINOWSKI, Bronislaw (1949). *The Dynamics of Cultural Change. An inquiry into race Relations in Africa.* New Haven.

MALLAFE, Rolando (1967). *La esclavitud en hispanoamérica.* Buenos Aires, Editorial Eudeba.

MANNIX, Daniel y P. Cowley (1970). *Historia de la trata de negros.* Madrid, Editorial Alianza.

MARSAL Y MARCE, José María (1958). *Síntesis histórica del derecho español y del indiano.* Bogotá, Bibliográfica Colombiana.

MARTÍNEZ CARREÑO, Aída (1996). *Extravíos, el mundo de los criollos ilustrados.* Bogotá, Colcultura.

MARTÍNEZ ALLIER, Verena (1974). *Marriage, class and color in Ninetenth Century Cuba: a Study of racial attitudes and sexual values in a slave society.* Cambridge, Cambridge University Press.

MARTÍNEZ ALLIER, Verena (1992). *Racismo y sexualidad en la Cuba colonial.* Madrid, Editorial Alianza.

MARTÍNEZ GARNICA, Armando (1993). *El régimen del resguardo en Santander.* Colección Memoria Regional, Gobernación de Santander. Bucaramanga.

MARTÍNEZ REYES, Gabriel (1986). *Cartas de los obispos de Cartagena de Indias durante el período hispánico, 1534-1820.* Medellín, Editorial Zuluaga.

MARTÍNEZ ZULAICA, Antonio (1972-1973). *La medicina en el siglo XVIII en el Nuevo Reino de Granada,* Tunja, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.

McCAA, Robert (1996). "Tratos nupciales: la constitución de uniones formales e informales en México y España, 1500-1900". En: *Familia y vida privada en la historia de Iberoamérica.* México, Colegio de México.

Mc FARLANE, Anthony (1997). *Colombia antes de la Independencia.* Banco de la República. Bogotá, Ancora Editores.

Mc FARLANE, Anthony (s.f.). *Cimarrones y palenques en Colombia durante el siglo XVIII.* Mimeo. (Este artículo se publicó posteriormente en: *Historia, Economía y Espacio.* No. 14. Departamento de Historia de la Universidad del Valle, Colombia).

MARZAHL, Peter G. (1970). "Documentos para la historia social de Popayán en el siglo XVIII". En: *Anuario Colombiano de Historia Social y de Cultura.* No. 5. Bogotá.

MARZAHL, Peter G. (1978). *Town in the empire: government, politics and society in seventeenth century Popayán.* Latin American Monographs, No.5. Austin, University Of Texas.

MAYA RESTREPO, Adriana (1992). "Las brujas de Zaragoza: resistencia y cimarronaje en las minas de Antioquia, Colombia, 1619-1622". *Africa Negra* (4): 85-98. Bogotá, Editorial CEJA.

MAZA ZABALA, Domingo (1968). *La estructura económica de una plantación colonial en la Obra pía de Chuau, 1568-1825.* Comisión de historia de la propiedad territorial agraria en Venezuela. Caracas, Editorial Cabimas.

MEDINA, José Toribio (1899). *Historia del Santo Oficio de la Inquisición de Cartagena de Indias.* Bogotá, Librería Colombiana Camacho Roldán.

MEGENNY, William W. (1986). *El palenquero, un lenguaje post-criollo de Colombia.* Instituto Caro y Cuervo. Bogotá, Imprenta Patriótica.

MEILLASSOUX, Claude (1990). *Antropología de la esclavitud.* México, Editorial Siglo XXI.

MEISEL ROCA, Adolfo (1990). "Esclavitud, mestizaje y haciendas en la provincia de Cartagena: 1533–1851". *Desarrollo y Sociedad* (4): 229-277. Bogotá, Universidad de los Andes.

MEISEL ROCA, Adolfo ed. (1994). *Economía y Sociedad del Caribe Colombiano.* Centro de Estudios Regionales. Bogotá, Universidad de los Andes.

MELO, Jorge Orlando (1979). "Retrato de un burócrata colonial, Nueva Granada finales del Siglo XVIII". En: Colmenares, Germán y Alonso Valencia (comp.). Bogotá, Biblioteca del Banco Popular.

MELO, Jorge Orlando (1980). "La producción agrícola en Popayán en el siglo XVIII". En: *Ensayos sobre historia económica colombiana.* Bogotá.

MELO, Jorge Orlando (1981). *La minería antioqueña en el siglo XVII, interpretaciones y perspectivas.* Ponencia presentada al Simposio: Mundo Rural Colombiano. Medellín, FAES.

MELO, Jorge Orlando (1992). *Predecir el pasado: ensayos de historia de Colombia* Bogotá, Fundación Simón y Lola Guberek.

MELLO E SOUZA, Laura de (1993). *El diablo en la tierra de Santa Cruz.* Versión española de Teresa Rodríguez Martínez. Madrid, Alianza Editorial.

MERCADO, Pedro de (1957). *Historia de las provincias del Nuevo Reino de Granada y Quito de la Compañía de Jesús.* Empresa Nacional de Publicaciones.

MINA, Celerio (1971). *Historia del pueblo de San Francisco del Naya y costumbres antiguas comunes a otras regiones.* Cali, Imprenta Departamental.

MINA, Mateo (1975). *Esclavitud y libertad en el valle del río Cauca.* La Rosca, Bogotá.

MINTZ, Sidney (1977). "Africa en América Latina, una reflexión desprevenida". En: Moreno Fraginals, Manuel (ed.). *Africa en América latina.* México y París, Editorial siglo XXI-UNESCO.

MOJICA S., José (1948). *Relación de visitas coloniales. Repartimientos y parcialidades Indígenas de la provincia de Tunja y de los partidos de La Palma, Muzo, Vélez y Pamplona.* Tunja.

MONCADA ROA, Olga Inés (1979). *Chocó, Explotación de minas y mineros.* Bogotá, Editorial América Latina.

MORA DE TOVAR, Gilma (1988). *Aguardiente y conflictos sociales en la Nueva Granada.* Bogotá, Siglo XVIII.

MORA DE TOVAR, Gilma (1988-89). "Chicha, guarapo y presión fiscal en la sociedad colonial del siglo XVIII". En: *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* (16-17): 15. Bogotá.

MORA DE TOVAR, Gilma (1993). "Poblamiento y sociedad en el alto Magdalena, durante el siglo XVIII" En: *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* (21): 40-113. Bogotá.

MORALES, Inírida (1997). "Relaciones interétnicas en la sociedad neogranadina". En: *Mujer, Familia y educación en Colombia.* Memorias del IV encuentro Nacional de historiadores. Pasto, Academia Nariñense de Historia. pp. 95-107.

MORENO DE ANGEL, Pilar (1993). *Antonio de la Torre y Miranda viajero y poblador, siglo XVIII.* Bogotá, Planeta Colombiana Editorial S.A.

MORENO Y ESCANDÓN, Francisco Antonio (1985). *Indios y mestizos de la Nueva Granada a finales del siglo XVIII.* Transcripción de Germán Colmenares. Bogotá, Banco Popular.

MÖRNER, Magnus (1961). *El mestizaje en la historia de Ibero América.* Instituto Interamericano de Geografía e Historia, Comisión de Historia. México.

MÖRNER, Magnus (1963). "Las comunidades indígenas y la legislación segregacionista en el Nuevo Reino de Granada". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 1(1): 63-84. Bogotá.

MÖRNER Magnus (1969). *La mezcla de razas en la historia de América Latina.* Buenos Aires, Editorial Paidós.

MÖRNER, Magnus (1970). *El colonato en la América meridional andina, desde el siglo XVIII.* Informe preliminar. Estocolmo, Instituto de Estudios Iberoamericanos.

MÖRNER, Magnus (1974). *Estado, razas y cambio social en la hispanoamérica colonial.* México, Editorial Sep Setentas.

MÖRNER, Magnus (1974ª). "Raza y estratificación social en hispanoamérica hacia 1800". *Ibero Americana* 4(2): 17-29. Stockholm, Institute of Latin American Studies.

MÖRNER, Magnus (1979). "La reorganización imperial en Hispanoamérica, 1760-1819". *Cuadernos de Historia* (2): 18-36. Universidad Pedagógica de Colombia. Tunja, Editorial Nuestra América.

MÖRNER, Magnus (1989). *Estratificación social hispanoamericana durante el período colonial.* Estocolmo, Institute Karolinska.

MÖRNER, Magnus (s.f.). *Evolución demográfica de hispanoamérica durante el período colonial.* Cuadernos de historia social y económica, No.9. Bogotá, Universidad Nacional, Facultad de Ciencias Humanas.

MUÑOZ CORDERO, Lidia Inés (1997). "Situación de género en los pleitos de divorcio en Pasto, siglo XIX". En: *Mujer, familia y Educación en Colombia. Memorias del IV Encuentro Nacional de historiadores.* Pasto.

MURO OREJÓN, Antonio (1959). *Cedulario Americano.* Sevilla.

NAVARRETE, María Cristina (1992). *Prácticas religiosas de los negros en la Colonia, Cartagena siglo XVIII.* Colección Historia y Sociedad. Cali, Universidad del Valle.

NAVARRETE, María Cristina (1994). "La mujer bruja en la sociedad colonial, el caso de Paula Egiluz". *Región* 2(2). Cali, Universidad del Valle, Centro de Estudios Regionales.

NAVARRETE, María Cristina (1995). *Historia social del negro en la colonia, Cartagena siglo XVII.* Cali, Editorial de la Facultad de Humanidades, Universidad del Valle.

NISSER, Pedro (1990). *La minería en la Nueva Granada.* Bogotá, Banco de la República.

NIZZA DA SILVA, María Beatriz (1984). *Sistemas do casamento no Brasil colonial.* Sao Paulo, Editorial Universidad de Sao Paulo.

NORDENSKJÖLD, Erland (1938). *An historical and ethnological Survey of the Cuna indians.* Gottemburgo, Institute of Latin American Studies.

ORTEGA NORIEGA, Sergio (1986). "Teología novohispana sobre el matrimonio y comportamientos sexuales". En: *De la santidad a la perversión o de por qué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana.* México, Editorial Grijalbo.

ORTEGA RICAURTE, Daniel (1954). *Cosas de Santa Fe de Bogotá.* Bogotá, Academia Colombiana de Historia.

ORTEGA RICAURTE, Enrique (1954a). *Historia documental del Chocó.* Ministerio de Educación. Bogotá, Editorial Kelly.

ORTIZ, Fernando (1985). *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba.* La Habana, Editorial Letras Cubanas.

ORTIZ, Fernando (1987). *Los negros esclavos.* La Habana, Editorial de Ciencias Cubanas.

ORTIZ, Fernando (1991). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar.* La Habana, Editorial de Ciencias Cubanas.

ORTIZ, Fernando (1992). *Los cabildos y la fiesta afrocubanos del día de Reyes.* La Habana, Editorial de Ciencias Cubanas.

ORTIZ, Sergio Elías, comp. (1965). *Colección de documentos para la historia de la Colonia.* Bogotá, Editorial Kelly.

ORTIZ, Sergio Elías, comp. (1965a). *Escritos de dos economistas coloniales: don Antonio de Narváez y Latorre y don José Ignacio de Pombo.* Bogotá, Publicaciones del Banco de la República.

ORTIZ, Sergio Elías (1958). *Agustín Agualongo y su tiempo.* Bogotá, Academia Colombiana de Historia, Biblioteca Eduardo Santos, vol. XV.

OSPINA VÁSQUEZ, Luis (1979). *Industria y protección en Colombia 1810-1930.* Biblioteca de Ciencias Sociales. Medellín, FAES.

OTS CAPDEQUI, José María (1921). *El derecho de familia en la legislación de Indias.* Madrid, Instituto gonzalo de Oviedo.

OTS CAPDEQUI, José María (1940). *España en América, las instituciones coloniales.* Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

OTS CAPDEQUI, José María (1941). *El estado español en las Indias.* México, Fondo de Cultura Económica.

OTS CAPDEQUI, José María (1946). *Nuevos aspectos del siglo XVIII español en América.* Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Editorial Centro Instituto Gráfico.

OTS CAPDEQUI, José María (1946a). *El régimen de la tierra en la América española durante el período colonial.* Ciudad Trujillo, Editorial Montalvo.

OTS CAPDEQUI, José María (1950). *Instituciones de gobierno en el Nuevo Reino de Granada, durante el siglo XVIII.* Bogotá, Editorial Universidad Nacional de Colombia.

OTS CAPDEQUI, José María (1957). *El estado español en las Indias.* México, Fondo de Cultura Económica.

OTS CAPDEQUI, José María (1959). *Instituciones.* Barcelona, Salvat Editores S.A.

OTS CAPDEQUI, José María (1968). *Historia del derecho español indiano.* Madrid, Editorial Aguilar.

OVIEDO, Basilio Vicente de (1990). *Cualidades y riquezas del Nuevo Reino de Granada.* Colección Memoria Regional. Gobernación de Santander, Bucaramanga.

OVIEDO Y VALDÉS, Gonzalo (1944 [1850]). *Historia General y Natural de las Indias, Islas y Tierra Firme del Mar Océano.* Asunción, Editorial Guarania, 1944.

PACHECO, Juan Manuel S.J. (1955). "Don Bartolomé Loboguerrero, Arzobispo de Bogotá. *Ecclesiástica Xaveriana.* (5): 123-152. Bogotá.

PACHECO, Juan Manuel, S.J. (1955a). "Constituciones sinodales del Sínodo de 1606, celebrado por don Bartolomé Lobo Guerrero". *Ecclesiástica Xaveriana,* (5): 153-201. Bogotá.

PACHECO, Juan Manuel, S.J. (1958-1960). "El catecismo del Ilustrísimo señor don Luis Zapata de Cárdenas". *Ecclesiástica Xaveriana* (8-10): 161-228. Bogotá.

PACHECO, Juan Manuel, S.J. (1989). *Los Jesuitas en Colombia.* Tres vols. Bogotá, Publicaciones Javerianas.

PACHÓN, Ximena (1980). "Los pueblos y los cabildos indígenas: la hispanización de las culturas americanas". *Revista Colombiana de Antropología,* 23(1): 303-346. Bogotá.

PÁEZ COURVEL, Luis Eduardo (1950). *Primer libro de actas del cabildo de la ciudad de Pamplona en la Nueva Granada, 1552-1561.* Biblioteca de Historia Nacional, vol. LXXXII Bogotá.

PALACIOS DE LA VEGA, Joseph (1955). *Diario de viajes.* Editado por Gerardo Reichel-Dolmatoff. Bogotá, Editorial ABC.

PALACIOS PRECIADO, Jorge (1973). *La trata de negros por Cartagena de Indias.* Fondo especial de publicaciones, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia. Tunja, Editorial la rana y el águila.

PALACIOS PRECIADO, Jorge (1982). "La esclavitud y la sociedad esclavista". En: *Manual de Historia de Colombia,* Tomo 1: 303-346. Bogotá, Procultura.

PALOMINO, Alfonso (1821). "Información verídica de lo obrado en las provincias de Quito y Popayán". En: Bartolomé de las Casas, *Breve relación de la destrucción de las Indias Occidentales.* Filadelfia.

PAREJA, Antonio J. (1980). *La familia negra en Colombia, ensayo interpretativo.* CIDI VIII. Bogotá, Flacso Celade.

PARSONS, James J. (1949). *Antioqueño Colonization in Western Colombia.* Berkeley, University of California Press.

PATIÑO MILLÁN, Beatriz (1974). *La economía del tabaco en la gobernación de Popayán, 1764-1820.* Mimeo. Cali.

PATIÑO MILLÁN, Beatriz (1985). *Pobreza, riqueza y diferenciación social en la Antioquia del siglo XVIII.* Universidad de Antioquia, Facultad de Ciencias Humanas. Medellín.

PATIÑO MILLÁN, Beatriz (1992). *Criminalidad, ley penal y estructura social en la provincia de Antioquia, 1750-1820.* Dos volúmenes. Cali, Universidad del Valle, Departamento de Historia.

PATIÑO, Diógenes (1988). *Asentamientos prehispánicos en la costa pacífica colombiana.* Bogotá, Banco de la República.

PATIÑO, Víctor Manuel comp. (1983). "Relaciones geográficas de la Nueva Granada, siglos XVI a XIX". *Cespedesia* 4(45-46) enero-junio. Cali, Imprenta Departamental.

PATTERSON, Orlando (1981). "Esclavitud y revueltas esclavas, análisis sociohistórico de la primera guerra cimarrona, 1665-1740". En: *Sociedades cimarronas.* México.

PAZ REY, Felipe S. (1980-81). "El palenque de Barbacoas: Historia de un alzamiento de esclavos en el siglo XVIII". *Revista Colombiana de Antropología,* 23(1): 415-463. Bogotá, Imprenta Nacional.

PEDRAJA, René de la (1976). "Aspectos del comercio de Cartagena en el siglo XVIII". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* (8): 107-125. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

PEDRAJA, René de la (s.f.) "Cambios en el nivel de vida de las clases trabajadoras de la Nueva Granada a finales del siglo XVIII". En: Miguel Urrutia, (ed.) *Ensayos sobre historia económica colombiana.* pp. 73-96. Bogotá.

PEÑAS GALINDO, David E. (1988). *Los bogas de Mompox.* Bogotá, Editorial Tercer Mundo.

PEREDO, Diego de (1971-1972). "Noticia Historial de la provincia de Cartagena de las Indias, año 1772". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* (6-7):119-154. Bogotá.

PÉREZ DE AYALA, José María (1951). *Antonio Caballero y Góngora, virrey arzobispo de Santa Fe 1723-1776.* Bogotá.

PÉREZ H., María Teresa (1997). "Relaciones ilícitas en la Gobernación de Popayán, siglo XVIII, En: *Mujer, familia y educación en Colombia.* IV Encuentro Nacional de historiadores, Pasto.

PHELAN, John (1972). "El auge y la caída de los criollos en la Audiencia de la Nueva Granada 1700-1781". *Boletín de Historia y Antigüedades* (59): 69-82. Bogotá, Academia Colombiana de Historia.

PHELAN, John (1980). *El pueblo y el rey. Revolución comunera en Colombia 1781.* Bogotá, Carlos Valencia editores.

PIMIENTA, Luz Eugenia (1985). *Mestizaje y sociedad en Antioquia.* Tesis de grado en historia, Universidad de Antioquia. Medellín, (inédita).

PINEDA GIRALDO, Roberto (1956*). Rehabilitación de una comunidad de asalariados rurales: Berástegui.* (inédito). Bogotá, Corporación Nacional de Servicios Públicos, Departamento de Vivienda.

PINEDA GIRALDO, Roberto (1963). "El indio guajiro. Bosquejo etnográfico". En: *Indios y blancos en la Guajira.* Bogotá, Ediciones Tercer Mundo, pp. 57- 68.

PINEDA GIRALDO, Roberto y Virginia GUTIÉRREZ (1999). *Las criaturas del Caragabí, Indios chocoes: emberas, catios, chamies y noamanes.* Medellín, Universidad de Antioquia.

PIÑERES, Eduardo G. de (1924). *Documentos para la historia del Departamento de Bolívar.* Cartagena.

POSADA, Eduardo (1907). "La revolución de 1781 en Girón". *Boletín de Historia y Antigüedades* (51): 133-. Bogotá, Academia Colombiana de Historia.

POSADA, Eduardo y Carlos Restrepo Canal (1938). *La esclavitud en Colombia.* Bogotá, Imprenta Nacional.

POSADA, Eduardo y Pedro María Ibáñez (1945) *Nuevos aspectos del siglo XVIII en América.* Bogotá, Universidad Nacional.

POVEDA RAMOS, Gabriel (1981). *Minas y mineros de Antioquia.* Bogotá, Banco de la República.

PRADO DANDA, O. (1983). *O que e familia.* 3ª. Edición. Sao Paulo, Brasiliense.

PRICE, Richard (1981). *Sociedades cimarronas.* México, Editorial Siglo XXI.

PRICE, Thomas J. (1954). "Estado y necesidades actuales de las investigaciones afrocolombianas". *Revista Colombiana de Antropología* 2(1): 11-35.

QUIJANO GUERRERO, Alberto (1974). "Evolución histórica de las comunidades indígenas". *Revista Meridiano* (33): 6-10. Pasto, Universidad de Nariño.

RAMOS, Arthur (1944). *Las poblaciones del Brasil.* México, Fondo de Cultura Económica, Colección Tierra Firme.

RAMOS Arthur (1988) *O negro brasileiro, etnografia religiosa e psicanalise.* Recife. Editora Massangana.

RAMOS, Donald (1975). "Marriage and the family in colonial Vila Rica". *Hispanic American Historical Review* 55(2): 200-225. Duke University Press.

REBOLLEDO, Angela et als (1978). *Los jesuitas en la gobernación de Popayán en el siglo XVIII y el papel de las haciendas en su economía.* Popayán.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo y Alexander L. Clark (1950). "Parentela, parentesco y agresión entre los Iroka". *Journal de la Société des Américanistes* 39(1): 97-109. Paris, Nouvelle Série.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo (1955). "Los kogui, una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia". *Revista del Instituto Etnológico Nacional* 4(1-2): 15-298.

RESTREPO SÁENZ, J.M. (1931). *Gobernadores de Antioquia, 1579-1819.* 1er. Tomo, Imprenta Nacional. (1970) 2° Tomo, Biblioteca de Historia Nacional. Bogotá, Editorial Lumen.

RESTREPO, José Manuel (1985). "La geografía de Antioquia". *Revista Universidad de Antioquia* 52(202): 49-76. Medellín.

RESTREPO TIRADO, Ernesto (1953). *Historia de la Provincia de Santa Marta.* Biblioteca de Autores Colombianos. Bogotá, Editorial ABC.

RESTREPO, Vicente (1888). *Estudio sobre las minas de oro y plata de Colombia.* Bogotá.

RIBEIRO, Darcy (1976). *El proceso civilizatorio en México extemporáneo.* México.

RIBEIRO, Darcy (1978). "Etnia, indigenismo y campesinado". *Civilización.* (1): 61-83. México, Editorial Tercer Mundo.

RIPODAS ARDANAS, Deissy (1977). *El matrimonio en Indias: realidad social y regulación Jurídica.* Buenos Aires, Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura.

RIVERO, Juan (1956). *Historia de las misiones de los Llanos de Casanare y los ríos Orinoco y Meta.* Biblioteca de la Presidencia de Colombia. Bogotá, Empresa Nacional de Publicaciones.

ROBINSON, David (1992). *Mil leguas por América, de Lima a Caracas, 1740-1741. Diarios de don Miguel de Santiesteban.* Bogotá, Banco de la República.

ROBLEDO, Emilio (1953). *Bosquejo biográfico del señor oidor don Juan Antonio Mon y Velarde.* Dos volúmenes. Bogotá, Imprenta del Banco de la República.

ROBLEDO, Jorge (1865). "Relación de los pueblos de la Provincia de Anserma". En: *Colección de documentos inéditos, relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América y Oceanía.* Madrid, Imprenta Española.

RODRÍGUEZ FREYLE, Juan (1955). *El Carnero.* Bogotá, Imprenta Nacional.

RODRÍGUEZ, Manuel del Socorro (1957). *Fundación del Monasterio de la Enseñanza.* Biblioteca de la Presidencia de la República. Bogotá, Empresa Nacional de Publicaciones.

RODRÍGUEZ, Pablo (1991). *Seducción, amancebamiento y abandono en la Colonia.* Bogotá, Fundación Simón y Lola Guberek.

RODRÍGUEZ, Pablo (1992). "Amor y matrimonio en la Nueva Granada". *Revista Universidad de Antioquia,* (230): 41-60.

RODRÍGUEZ, Pablo (1993). "Sociedad, familia y género en Santa Fe, a finales de la Colonia". *Anuario Colombiano de Historia social y de la cultura.* Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

RODRÍGUEZ, Pablo (1997). *Sentimientos y vida familiar en el Nuevo Reino de Granada.* Bogotá, Editorial Ariel.

RODRÍGUEZ, Pablo (1997a). "El mundo colonial y las mujeres". En: *Mujer, familia y educación en Colombia.* IV Encuentro Nacional de historiadores, Pasto.

RODRÍGUEZ, Pablo (1981). *Cabildo y vida urbana en Medellín Colonial, 1675-1730.* Medellín, Editorial Universidad de Antioquia.

RODRÍGUEZ, Pablo (1987). "La dote en el Medellín colonial". *Revista de Sociología* (10): 53-60. Medellín, Universidad de Antioquia.

RODRÍGUEZ, Pablo (1988). "Matrimonio incestuoso en Medellín Colonial 1700-1810". *Revista Extensión Cultural de la Universidad Nacional* (24-25): 52-58. Medellín.

RODRÍGUEZ, Pablo (1990). "Aspectos del comercio y la vida de los esclavos, Popayán 1780-1850". *Boletín de Antropología.* 7(23): 11-. Medellín, Talleres Gráficos de la Imprenta de la Universidad de Antioquia.

RODRÍGUEZ, Pablo (1995). "El amor y el matrimonio en la Nueva Granada, la provincia de Antioquia en el siglo XVIII". En: *Familia en el mundo iberoamericano.* Bogotá, UNAN, Editorial Norma.

RODRÍGUEZ PLATA, Horacio (1963). *La antigua provincia del Socorro y la Independencia.* Biblioteca de Historia Nacional, vol. XCVIII. Bogotá.

ROJAS DE PERDOMO, Lucía (1977). *Los muiscas.* Bogotá, Editorial Mayer y Cabal Ltda.

ROMERO, Francisco (1955). *Llanto sagrado de la América Meridional.* Bogotá, Editorial ABC.

ROMERO, Mario Diego (1990). *El poblamiento negro en la costa centro-sur del Pacífico Colombiano, siglo XVIII.* Cali.

ROMERO, Mario Diego (1991) "Sociedades negras: esclavos y libres en la costa pacífica colombiana". *América Negra* (2):. Bogotá, Publicaciones Universidad Javeriana.

ROMERO, Mario Diego (1995). *Poblamiento y sociedad en el Pacífico Colombiano, Siglos XVI al XVIII.* Universidad del Valle. Cali, Editorial Facultad de Humanidades, Historia y Sociedad.

ROMERO, Mario Germán (1960). *Fray Juan de los Barrios y la Evangelización del Nuevo Reino de Granada.* Biblioteca de Historia Eclesiástica "Fernando Caycedo y Flórez", Volúmen IV. Bogotá Academia Colombiana de Historia.

ROMOLY DE AVERY, Kathleen (1962). "El sureste del Cauca y sus indios al tiempo de la conquista española, según documentos contemporáneos del Distrito de Almaguer". *Revista Colombiana de Antropología* 11(1): 239-300. Bogotá, Imprenta Nacional.

RUEDA MÉNDEZ, David (1989). "Introducción a la historia de la esclavitud negra en la provincia de Tunja, siglo XVII, En: *Nuevas lecturas de historia*, No. 6. Tunja, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.

RUEDA MÉNDEZ, David (1995). *Esclavitud y sociedad en la provincia de Tunja, siglo XVIII.* Tunja, Editorial Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.

RUEDA, Rocío (1992). *Procesos de zambaje en Esmeraldas, Ecuador.* Tesis de magister, Universidad del Valle. Cali (inédita).

RUIZ RIVERA, Julián (1975). *Encomienda y mita en la Nueva Granada.* Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos.

RUIZ, Liliana (s.f.). *Notas sobre dispensas y disensos.* Bucaramanga, Notas inéditas.

RUIZ, Liliana Fabiola (1994). *Los esclavos en Girón 1789–1851.* Tesis para optar al título de historiadora, Universidad Industrial de Santander. Bucaramanga (inédita).

RUSSEL-WOOD, A. J. (1974). "Black and mulatto brotherhoods in colonial Brasil: a study in colective behavior". *Hispanic American Historical Review* 54(4): 567-602.

SACCO, José Antonio (1938). *Historia de la Esclavitud de la raza africana en el Nuevo Mundo y en especial en los países américo-hispanos.* Cuatro volúmenes. La Habana, Editorial Cultura.

SAGAN, Carl (1997). *El mundo y sus demonios. La ciencia como una luz en la oscuridad.* Barcelona, Editorial Planeta.

SAGRADA BIBLIA (1944). Versión castellana del Ilustrísimo Señor Félix Torres Amatt. Texas, El Paso.

SANARA, Eni M. (1983). *A familia brasileira.* Sao Paulo, Brasiliana.

SANDOVAL, Alonso de, S.J. (1956). *De instauranda aetiopen salute.* Biblioteca de la Presidencia de la República, Bogotá.

SANDOVAL, Alonso de, S.J. (1956a). *El mundo de la esclavitud negra en América.* Bogotá.

SANDOVAL, Alonso de, S.J. (1987). *Un tratado sobre la esclavitud.* Madrid, Editorial Alianza.

SANTA GERTRUDIS, Fray Juan (1956). *Maravillas de la Naturaleza.* Dos volúmenes. Biblioteca de la Presidencia de Colombia. Bogotá.

SANTA TERESA, Fray Severino de (1951). *Los indios catíos. Los indios Cunas.* Autores antioqueños, vol. 7. Medellín, Imprenta Departamental.

SANTA TERESA, Fray Severino de (1957). *Historia documentada de la Iglesia en Urabá y el Darién.* Cinco volúmenes. Biblioteca de la Presidencia de Colombia. Bogotá, Empresa Nacional de Publicaciones.

SARRAIHL, Jean (1974). *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII.* México, Fondo de Cultura Económica.

SAVOIA, Rafael P., coordinador (1992). *El negro en la historia. Raíces africanas de la nacionalidad ecuatoriana.* XVI Jornada de historia social y genealogía. Quito, Centro cultural afroecuatoriano.

SCARANO, Julita (1978). *Devocao escravidao a irmandade da nossa Senhora do Rosario do Pretos no distrito Diamantino no século XVIII.* Sao Paulo, Brasiliana.

SCHWAGLER, Armin (1991). "El habla cotidiana del Chocó, Colombia". *América Negra* (2):88-119. Bogotá, Universidad Javeriana.

SCHWARTZ, William B. (1987). *Sugar plantations in the formation of brazilian society, Bahia 1550-1835*, Rio de Janeiro.

SCOTT, Rebeca (1985). *Slave emancipation in Cuba. The transition to free labor, 1860-1899.* Oklahoma, Oklahoma Press.

SEED, Patricia (1991). *Amar, honrar y obedecer en el México Colonial.* México, Editorial Alianza.

SERRANO SÁNCHEZ, Francisco (1935). "Girón en el siglo XVIII". *Estudio* (44-45): 228-240. Bucaramanga, Órgano de Historia de Bucaramanga.

SHARP, Frederick (1976). *Slavery on the spanish frontier: the colombian Chocó, 1680-1810.* Oklahoma, University of Oklahoma Press.

SHARP, Frederick, (1976a). "La rentabilidad de la esclavitud en el Chocó (1680-1810)". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* (8): 19-46. Universidad Nacional. Bogotá, Imprenta Nacional de Colombia.

SILVA, María Beatriz (1981). *Cultura no Brasil Colonial.* Petropolis, Voces.

SILVERBLATT, Irene (1980). "Andean women on the Spanish rule". En: Mona, Etienn y Eleanor Leacock (eds.). *Women Colonization.* New York. pp. 37-58.

SILVESTRE, Francisco (1950). *Descripción del Reino de Santa Fe de Bogotá.* Biblioteca Popular de Cultura Colombiana. Bogotá, Prensas del Ministerio de Educación Nacional.

SILVESTRE, Francisco, (1988). *Relación de la provincia de Antioquia.* Secretaría de Educación y Cultura de Antioquia. Medellín, Talleres Gráficos de la Imprenta Departamento de Nariño.

SIMÓN, Fray Pedro de, (1953 [1892]). *Noticias historiales de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales.* Ministerio de Educación Nacional, Biblioteca de Autores Colombianos. Bogotá.

SMITH, J. (1851). *Trade and travels in the gulph of Guinea with an account of the maners, habits and religion of the inhabitants.* Londres.

SOLANO, Francisco de, ed. (1986). *Esclavitud y derechos humanos. La lucha por la libertad del negro en el siglo XIX.* Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Centro de Estudios Históricos.. Madrid, Grafirpen.

SOLÓRZANO PEREIRA, Juan (1930). *La política indiana.* Madrid.

SOSA Abella, Guillermo (1993). *Labradores, tejedores y ladrones, hurtos y homicidios en la provincia de Tunja 1745-1810.* Cuadernos de Historia colonial, título 1. Bogotá, Instituto de Cultura Hispánica.

SOULODRE, Renée (1994). *Theoretical perspectives of Slavery and slave systems. The case of New Granada.* (inédito).

SOUZA DE MELLO, Laura (1981). *Opulencia e Miseria das Minas Gerais Brasiliense.* Sao Paulo.

SOUZA DE MELLO, Laura (1982). *Desclassificado do ouro: a pobreza mineira no século XVIII.* Rio de Janeiro, Geraal.

SPLENDIANI, Ana María (1996). " El clero frente a la Inquisición de Cartagena de Indias 1611-1636". En: Borja, Jaime Humberto (ed.). *Inquisición, muerte y sexualidad en la Nueva Granada.* Bogotá, Editorial Ariel-Ceja, pp. 69-104.

SUÁREZ PINZÓN, Ivonne (1993). *Oro y sociedad colonial, Antioquia 1575-1700.* Secretaría de Educación y Cultura de Antioquia. Medellín.

SZYNKIEWICZ, Slawoj (1990). "Philosophy of the corpse: Modes of disposal and their cultural correlates". En Mary LeCron Foster y Jayne Botscharow (eds), *The life of Symbols.* San Francisco: Western Press, Inc. pp. 113-139.

TAUSSIG, Michael (1979). "Religión de esclavos y la creación de un campesinado libre en el Valle del Cauca, Colombia". *Estudios rurales latinoamericanos* (2-3): 26-42. Bogotá.

TAYLOR, William B. (1987). *Embriaguez, homicidio y religión.* México, Fondo de Cultura Económica.

TEJADO FERNÁNDEZ, Manuel (1954). *Aspectos de la vida social de Cartagena de Indias durante el seiscientos.* Escuela de estudios hispanoamericanos. Sevilla, GEHA.

THOMPSON, E. P. (1984). *Tradición, revuelta y conciencia de clase. Estudio sobre la sociedad preindustrial.* Barcelona, Editorial Crítica.

TORRES, Camilo (1960). *Memorial de Agravios.* Bogotá, Librería Voluntad.

TOVAR PINZÓN, Hermes, *et al.* (1994). *Convocatoria al poder del número. Censos y estadísticas de la Nueva Granada, 1750-1830.* Archivo General de la Nación. Bogotá, Mundo Editores.

TOVAR PINZÓN, Hermes (1975). *El movimiento campesino en Colombia durante los siglos XIX y XX.* Bogotá, Ediciones Libres.

TOVAR PINZÓN, Hermes (1980). *Grandes empresas agrícolas y ganaderas.* Bogotá, Cooperativa de Profesores de la Universidad Nacional de Colombia.

TOVAR PINZÓN,, Hermes (1980). *Grandes empresas agrícolas y ganaderas: su desarrollo en el siglo XVIII.* Bogotá, Ediciones CIEG.

TOVAR PINZÓN, Hermes (1981). *Problemas de la estructura rural antioqueña en la Segunda mitad del siglo XVIII.* Ponencia al simposio Mundo rural colombiano en evolución y actualidad, FAES, Medellín.

TOVAR PINZÓN, Hermes (1988). *Hacienda colonial y formación social.* Barcelona, Sendai editores.

TOVAR PINZÓN, Hermes (s.f.). *Relaciones y visitas a los Andes S. XVI.* Tomo III, Región Centro-Oriental, Instituto de Cultura Hispánica, Colcultura, Biblioteca Nacional. Bogotá, Giro Editores Ltda.

TRAZEGNIS, Fernando de (1989). *Ciriaco de Urteche litigante por amor* . Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, Fondo Editorial.

TRIANA Y ANTORVEZA, Humberto (1987). *Las lenguas indígenas en la historia social del Nuevo Reino de Granada.* Bogotá, Instituto Caro y Cuervo.

TRIANA Y ANTORVEZA, Humberto (1997). *Léxico documental para la historia del negro en América, siglos XV-XIX.* Instituto Caro y Cuervo. Bogotá, Editorial Patriótica.

TRIANA, Miguel (1951). *La civilización chibcha.* Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 124. Bogotá, Editorial ABC.

TRIMBORN, Hermann (1959). *Señorío y barbarie en el Valle del Cauca.* Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, Semana Gráfica S.A.

TWINAM, Ann (1982). "Comercio y Comerciantes". Memoria del Simposio de Estudios Regionales en Colombia: el caso de Antioquia. Medellín, Fondo Rotatorio de Publicaciones, FAES.

TWINAM, Ann (1988). "Honor, paternidad, ilegitimidad: los padres solteros en América Latina, durante la colonia". *Estudios sociales* (3): 9-48. Medellín, FAES.

TWINAM, Ann (1988a). *Mineros, comerciantes y labradores: las raíces del espíritu empresarial en Antioquia, 1763-1810.* Biblioteca Colombiana de Estudios Sociales. Medellín, FAES.

TWINAM, Ann (1997). *Public lives, private secrets, gender honor sexuality and illegitimacy in colonial Spanish America.* Cuatro volúmenes. En prensa University of Cincinaty.

UBILLÚS HOYOS, Zoila María (1966). "Levantamientos populares coloniales: el hato de Lemos 1781". *Región Revista del Centro de Estudios Regionales* (5): 35-60. Cali, Universidad Andina Simón Bolivar.

ULLOA, Antonio de (1944). *Noticias americanas.* Buenos Aires, Editorial Nova.

UNIVERSIDAD DE NARIÑO, ICFES (1990). *Compilación histórico-geográfica del departamento de Nariño.* Dos Tomos. Quito, San Juan de Pasto, Archivo Nacional de Historia.

URBANSKI, Edmund S. (1983). "Los mestizos, su vida y cultura en Hispanoamérica" *Revista Humboldt* 7(52): 23-29. Bogotá.

URDANETA, Martín de (1983). "Memoria instructiva de la provincia de Muzos y Colimas". *Cespedesia* 4(45-46):.

URIBE DE HINCAPIÉ, María Teresa y J. M. Alvarez (1988). "El parentesco y la formación de las elites en la Provincia de Antioquia". *Estudios Sociales* (3):. Medellín, FAES.

URICOECHEA, Ezequiel (1871). *Gramática, Vocabulario y Confesionarios de la lengua chibcha.* Paris, Editorial Maison Neuve.

URUETA, José (1887-1894). *Documentos para la historia de Cartagena.* Seis volúmenes. Cartagena, Imprenta Araujo.

USSA, Manuel (1987). *El descarne: tierra, ganado y cultura del negro patiano.* (inédito).

VALDERRAMA BENÍTEZ, Ernesto (1947). *Real de minas de Bucaramanga.* Bucaramanga, Imprenta Departamental.

VALDÉS, Dennis (1987). "The decline of slavery in Mexico". *Americas* 44(2): 167-194.

VALENCIA, Alfonso (1987). "Encomiendas y estancias en el valle del Cauca, siglo XVI". *Historia, Economía y Espacio* 3(1): 16-18. Popayán, Universidad del Cauca.

VALENCIA, Alfonso (1988). "El chisme y el escándalo en la sociedad colonial". *Estudios Sociales*, (3):. Medellín, FAES.

VARGAS Lesmes, Julián (1990). *La sociedad de Santafe colonial.* Bogotá, CINEP

VARGAS, Pedro Fermín de (1953). *Pensamientos políticos y memorias sobre la población del Nuevo Reino de Granada.* Bogotá, Publicaciones del Banco de la República.

VARGAS, Pedro Fermín de (1986). *Pensamientos políticos del siglo XVIII.* Procultura, Serie Breve. Bogotá, Editorial Linotipia Bolívar.

VÁSQUEZ DE ESPINOSA, Antonio (1948). *Compendio y descripción de las Indias Occidentales.* Transcrito del manuscrito por Charles Upson Clark, Smithsonian Miscellaneous Collections, vol. 108. Washington, Smithsonian Institution.

VÁSQUEZ, Miguel A. comp.(1994). *Las caras lindas de mi gente negra. Legislación Histórica para las comunidades negras de Colombia.* Bogotá, PNR, Plan Nacional de Rehabilitgación, PNUD, Programa Naciones Unidas para el Desarrollo.

VEGA FRANCO, Marisa (1984). *El tráfico de esclavos con América.* Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos.

VEGA UMBASIA, Alberto (1994). *Pecado y delito en la Colonia.* Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.

VELÁSQUEZ, Cecilia (1983). *Un estudio económico político de la esclavitud en la gobernación de Popayán.* Monografía de grado, Departamento de Antropología, Universidad del Cauca, Popayán (inédita).

VELÁSQUEZ, Rogerio (1957). "La medicina popular en las costas del Pacífico". *Revista Colombiana de Antropología* 6(1): 195-241. Bogotá.

VÉLEZ VÉLEZ, Luis Fernando (1982). *Relatos tradicionales de la cultura catía.* Departamento de Antioquia, Sección de Asuntos Indígenas. Medellín, Imprenta Departamental.

VERDUGO Y OQUENDO, Andrés (1963). "Informe sobre el estado social y económico de la población indígena de las provincias de Tunja y Vélez, a mediados del siglo XVIII". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 1(1):. Bogotá.

VERGARA GONZÁLEZ, Otto (1990). "Los wayúu, hombres del desierto". En: Ardila, Gerardo (ed.). *La Guajira.* Bogotá, Universidad Nacional de Colombia. pp. 141-161.

VILA VILLAR, Enriqueta (1977). *Hispanoamérica y el comercio de esclavos.* Escuela de Estudios hispanoamericanos. Sevilla.

VILLAMARÍN, Juan A. (1975). "Haciendas en la Sabana de Bogotá en la época colonial". En: Florescano E. (ed.). *Haciendas, latifundios y plantaciones en América latina.* México, Editorial Siglo XXI. pp. 146-163.

VILLARREAL, Norma (1978). *Creación y formación de las formas esclavistas.* Tesis para magister. Universidad Central de Venezuela, Maracaibo (inédita).

VILLEGAS, Lucely (1984). *Minería y trabajo independiente en Antioquia colonial. Los mazamorreros 1770-1820.* Tesis de grado, Departamento de Historia, Universidad de Antioquia. Medellín (inédita).

VILLEGAS, Lucely (1990). "Mazamorreo y población negra libre en Antioquia, 1770-1820". *Boletín de Antropología* 7(23): 29-53. Medellín, Talleres Gráficos de la Imprenta de la Universidad de Antioquia.

WADE, Peter (1986). "Relaciones de identidad étnica en el Urabá chocoano: la reacción del negro chocoano ante la presencia del antioqueño y del costeño". En: *Participación del negro en la formación de las sociedades latinoamericanas.* Bogotá, ICAN.

WADE, Peter (1990). "Relaciones interétnicas". *Boletín de antropología. Estudios sobre comunidades negras* 7(23): 42-71. Universidad de Antioquia, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Antropología. Medellín.

WADE, Peter (1991). "The language of race, place and nation in Colombia". *América Negra* (2):. Bogotá, Universidad Javeriana.

WADE, Peter (1997). *Gente negra, nación mestiza: dinámica de las identidades raciales en Colombia.* Bogotá, Ediciones Uniandes, Universidad de los Andes.

WARREN, Dean (1975). "El trabajo esclavo en las plantaciones cafetaleras, en haciendas, plantaciones y latifundios en América latina". Simposio de Roma organizado por Flacso. México, Ediciones Siglo XXI.

WEST, Robert (1952). *Colonial placer mining in Western Colombia.* Louisiana State University, Batton Rouge.

WEST, Robert (1957). *The Pacific lowlands of Colombia.* Louisiana State University, Batton Roudge.

WITTINGTON, James Jr. (s.f.). *Kinship, mating and family in the Choco of Colombian afroamerican adaptation.* Tesis, Universidad de Tulane, (inédita).

YBOT LEÓN, Antonio (1952). *La arteria histórica del Nuevo Reino de Granada (Cartagena-Santa Fe, 1538-1798). Los trabajos del Río Magdalena y el canal del Dique, según documentos del Archivo General de Indias de Sevilla.* Bogotá, Editorial ABC.

ZAMORA, Fray Alonso de (1934). *Historia de la provincia de San Antonio del Nuevo Reino De Granada.* Caracas.

ZAWADSKY, C. Alfonso (1945). *Viajes misioneros del R.P. Jesús Larrea, franciscano 1700- 1773.* Cali, Imprenta Bolivariana.

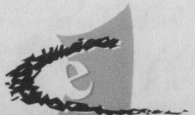
ZULUAGA, Francisco (1980). *Los pueblos de indios en la Colonia.* Cali, Universidad del Valle.

ZULUAGA, Francisco (1984). "Coparentesco y clientelismo en el surgimiento de las guerras en el valle del Patía". *Repertorio Boyacense* (316): 127-128. Tunja.

ZULUAGA, Francisco (1987). "El Patía, un caso de producción de una cultura". En: *La participación del negro en la formación de las sociedades latinoamericanas.* Instituto Colombiano de Antropología. Bogotá, Editorial Antares.

ZULUAGA, Francisco (1989). *Guerrilla y sociedad en el Patía, una relación entre clientelismo político y la insurgencia social.* (inédito).

ZULUAGA, Francisco (1993). *Guerrilla y sociedad en el Patía.* Universidad del Valle. Cali, Editorial Facultad de Humanidades.



Calle 20 No. 3 -19 Este
PBX: 341 9588
email: corcas@latino.net.co
Fax: 243 6281 A.A. 3262
Santa Fe de Bogotá - Colombia

Publicaciones
Roberto Pineda Giraldo

Aspectos de la Magia en la Guajira. Bogotá, 1947

Estudio de la zona tabacalera santandereana. Bogotá, 1955

Virginia Gutiérrez de Pineda
1921-1999

Cuando había terminado de escribir, conjuntamente con su esposo Roberto Pineda, este estudio sobre mestizaje y cultura en el período colonial de Colombia, murió la antropóloga colombiana Virginia Gutiérrez de Pineda, quien había obtenido su título en 1943, otorgado por el Instituto Etnológico Nacional de Colombia, dirigido entonces por el profesor Paul Rivet; y en 1962, el de doctora en Ciencias Sociales por la Universidad Pedagógica Nacional de Bogotá.

Virginia incursionó por pocos años en la etnografía, con estudios de campo de los indios wayúu de la península de la Guajira en Colombia, que consignó en "Organización Social de la Guajira", *publicada en la Revista del Instituto Etnológico Nacional, 1950; y de los chocoes del occidente del país, en asocio de su esposo (para la elaboración de cuyos materiales de campo recibieron sendas becas Guggenheim, 1953), cuyos resultados se publicaron recientemente por la Universidad de Antioquia en el libro* Criaturas de Caragabí, Indios chocoes: emberaes, catíos, chamíes y noanamaes.

A partir de 1954, su actividad investigadora y pedagógica se focalizó en dos temáticas: la medicina popular y la familia, instituciones que hasta entonces no habían sido sometidas al conocimiento y al análisis de los especialistas nacionales de la antropología. Los resultados de sus observaciones en medicina tradicional quedaron consignadas en varias obras, entre ellas Medicina tradicional en Colombia *(dos volúmenes), y* La medicina popular en Colombia, razones de su arraigo; *que sirvieron de fundamento para su cátedra sobre la materia en la Facultad de Medicina de la Universidad Nacional.*

Fue la familia, sin embargo, su tema preferido. El constituyó la materia de sus investigaciones y de su cátedra en el Departamento de Antropología de la Universidad Nacional hasta su muerte. Buceó en los orígenes de la institución en el país, escudriñando las raíces hispanas, los aportes indios y las contribuciones negras a partir de la conquista española y estableció una tipología multicultural que acabó por definir culturalmente y delimitar geográficamente, subregiones o complejos culturales, como ella los denominó en su obra ya clásica, Familia y Cultura en Colombia, *1968, para cuya conclusión y redacción recibió una segunda beca Guggenheim, en 1967. Un amplio número de artículos en revistas nacionales y extranjeras, conferencias y algunos libros más, recogen sus observaciones sobre la familia y sus acotaciones y análisis sobre los profundos cambios sufridos por la institución en el transcurso del último medio siglo, estrechamente relacionados con la evolución de la posición de la mujer en la sociedad nacional. Su obra* Estructura, función y cambio de la familia en Colombia, *1975, señala ya los síntomas del intenso cambio que se aceleró en el decenio de los ochenta.*

ISBN 958-695-026-3











Departamento
de Antropología