

## *Lo festejan con borracheras a la usanza de los indios* **Los mestizos y las fiestas rituales muiscas. Valle de Tenza, en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVI-XVII**

Shems Kasmi / Université d'Orléans

Para comprender el alcance del fenómeno de la participación de los *mestizos*<sup>1</sup> en las fiestas rituales que practicaban los muiscas en el Nuevo Reino de Granada durante los siglos XVI y XVII, es necesario tomar en cuenta el hecho de que los *hijos de españoles e indias* solían ser oficialmente cristianos-católicos, por herencia paterna y nacimiento, y no por conversión. De esta manera esa participación aparecía como contranatural por su origen genealógico-cultural y, por tanto, se podía considerar como una forma de apostasía. Sin embargo, su condición de *hijos de indias* podía suscitar una serie de sospechas y dudas sobre su pertenencia y fidelidad identitarias, pues eran al fin y al cabo de la misma “generación” que los indios y, por consiguiente, no era extraño, se pensaba, que heredasen sus “malas costumbres e inclinaciones” (Fernández de Oviedo y Valdés 1851, 1:400-401) y siguieran “la naturaleza de sus madres”, como escribía el virrey Toledo al rey en 1572 (Ares Queija 2005, 139). Dicho de otra manera, la participación de *mestizos* en fiestas indígenas que tenían connotaciones sagradas aparecía como un fenómeno tanto lógico como paradójico. Todas estas consideraciones remiten a la cuestión de la ambigüedad inherente a la condición de *mestizo* en la época colonial temprana. Por descender de dos “Naciones” que, a pesar de los intensos contactos sociales y culturales, no se habían amalgamado todavía, en una sociedad conflictiva que se seguía concibiendo de forma dicotómica entre españoles cristianos vencedores por un lado, e indios idólatras o neófitos vencidos por otro, era inevitable que se planteara la cuestión de la pertenencia de los *mestizos*, es decir de la manera como se posicionarían con respecto a ambos grupos y entornos socioculturales.

Los actores de la sociedad colonial solían tener plena conciencia de esa ambigüedad, de ahí que algunos españoles no dudasen en explotarla para construir una imagen infamante de los *mestizos* en aras de desacreditar a algunos de ellos en ciertas situaciones conflictivas. Berta Ares Queija ha estudiado el proceso de construcción de la imagen de los primeros *mestizos* peruanos en el transcurso del siglo XVI, así como los discursos de autolegitimación que elaboraron en respuesta los interesados para defender sus derechos a acceder a ciertos cargos, como el de sacerdote (Ares Queija 2005; 1997). Asimismo, Joanne Rappaport examinó la retórica que utilizaron dos caciques *mestizos* del Nuevo Reino de Granada, don Diego de Torre (Turmequé) y don Alonso de Silva (Tibasosa),

para legitimarse ante el monarca frente a los ataques de sus enemigos españoles que intentaban destituirlos de su cacazgo en 1574 bajo el pretexto de que tuvieran “malas inclinaciones” y se comportaran como “indios”. La antropóloga estadounidense ha explicado que los caciques *mestizos* hicieron énfasis en su “sangre española” y sus “buenas costumbres”, es decir católicas, para justificar el hecho de ocupar cargos de mando de comunidades nativas (Rappaport 2012). A este respecto, nosotros también hemos estudiado la manera como se construyó en la América española una confusión y una amalgama entre la condición de *mestizo* y la de hereje en el siglo XVI, con la intención de justificar la exclusión de los *mestizos* de una serie de cargos que los españoles querían monopolizar (Kasmi 2018). En paralelo, hemos rastreado la trayectoria de dos encomenderos *mestizos* de la provincia de Tunja en el siglo XVI, para tratar de comprender cómo algunos de ellos pudieron acceder a ciertas posiciones de poder a pesar de su nacimiento ilegítimo y de su mala reputación (Kasmi 2024). Sin embargo, nuestra intención en el presente trabajo no es enfocarnos en la cuestión de la reputación, de su instrumentalización ni de las luchas que se dieron por el acceso a ciertos cargos, sino más bien centrarnos en un aspecto poco estudiado de la vida de los primeros *mestizos*, esto es, la naturaleza de las relaciones sociales que tenían con los españoles y los indígenas, y del significado que podían cobrar para ellos y para su entorno ciertos aspectos de sus interacciones cotidianas y de sus prácticas sociales y culturales, que se nutrían tanto de *lo español*, como de *lo indio*.

Ahora bien, la distinción radical entre *lo español* y *lo indio*, si bien seguía sirviendo de marco político general que justificaba la dominación española, ya no era adecuada para caracterizar el perfil social y cultural del Nuevo Reino a medida que avanzaba el siglo XVI. En efecto, los estudios que se han realizado en las últimas décadas sobre la evolución de la sociedad neogranadina y sobre las interacciones entre los españoles y los indígenas a partir de 1537 han hecho hincapié en los fenómenos de “adaptación”, “reconfiguración” y “resignificación” de las prácticas sociales y culturales (Muñoz Arbeláez 2015) e incluso en los procesos de construcción de “nuevas identidades” (Lopez Rodriguez 2001, 14) que se llevaron a cabo bajo el efecto del nuevo contexto colonial en el que la dominación española se ejercía tanto por la fuerza como por la negociación mutua (Merluzzi 2019).

De esta manera, conforme iban profundizándose los contactos culturales indo-hispanos, el significado y el referente de lo que era *español* y de lo que era *indio* o *muisca* iban modificándose - e incluso interpenetrándose. Aquellos procesos de fusión e imbricación culturales suelen analizarse mediante el concepto de “mestizaje”, como lo ha hecho por ejemplo Serge Gruzinski en un estudio emblemático sobre esta cuestión (Gruzinski 1999). Sin embargo, varios investigadores han señalado el aspecto problemático de ese concepto, puesto que postula por su misma etimología la existencia de un estadio de “pureza original”, que en realidad nunca existió; de ahí que propusieran cambiarlo por la forma dinámica de “lógica mestiza”, para resaltar el hecho de que las culturas y sociedades nunca han sido fijas ni monolíticas sino que siempre se han ido transformando y fusionando a lo largo de la historia (Boccaro y Galindo 1999; Amselle 2010). Ahora bien, en el caso de nuestro campo de estudio, el concepto de mestizaje tiene la ventaja de designar con toda claridad la idea de diversidad de perfiles y de percepción de una diferencia categorial entre *españoles*, *mestizos* e *indios*, distinciones que los miembros de aquella sociedad hacían frecuentemente. Así pues, el concepto más problemático en el marco de nuestro planteamiento quizás sea el de “cultura”, pues remite a realidades muy diversas, amplias y por lo tanto poco precisas, cuya definición suele ser el resultado de su observación exterior más que de su naturaleza misma (Amselle 2001). Por ello, proponemos seguir aquí la metodología de Jacques Poloni-Simard en su estudio de las interacciones pluriétnicas entre *mestizos* e *indios* en la ciudad de Cuenca (Audiencia de Quito) en el siglo XVII, que consiste en “enfocar el problema en términos sociales” más que culturales, porque permite hacer énfasis en las “relaciones” personales y las “redes que permitieron los intercambios”, sin dejar de lado la “desigualdad” y la “jerarquía social” que implican las “categorías étnicas diferentes”. Todo ello vendría a constituir lo que él llama el “mestizaje social” (Poloni-Simard 1999, 113-14; 2000). Bajo este prisma, las prácticas culturales se conciben como la manifestación de interacciones sociales previas, que suponen la existencia de relaciones de poder.

A través de este enfoque, vamos a intentar aproximarnos al fenómeno de la participación de *mestizos* en fiestas rituales muisca e intentar comprender las razones por las cuales lo hicieron, el sentido y la función que estas prácticas podían cobrar para ellos y para su entorno dentro del contexto social en el que se desenvolvían. Así, después de un planteamiento general sobre los *mestizos* neogranadinos y su relación con las prácticas religiosas católicas y muisca, nos interesaremos por el caso de la familia Roa, compuesta de padres españoles y de hijos y sobrinos *mestizos*, que vivía en el valle de Tenza en el último tercio del XVI. Los *mestizos* de la familia fueron acusados por los caciques del repartimiento de maltratar a los *indios* y además de participar en las “borracheras” muisca “a la usanza de los indios”. Hemos elegido este caso porque, además de no haber sido nunca estudiado,<sup>2</sup> nos ha ofrecido la posibilidad de examinar un

escenario social mayoritariamente muisca en el que *mestizos* e *indios* convivían a diario a través de relaciones a menudo desiguales y conflictivas por las cuales aquéllos intentaban oprimir a éstos. El expediente del proceso comprende una acusación bastante destallada hecha por los caciques, así como testimonios numerosos y variados sobre la actuación de los *mestizos* de la familia Roa. Por añadidura, hemos podido completar el estudio del caso con un documento complementario encontrado en el Archivo Histórico Regional de Boyacá.

### Los *mestizos* neogranadinos y sus prácticas religiosas católicas y muisca

Las prácticas religiosas, y la religión en general, no se pueden disociar de una cultura determinada, y a su vez, el conjunto representado por la pareja cultura-religión definían en la Edad moderna la pertenencia política de los individuos (Zuñiga 1999, 434). A este respecto, no es nada sorprendente que durante el siglo XVI la palabra más utilizada para identificar a los españoles y distinguirlos de los *indios* fuera la de “cristiano”. En aquel contexto, se entiende que las prácticas religiosas de los *mestizos*, más allá de su calidad o categoría social, iban a determinar el bando al cual pertenecerían o serían identificados. Dado el alto grado de diversidad social que había entre los individuos identificados con el término *mestizo* (Ares Queija 1997), que era el equivalente de la perífrasis *hijo de español e india*, es muy difícil determinar cuál era la tendencia general o dominante en materia de prácticas religiosas. Sin embargo, en el caso del Nuevo Reino de Granada, lo que hemos podido comprobar con nuestro corpus de 230 *mestizos* y *mestizas* es que cuando ellos nacían a través de una relación estable entre un hombre español y su “manceba” *india*, que era generalmente su criada o “*india* de servicio”, la tendencia mayoritaria era que los hijos fueran reconocidos por su padre. Esto implicaba que éste los criara en su casa, los bautizara como se hubiera hecho con un hijo español, y los educara en la fe y religión católicas. Por ejemplo, el *mestizo* tunjano Miguel López de Partearroyo, quien realizó trámites en 1583 para heredar la encomienda de su difunto padre (Boyacá), presentó una probanza a la Audiencia de Santafé para dar pruebas de su filiación, y así, un amigo suyo, el *mestizo* Lucas Bejarano, fue a dar un testimonio en su favor, en el cual contó las celebraciones que organizó el padre de Miguel López el día de su bautizo, alrededor del año 1550:

este testigo se halló presente al bautismo del dicho Miguel López de Partearroyo al cual vio este testigo que se halló mucha gente principal y hubo colación en casa del dicho Diego de Partearroyo y después fueron toda la gente [...] a casa del padrino del dicho Miguel López de Partearroyo (AGN, Encomiendas, 24, D. 1, f. 183v)

Además del bautizo y de la crianza en el hogar paterno como cristianos en un entorno cristiano, los *mestizos* de cierto nivel social solían recibir una instrucción religiosa y elemental con un maestro en colegios o escuelas especiales para niños *mestizos*. Había por lo menos un colegio de este tipo en las dos ciudades más grandes del Nuevo Reino, Santafé y Tunja (AGN, Caciques e Indios, 61, D. 4, f. 577r; AGI, Escribania, 824A, f. 369v-370r), donde fue instruido, por ejemplo, el famoso don Diego de Torre (1549-1590), cacique de Turmequé, antes de proseguir su educación en el convento dominico de Tunja (AGI, Escribania, 824A, f. 933v). Aun cuando se trataba de *mestizos* huérfanos, las autoridades locales y la sociedad hispana en su conjunto se preocuparon por encontrar la manera de evitar el extravío de aquellos niños y de asegurarse de que recibieran una educación católica, por lo que la Corona mandó esta cédula real a la Audiencia de Santafé en 1556:

Pedro de Colmenares, procurador de ese dicho Nuevo Reino y en su nombre me ha hecho relación que en esa tierra hay muchos mestizos, y también naturales, huérfanos de padres que sirven a los negros y a otros indios y otros perdidos que los llevan fuera della a otras partes y que convendría que en los pueblos de españoles de ese dicho Nuevo Reino hubiese una casa de doctrina y colegio donde los recoger porque sería muy gran bien y serían industriados y enseñados en las cosas de Nuestra Santa Fe y que los vecinos ayudasen para las obras con las limosnas (AHRB, 4, f. 108)

Parece que esta petición real fue anticipada u obedecida de forma más o menos espontánea por los pobladores españoles del Nuevo Reino, pues encontramos varios casos de adopción de un niño *mestizo* por un tutor español. Por ejemplo, se puede saber, gracias al testamento del vecino de Tunja Francisco Rodríguez, fallecido en 1574, que éste se había convertido en “curador” del joven *mestizo* Gasparito, hijo del conquistador Martín Sánchez Roper, fenecido en 1562 (AGN, Encomiendas, 32, D. 17, f. 385r).<sup>3</sup> Por otra parte, hemos encontrado en la sección Indiferente General del Archivo General de Indias de Sevilla (AGI/S) 29 casos de españoles que regresaron al Nuevo Reino desde España en la segunda mitad del siglo XVI acompañados de un “criado” *mestizo*, que podía ser su hijo o un niño adoptado.

Así, la catolicidad de la gran mayoría de los primeros *mestizos* neogranadinos, o por lo menos de aquellos cuya existencia se puede rastrear en las fuentes, no puede ponerse en tela de juicio, y de ello se encuentran muchas evidencias en los archivos históricos. Pero notemos que, más allá de la fe o de la creencia, que podían ser más o menos profundas, sinceras o superficiales según los individuos, fueran españoles o *mestizos*, el aspecto que realmente importaba era el arraigo en esos *mestizos* del comportamiento, del modo de vida y de los

esquemas mentales propios de los españoles, lo que suponía el hecho de haberse criado con ellos como miembro de una de sus familias (Kasmi 2023), de haber sido “instruido” desde la más tierna edad en la “Santa Fe Católica” y, por supuesto, de hablar el castellano como lengua materna. Todo esto distinguía radicalmente a los *mestizos* de los *indios*. Mercedes López Rodríguez ha demostrado que, en el siglo XVI, “evangelizar” significaba mucho más transmitir e imponer a los *indios* un comportamiento, es decir la “policía cristiana”, antes que enseñar una fe abstracta, de ahí la insistencia para que adoptaran y practicaran las festividades católicas como la del Corpus Christi (Lopez Rodriguez 2001). Era precisamente lo que intentaba explicar don Diego de Torre al rey en 1574 cuando estaba encarcelado en las cárceles de Santafé y que sus enemigos trataban de destituirlo de su cargo de cacique de Turmequé bajo el motivo de que era “mestizo”. Él argumentaba que destituirlo equivalía a sancionar el hecho de ser cristiano y a premiar el de ser pagano, lo que parecía absurdo y contradictorio con respecto al proyecto evangelizador del rey, y contraproducente para atraer a los *indios* a la fe católica, pues como explica: “[los indios] entenderían que por ser hijo de español e cristiano los dichos vuestro presidente y oidores me quitan el dicho mi cacicazgo y que me hubiera valido más haber sido hijo de indio idólatra y no de cristiano” (AGN, Encomiendas, 21, D. 9, f. 409v). La referencia a la ascendencia no era nada anecdótica, pues así insistía en lo que lo distinguía radicalmente de los caciques *indios*, es decir el hecho de descender de un linaje cristiano y de tener “buena sangre” (Rappaport 2012), y esto implicaba haberse criado como un cristiano: “y lo otro, por la misericordia de Dios, fui bien industriado e inclinado de mi padre y puesto en buenas costumbres del servicio de Dios Nuestro Señor” (AGN, Encomiendas, 21, D. 9, ff. 408-413). Ser cristiano de nacimiento y ser educado como tal implicaba, pues, el aprendizaje inmediato de la “policía cristiana”, con métodos muy rígidos, como el cacique de Turmequé lo explicó en una carta al arzobispo de Santafé en 1581: “[los] maestros suelen enseñar a los que poco entienden y saben para que sigan la verdad y que sepan que hay Dios y hay Rey y por esta orden me dieron a entender esto desde mi tierna edad con mucha disciplina y azotes” (AGI, Escribania, 824A, f. 933v).

El resultado de aquel proceso fue que la gran mayoría de los *mestizos* o por lo menos de aquellos que estaban integrados en las familias españolas, se adecuaron a este modelo comportamental, que implicaba la realización de diferentes actos de fe, que materializaba su pertenencia a una comunidad compuesta de otros católicos con los cuales podían así identificarse y ser identificados. Por ejemplo, el *mestizo* del que hablamos antes, quien se convirtió en 1583 en encomendero de Boyacá, Miguel López de Partearroyo, invitó a varios frailes dominicos para que dieran un testimonio en su favor con el objetivo de probar sus “buenas costumbres” y que era “buen cristiano” y “temeroso de Dios”, por lo que uno de ellos afirmó que “ha visto muchas veces que el susodicho Miguel de Partearroyo reza todos los días las horas canónicas, con otras

muchas devociones” (AGN, Encomiendas, 24, D. 1, f. 228r). Además, hemos estudiado el testamento de varios *mestizos* de esa primera generación, quienes cumplen siempre con el ritual de encomendar su alma al Dios trinitario mediante la recitación del credo católico, como lo hace el tunjano Antón de Santana el Mozo en 1601 ante su confesor y un escribano:

estando enfermo del cuerpo de enfermedad que Dios nuestro Señor fue servido de me dar, y sano de la voluntad, creyendo como fielmente creo en el misterio de la Santa Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo que son Tres Personas y un solo Dios verdadero, y en todo aquello que cree, tiene y confiesa la Santa Madre Iglesia Romana, tomando como tomo por abogados e intercesores a todos los santos y santas de la Corte celestial y en particular a la Sacrasísima Virgen Santa María, señora nuestra, para que intercedan con mi señor Jesucristo, me perdone mis pecados y lleve mi ánima a su Santa Gloria, hago y ordeno mi testamento ultima y postrimera voluntad en la manera siguiente (AHRB, 30, f. 546r)

Además, expresan generalmente como última voluntad financiar obras pías. Diego López de Castilblanco, *mestizo* tunjano fallecido en 1587, pide en su testamento a su albacea que éste mande celebrar 50 misas con su hacienda, un tercio por su alma y la de sus parientes, un tercio por la conversión de los “naturales”, es decir los *indios*, y otro en honor a la Virgen María (AHRB, 19, f. 201r-v). Gonzalo de Santiago, un *mestizo* de Santafé nacido en Cartago, hace un don de 50 pesos de oro al monasterio de San Agustín de Santafé y promete pagar por las celebraciones de “misas rezadas a las llagas de [su] Señor Jesucristo”, en su testamento de 1588 (AGN, Miscelanea, 2, D. 22, f. 566v-567v). El *mestizo* tunjano Juan Maldonado (1551-1610), hijo natural de Baltasar Maldonado (que había sido encomendero de Duitama), hace una petición similar en su testamento, concretamente que se celebren 36 misas en memoria suya y de sus parientes (AHRB, 39, f. 29r). Esos testamentos revelan también la posesión y uso por ellos de imágenes religiosas y devocionales, como se observa en el del ya citado Antón de Santana, quien recuerda una deuda que un tal Diego Rincón le debía por una “imagen del Rosario” que había dado a su iglesia (AHRB, 30, f. 549v).

Ahora bien, esta catolicidad no era necesariamente incompatible con una proximidad con el mundo muisca, que podía manifestarse por una familiaridad con sus espacios y sus redes de sociabilidad. Esta proximidad implicaba necesariamente un conocimiento, cuando no cierta connivencia, con algunos de los rituales religiosos muisca, que se siguieron practicando a lo largo del XVI e incluso hasta bien entrado el siglo XVII (Herrera Angel 2003). ¿Cómo apreciar y considerar esa aparente paradoja? Algunos testimonios de la época tienden a establecer una distinción neta entre aquellos que eran “buenos cristianos” y aquellos que no lo eran. Por ejemplo, el

español don Gonzalo de Mexía declaró en el proceso que se hizo contra el cacique don Diego de Torre en 1574 que había mucha diferencia entre los *mestizos* que eran “cristianos y criados en policía”, por un lado, y los que tenían “grandes faltas”, que eran “poco temerosos de Dios” por otro, es decir los que eran considerados como seres “viles” y “viciosos” que no conocían “ley divina ni humana” (AGN, Caciques e Indios, 61, D. 4, f. 543v, 555r), sugiriendo que éstos podían fácilmente seguir las costumbres de los *indios*. Sin embargo, este tipo de declaraciones fue emitido en el marco de la probanza que hizo el fiscal de la Audiencia de Santafé, Alonso de la Torre, que buscaba desacreditar al cacique de Turmequé compilando declaraciones sobre el supuesto peligro que representaban los *mestizos*. Así, mientras la mayoría de los testigos confirmaban con énfasis esa mala reputación, algunos matizaban y defendían por un lado las “buenas costumbres” de don Diego, mientras hacían una concesión a las expectativas del fiscal argumentando sobre las “malas inclinaciones” de muchos *mestizos*. De esta manera, no se pueden tomar al pie de la letra por ser emitidas dentro de un contexto conflictivo e interesado. Además, las acusaciones de este tipo sobre las supuestas “malas costumbres” de algún sujeto se encuentran muy frecuentemente en las fuentes tanto en contra de españoles como de *mestizos*. En realidad, eran estrategias comunes utilizadas por todos para desacreditar un adversario. Del mismo modo, el hecho para un individuo de hacer hincapié en sus “buenas costumbres” de “buen cristiano” era un tópico utilizado por todos cuando se trataba de pedir algún favor a las autoridades o de defenderse en caso de acusación. Por otra parte, más allá de las virtudes que podían poseer unos y otros, este tipo de declaraciones revelan también que se juzgaba diferentemente el comportamiento de los individuos según el nivel social que poseían, de manera que los *mestizos* pobres corrían mucho más el riesgo de ser tildados de “viciosos” que los *mestizos* “principales”, es decir de alto rango. El propio don Diego de Torre, quien había sido calumniado durante años por sus enemigos, que decían de él que bailaba y se emborrachaba con los indios vestido como ellos, no dudó en emplear una estrategia similar para desacreditar a los *mestizos* y *criollos* que habían declarado en su contra, quienes resultaban tener además un rango social muy inferior al suyo. Así, dice en 1583 de tres *mestizos* que son “mozos viles” y que “cantan y bailan [y beben] con los indios” (AGI, Escribanía, 824A, f. 965r-966r), lo que equivalía a decir que participaban en rituales idólatras. Dados los intereses y los conflictos que estaban asociados a estas declaraciones, es muy difícil determinar el grado de veracidad que podían contener. Sin embargo, la frecuencia con que se encuentran en las fuentes invita por lo menos a admitir la posibilidad de que estas prácticas no eran imposibles.

A semejanza de la visión binaria transmitida por ciertos contemporáneos (don Gonzalo de Mexía), la historiografía, durante mucho tiempo y hasta una época reciente, también ha tendido a clasificar a los primeros *mestizos* en perfiles sociales bastante diferenciados y antagónicos, concebidos

en términos muy rígidos. Por ejemplo, el historiador sueco Magnus Mörner estimó que había existido tres tendencias: la absorción en el grupo español o en el grupo indígena, o la doble exclusión o marginación (Mörner 1971, 43). Otros trabajos más recientes han insistido en la idea de doble marginación para los *mestizos*, ni aceptados por los unos, ni por los otros (Bouysse-Cassagne 1991; Jiménez 2008). No obstante, en nuestro campo de estudio relativo al Nuevo Reino de Granada, hemos observado al contrario que no existía una frontera radical de perfiles entre los *mestizos* asimilados al grupo español por un lado, y los *mestizos* asimilados al grupo indígena por otro, y que en realidad, una integración profunda en uno de los dos sectores no impedía la existencia de lazos fuertes con el otro; y además, que su origen doble no llevaba a su exclusión de ambos grupos sino que les permitía tener contactos privilegiados con los dos, que ellos podían utilizar según las circunstancias, fenómeno que hemos caracterizado como “entradas múltiples” en un trabajo anterior (Kasmi 2022). Por consiguiente, consideramos que hay que evitar abordar las trayectorias de los *mestizos* en términos absolutos, pues las interacciones sociales eran ante todo fluidas y dinámicas, y las fronteras entre los dos mundos bastante porosas. Pero resulta que los lazos familiares de los *mestizos* los llevaba, probablemente más que otros, a vivir experiencias sociales y culturales plurales.

La capacidad para los *mestizos* de conocer fenómenos de doble inmersión está muy bien reflejada en el caso de Diego Díaz Cardoso. Se trata de un *mestizo* nacido en 1545, hijo del capitán portugués Antonio Díaz Cardoso. En el marco de una investigación que la Audiencia de Santafé realizó en 1569 en los repartimientos de Tuna y Suba, encomienda de su padre, sobre la sospecha de que sus caciques y sus chamanes (*mohanes* o *jeques*) realizasen ritos paganos en secreto, Diego fue interrogado porque se sabía que tenía familiaridad con aquel entorno muisca. Su testimonio revela su arraigo en el ámbito indígena, sin que ello impidiera una pertenencia al mundo español. Él afirma que conocía los ritos muisca desde que era un “muchacho” de unos 14 años, porque había sido raptado por los indios de Choachí, en el valle de Ubaque, por ser el hijo de la hermana del cacique, filiación que hacía de él el heredero del cacicazgo, por lo que fue sometido durante un año y medio al rito de preparación a la sucesión, llamado *coyme*, que consistía en un período de encierro y ayuno de varios años, generalmente de seis (Gamboa Mendoza 2013, 106). Pero después de pasar un año y medio en *coyme*, “se huyó de los indios”, alrededor de 1559. Luego, cuenta que unos cinco años más tarde, hacia 1564, “se fue de casa del capitán Cardoso su padre por cierto enojo”, y así fue como estuvo viviendo con los indios de Suba y Tuna hasta el año 1569, por lo que se presentó “como persona que toda su vida ha andado entre [los indios]”. Aun así, había cumplido, antes de testificar, con la exigencia del “juramento en forma debida de derecho [...] por Dios y por Santa María y por una señal de Cruz”, y hablaba perfectamente el español. En el momento en que hacía su declaración, el 23 de octubre de

1569, había vuelto a casa de su padre en Vitoria un mes antes (AGN, Caciques e Indios, 27, D. 23, ff. 660r-661r). No estaba rechazado por los españoles ni por los *indios*, sino que como estaba familiarizado con ambos mundos, tenía la posibilidad de pasar de uno a otro cuando quería o debía.

¿Cómo imaginar que un *mestizo* que tenía tanto arraigo y tantos años de vivencia en entorno muisca no hubiera participado en muchas ocasiones en los ritos religiosos muisca y se hubiera mantenido alejado de esas prácticas por el mero hecho de haber sido bautizado y de haberse criado en la “política cristiana”? Parece muy poco probable, y no hay por qué pensar que se tratara de una excepción. Como él mismo lo dice, “los mestizos que and[aban] entre los indios” tenían una experiencia similar y, a diferencia de muchos españoles, conocían muy de cerca, “por vista de ojos”, la cara oculta de la realidad cultural muisca:

Hacen una borrachera las [personas] de aquella parcialidad, y porque los cristianos españoles no sepan por qué se hace la borrachera, hacen una casa nueva y dicen que por la casa nueva hacen la borrachera como es costumbre entre ellos

El rito aquí referido se designaba en español bajo el nombre de “borrachera”. Santiago Muñoz Arbeláez estimó que las celebraciones muisca que podrían corresponder a lo que los españoles llamaban peyorativamente “borracheras” era la ceremonia del *biohote*, que era una fiesta de carácter sagrado que se celebraba en diversas ocasiones y momentos del año, y que se caracterizaba, entre otras cosas, por la realización de desfiles, ofrendas, bailes, cantos y por el consumo de bebidas alcohólicas. Para los cristianos, eran ceremonias diabólicas e idólatras en las que se cometían graves pecados y excesos, como el adulterio y el incesto (Muñoz Arbeláez 2015, 103-6). La bebida especial utilizada para la ocasión tenía también un carácter sagrado para los muisca y llevaba el nombre de *fapqua* (Herrera Angel 2003). En el Nuevo Reino, era designada comúnmente por los españoles por la palabra *chicha*, de origen peruano. Ahora bien, por más que esas fiestas fueran oficialmente consideradas como abominaciones desde el punto de vista cristiano, resulta que muchos españoles las toleraban, a veces de buena gana. Fue el caso del encomendero de Ubaque, Juan de Céspedes, considerado como un héroe de la conquista del Nuevo Reino, quien permitió, e incluso facilitó, al cacique de su repartimiento que organizara un *biohote* gigantesco en ocasión del solsticio de invierno del año 1563 (Londoño 2001). Cuando el oidor Arteaga le preguntó cómo se había atrevido a permitir algo tan inaceptable, respondió sin inmutarse que tal y como “los españoles tenían pascuas, también las habían de tener los dichos indios” (Muñoz Arbeláez 2015, 115). Más allá de una forma de relativismo cultural señalado por Muñoz Arbeláez, la actitud de Céspedes se explica ante todo por intereses políticos, es decir que permitir o favorecer la organización de fiestas muisca

formaba parte de una estrategia de negociaciones con los jefes nativos, para facilitar el pago del tributo, entre otras cosas. La negociación era mutua, pues los caciques podían presionar a los encomenderos para que no se opusieran a esas celebraciones, amenazando con prohibir a sus vasallos muiscas que trabajasen para los españoles. De hecho, cuando el cacique de Ubaque fue llevado preso a Santafé por practicar idolatría, los *indios* dejaron de trabajar en la construcción de la catedral, por lo que la Audiencia decidió liberarlo pocos días después (Gamboa Mendoza 2013, 486).

Así que nuestra primera hipótesis para acercarnos al fenómeno de la participación por parte de *mestizos* católicos en las *borracheras* muiscas es que la realización de esas fiestas cumplía una función primordial en el proceso de negociación que se entablaba a diario entre aquellos *mestizos* y los indígenas. Permitir o favorecer la organización de fiestas prohibidas que cobraban una importancia significativa para los nativos era una manera de presentarse como personas benévolas y generosas que se preocupaban por su bienestar, para así pedirles favores a cambio. Está claro que nos encontramos en este caso en situaciones desiguales y jerárquicas que suponían la existencia de intereses divergentes y relaciones de fuerza. Jorge Gamboa explica, por ejemplo, que los caciques *mestizos* y católicos don Diego de Torre y don Alonso de Silva, si bien fueron acusados injustamente de “bailar y beber con los indios”, probablemente tuvieron que permitir e incluso patrocinar en ciertas ocasiones la organización de celebraciones muiscas a principios de los años 1570, “con el fin de mantener y afianzar el apoyo de su gente”, cumpliendo así parcialmente con el papel del *psihiqua* o *zipa* muisca prehispánico (Gamboa Mendoza 2013, 466). Además, nos parece que existe una segunda hipótesis, que no está desconectada con la primera, pero con esa diferencia de que no incluye necesariamente una desigualdad o relación de poder, pero sí la idea de un interés social. En su estudio comparativo entre la fiesta del *biohote* y la misa, Marta Herrera Ángel resalta la dimensión colectiva de las fiestas muiscas, que cumplían con un papel de “socialización”, creando un “espacio sacralizado para la integración comunitaria” y social de sus miembros (Herrera Ángel 2003). Los *mestizos* que pasaban mucho tiempo en los repartimientos muiscas, por tener allí familiares y amigos con los que compartían la lengua y otros muchos puntos comunes, sentían muy probablemente la necesidad de sentirse como miembros de esa comunidad, y no como extraños. Esto correspondería al proceso definido por la antropología como “identificación”, concebido por Pierre Tap y retomado por Jean-Luc Bonniol (Bonniol 1992, 22). Ahora bien, es importante establecer una distinción entre esta identificación social, por un lado, y los fenómenos clasificatorios, por otro. En efecto, los *hijos de españoles e indias*, aunque pasaran mucho tiempo entre los *indios*, eran llamados comúnmente *mestizos*, porque la “calidad” se concebía como categoría genealógica. Sin embargo, esto no impedía que también se consideraran como *naturales* de la tierra, lo cual los asemejaba a los *indios*. Esto implicaba necesariamente

formas de integración en las actividades de las sociedades muiscas, aunque el grado de inmersión en las actividades cotidianas de los muiscas debió de depender del nivel social de cada uno. Por ejemplo, hemos estudiado el caso de un *mestizo* de nombre y apellido español, Pedro de Sanabria, quien vivía en 1600 en entorno muisca en concubinato con la hija del cacique de Sogamoso, la *india* doña Francisca. Un día, le dijo a ella enojado en el marco de una pelea conyugal, “¡yo no soy indio como vos!”, para justificar su obligación de vestirse en “hábito de español” (AHRB, 28, f. 222r). Así, Sanabria, como *mestizo* que vivía con la hija del cacique, la cual era hispanizada, se sentía muy superior a los *indios*, y se hubiera negado probablemente a mezclarse con los *indios del común* para participar en ciertas fiestas consideradas como paganas. Pero, a lo mejor, otros *mestizos* menos vanidosos no se habrían mostrado tan reacios.

En cuanto al sentido religioso, abordado siempre en su dimensión social, que los *mestizos* católicos pudieron atribuir a su participación en esas fiestas, la tarea se complica mucho, porque el contexto y marco de criminalización de las prácticas paganas era muy poco propicio a la producción de declaraciones libres sobre el tema. Ahora bien, como se trataba de *mestizos* que habían tenido una intensa experiencia bicultural, y que se habían acostumbrado a navegar entre dos mundos distintos, no sería inútil buscar modelos epistemológicos provenientes del estudio de grupos étnicos que estuvieron confrontados a un fuerte proceso de transculturación, término acuñado por Fernando Ortiz (Ortiz 1940), como los indígenas durante el proceso de evangelización y los africanos después de su desarraigo y deportación como esclavos a tierras americanas. En su estudio pionero sobre el proceso de “extirpación de la idolatría” en el Perú de los siglos XVI y XVII, Pierre Duviols recogió una clasificación de tres tipos de idolatría hecha en 1661 por Peña Montenegro, obispo de Quito, que nos puede servir para conjeturar la situación de los *mestizos* frente a las fiestas muiscas. El primer grado consiste en practicar la idolatría creyendo totalmente en ella y con la certeza de que era algo verdadero; el segundo grado corresponde al estado en el cual la persona cree en el Dios único del catolicismo, pero sigue temiendo a las divinidades y espíritus del paganismo, por lo que sigue practicando ritos para asegurarse de la benevolencia de las fuerzas sobrenaturales; el tercer grado, menos “grave”, consiste en practicar los ritos sin creer en ellos, y en hacerlo solo por inercia, imitación o costumbre, es decir por razones únicamente sociales (Duviols 2008, 29). Podemos suponer que los *mestizos* que habían sido profundamente “adoctrinados” desde la infancia en las “cosas de la Santa Fe Católica”, y por lo tanto enseñados a no creer en la “idolatría”, entrasen en esa tercera categoría, en la que se puede incluir la noción de placer, que también debió de influir en su participación en momentos festivos. Pero no es imposible que algunos se encontraran en la segunda, según su mayor o menor inmersión en el modo de pensar muisca. También podemos inspirarnos de un concepto elaborado por el antropólogo Roger Bastide sobre el fenómeno del vaivén

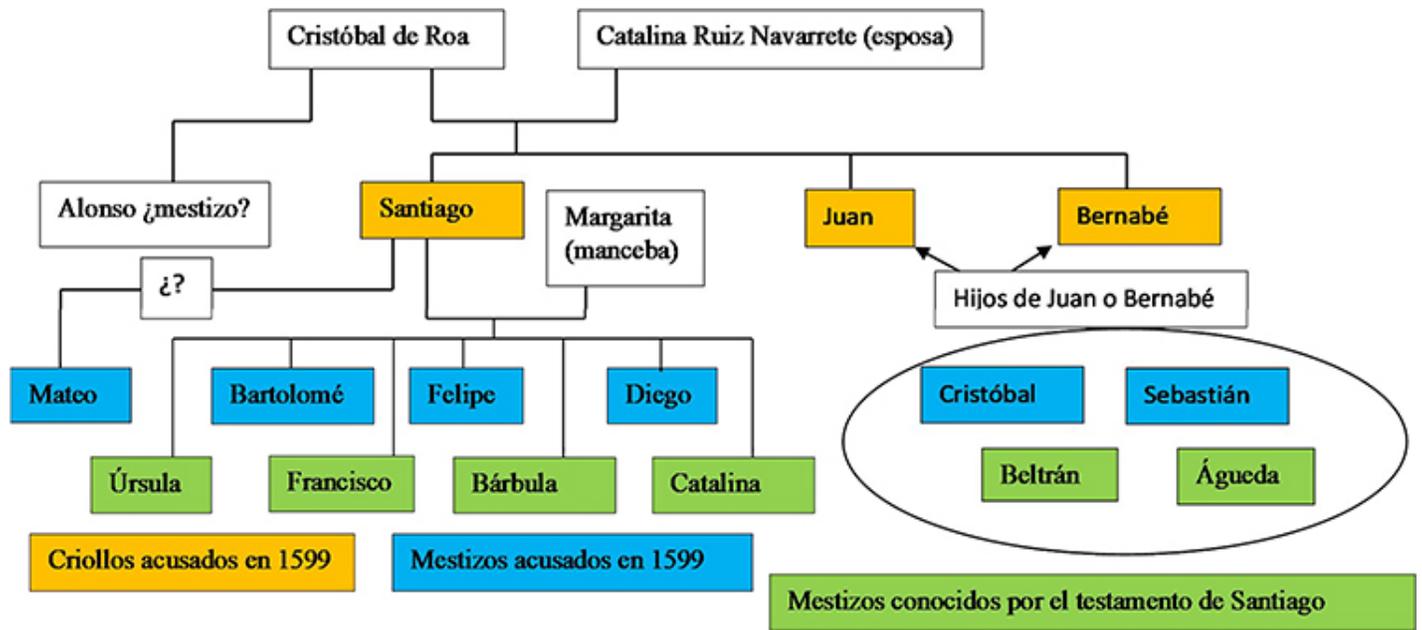
de los afrobrasileños entre la cultura dominante brasileña y su cultura religiosa comunitaria africana. Se trata del concepto de *coupure* en francés, que designa el hecho de segmentar las diferentes esferas sociales en que una persona se desenvuelve, que la lleva a adaptarse a cada una de ellas, “sin que sienta una contradicción entre los mundos en los que vive” (Bastide 1996, 31). Así, se podría suponer que los *mestizos* tenían esa habilidad de adaptar su comportamiento y estado de ánimo a los diferentes espacios en los que vivían con la plena conciencia de que se adaptaban alternativamente a códigos y valores muy distintos, lo cual sería algo parecido a lo que Elisabeth Cunin llama la “competencia mestiza” (Cunin 2003; 2002).

Entre la necesidad y la voluntad de negociar, de tener influencia, de integrarse y socializarse, de compaginar y conciliar varios ámbitos sociales, se puede suponer que los *mestizos* hayan participado en esas “borracheras” por una mezcla y combinación de todas esas motivaciones o parte de ellas, según los casos. Veamos ahora lo que el caso de la familia Roa puede aportar sobre esta cuestión.

#### Los Roa y las “borracheras” muiscas del valle de Tenza, 1599-1604

La historia de la familia Roa comenzó en el Nuevo Reino de Granada con Cristóbal de Roa, español peninsular que fue titular de la encomienda de Tenza y vecino de Tunja. Casado con la española Catalina Ruiz de Navarrete, tuvo con ella por lo menos tres hijos: Santiago, Juan y Bernabé.<sup>4</sup> Ellos fueron *criollos* de la primera hora o peninsulares llegados a América a temprana edad que crecieron en un ámbito pluricultural y aprendieron a comunicar con los muiscas en la lengua nativa. El padre y los hijos formaban parte de aquellos españoles conocidos por maltratar a los *indios*. Cristóbal fue denunciado en 1558 por los caciques de Tenza por una serie de maltratos y crueldades (Gamboa Mendoza 2013, 506). Más tarde, en 1580, durante el conflicto entre la Audiencia y don Diego de Torre, famoso defensor de los *indios*, la familia tomó el partido de la primera, y participó en la difusión de los rumores de un supuesto levantamiento armado preparado por el cacique de Turmequé (Rojas 1965, 111-15). Así que no es nada sorprendente encontrar una nueva denuncia contra la familia Roa por nuevos abusos y crímenes realizados en Tenza. Esta vez nos encontramos veinte años más tarde, en 1599. En el intervalo el encomendero Cristóbal de Roa había fallecido, y ahora los acusados eran sus tres hijos, Santiago, Juan y Bernabé, junto con los hijos de éstos, Bartolomé, Felipe, Diego, Cristóbal, Sebastián y Mateo (AGN, Caciques e

Indios, 73, D. 31). El documento en sí no permite deducir con facilidad la filiación exacta de cada uno, ni su origen étnico, entre español o *mestizo*. La razón es que tanto en los documentos de acusación como en los de defensa, solo se mencionan algunos de los acusados, y no se especifican todos sus lazos familiares, salvo que son “hermanos”, “hijos”, “tíos” o primos”. Además, solo Sebastián es designado explícitamente como *mestizo*. Todo esto llevó a Germán Colmenares a considerar a “Santiago, Juan, Diego, Bartolomé y Sebastián de Roa” como “descendientes mestizos de su encomendero anterior”, es decir Cristóbal (Colmenares 1997, 450). Pero resulta que Santiago y Juan eran *criollos*, y que todos los demás eran sus hijos *mestizos*. Pudimos reconstruir con más precisión los lazos familiares del clan Roa e identificar el origen de cada uno comparando las informaciones del proceso de 1599-1604 con el testamento de Santiago de Roa (AHRB, 38, ff. 268-302). Justo antes de morir, en 1609, Santiago se declaró hijo legítimo de Cristóbal y Catalina de Roa, y padre de siete hijos e hijas: Bartolomé (que parece ser el mayor y es designado como su albacea), Felipe y Diego, los tres acusados en el documento de 1599; y Úrsula (mayor de edad), Francisco, Bárbula y Catalina (menores), que no aparecen en la fuente judicial. Todos eran hijos naturales que Santiago había tenido con una tal Margarita, cuyo origen no se revela pero que era con toda certeza una *india*. El primer indicio es que el español no se casó con ella, cosa que hubiera hecho con más facilidad si hubiera sido *mestiza* (Presta 2004). Lo segundo es que la fuente judicial de 1599-1604 deja entender que todos los hijos de Santiago, Juan y Bernabé eran *mestizos*. Primero, varios testigos señalan que los “dichos Roa están todos amancebados con sus indias” (f. 690r), es decir tanto los padres como los hijos. Segundo, el gobernador *indio* del repartimiento de Tenza, confirma en 1604 la acusación contra los Roa y que allí “hay gran cantidad de *mestizos* hijos de Roa” (f. 707r). De manera que todos los acusados que forman parte de la generación de los hijos de los *criollos* eran *mestizos*. Además de Bartolomé, Felipe y Diego, un testigo menciona a un Mateo de Roa que es designado como hermano de Diego (f. 696r), pero no aparece en el testamento de Santiago. Suponemos que era otro hijo suyo que ya había fallecido en 1609, pero sin la certeza de que su madre fuera la *india* Margarita. Por último, los demás *mestizos* mencionados, Sebastián y Cristóbal, eran hijos de los *criollos* Juan o Bernabé, pero no hay manera de saber de qué padre exactamente con los documentos de que disponemos. El testamento de Santiago también menciona a otros dos sobrinos, hijos de Juan o de Bernabé: Beltrán y Águeda. Solo los testamentos de estos *criollos* podrían revelar su filiación exacta. Así, podemos establecer el árbol genealógico siguiente:



El clan de los Roa era, pues, bastante numeroso. Su arraigo en Tenza se debía a la posesión por el patriarca Cristóbal de la encomienda del mismo nombre. En 1583, seguía siendo suya, pero era ya muy anciano y debió de morir poco tiempo después. Por ejemplo, su mujer Catalina tenía en 1580 unos 80 años, lo que sitúa el nacimiento de la pareja alrededor del año 1500 (Rojas 1965). Sin embargo, los hijos no la heredaron y así la encomienda escapó al control de la familia. A finales de siglo XVI y principios de XVII, su titular era Juan de Zárate. Es probable que la Audiencia haya utilizado el motivo de los maltratos de Cristóbal para quitársela a sus hijos y atribuírsela a otro español. Pero resulta que no fue motivo suficiente para que los Roa abandonaran un espacio que ellos consideraban como una especie de feudo suyo. Varios testigos explican que los miembros de la familia estaban instalados a proximidad del pueblo donde vivían y labraban los *indios*. Los Roa tenían allí tierras y estancias, y les quitaban progresivamente sus labranzas a los *indios* y los obligaban a trabajar para ellos, con métodos muy violentos. Podemos percibir este proceso de invasión de las tierras y espacio de los *indios* de Tenza en el primer Memorial de acusación presentado el 26 de octubre de 1599 por sus caciques, don Diego y don Carlos, *ladinos*, dirigido al corregidor de Tunja, Juan de Retes, acompañado de un interrogatorio para realizar la investigación con testigos: “que por tener estancias tan cerca del pueblo de los naturales y de sus labranzas y por irse entrando en ellas y haberles quitado muchas tierras de su autoridad, se han ido despoblando muchos indios” (f. 685r). El testigo español Mateo Ximénez de Castro, interrogado por los meses de octubre y noviembre de 1599, confirmó que los “dichos Roas est[aban] poblados cerca del dicho pueblo” de Tenza (f. 702r). La demanda y la probanza hechas por los caciques fueron transmitidas el 9 de diciembre de 1600 a la Audiencia, la cual se hizo cargo del proceso y mandó un juez de comisión a las estancias de los Roa para embargarles

bienes y tierras obligándoles a pagar los salarios del funcionario (*costas*). Santiago y Juan, en su nombre y en el de los *mestizos* Diego, Felipe, Bartolomé y Sebastián, se quejaron de aquello en una petición a la Audiencia del 9 de marzo de 1601. En ella se puede apreciar el valor que tenían para ellos las tierras que poseían allí: “por nos vejar y molestar [el corregidor] envía jueces y comisarios contra nosotros y nuestros bienes a las estancias que tenemos en tierras de Tenza” (f. 706). Tres años más tarde, el 23 de noviembre de 1604, Santiago y su hijo Bartolomé acusaron al encomendero de Tenza, Juan de Zárate, de apoyar y confirmar las acusaciones que se habían hecho contra ellos con el único fin de obtener su salida del “partido de Tenza”: “todo a fin de quitarnos nuestras estancias y echarnos dellas” (f. 713r). Fuera verdad o no, esto no se había producido, porque Santiago dictó su testamento en el “rincón de Tenza”, en su “estancia y aposentos”, declarando que poseía tierras que lindaban con las de su hermano Juan, y que mandaba transmitir las a sus hijos naturales (AHRB, 38, ff. 271r-272v).

Este planteamiento es imprescindible para acercarnos al tipo de relaciones que tenían los Roa con los *indios* de Tenza y los intereses que estaban en juego en sus interacciones cotidianas. Se trataba sin duda alguna de una relación desigual entre *criollos-mestizos* e *indios*, en la que los primeros vivían a expensas del trabajo de los segundos, ejerciendo una presión constante sobre ellos. Los testigos apuntan siempre el comportamiento de los hijos *mestizos*, y no directamente de los padres *criollos*, seguramente por una cuestión de edad: los *criollos* Santiago, Bernabé y Juan ya eran mayores y menos activos, mientras los *mestizos* eran jóvenes y mucho más inquietos. Entre los crímenes descritos, encontramos, por ejemplo, el maltrato y asesinato de *indios* que les desobedecían o actuaban en contra de sus intereses. Pero además de esto, los caciques de Tenza les hicieron la acusación de hacer

“borracheras” con los *indios*, y así de obstaculizar el proceso de evangelización y de favorecer la idolatría (f. 685v):

Que asimismo por granjear las voluntades a los indios que les sirven no contienen ni permiten que vayan a la doctrina a donde está su cura a ser industriados y enseñados en las cosas de Nuestra Santa Fe Católica, antes lo festejan con borracheras y convites que les hacen a la usanza de los dichos indios cantando en coro y bebiendo chicha y haciendo otras apariencias y demostraciones que los indios suelen usar y con qué Dios nuestro señor es deservido

El final de esta acusación revela que, para los caciques, los Roa en general formaban todos parte del bando de los “españoles” aun sabiendo que todos los hijos eran *mestizos*. Esto se debe a la inclusión de estos *mestizos* en una familia *criolla* del Nuevo Reino y a su adopción del comportamiento abusivo típico de buena parte de los españoles desde 1537, creando así esa identificación entre español y *mestizo* desde el punto de vista de los *indios*. Así dicen: “no hay pueblo donde más está arraigado la idolatría que en este por huir de la doctrina y decir los indios que mejor es hacer ellos borracheras si los españoles las hacen”. En la mayoría de los casos en que se acusaban *mestizos* de hacer “borracheras” durante el siglo XVI, la causa era la voluntad del declarante de desacreditar un adversario, a veces calumniándolo. En el caso presente, no había rivalidad directa por un cargo entre los caciques y los *mestizos*, y tampoco había necesidad de acusarlos de “bailar” con los *indios* para que fueran vistos como criminales, dada la gravedad de las otras acusaciones formuladas. Así que creemos que esta insistencia en las trabas que ponían los Roa a la evangelización de los *indios* de su repartimiento, además de representar una agravación de la acusación hecha contra ellos, ilustra la nueva tendencia que siguieron las élites muisca a partir del último cuarto de siglo XVI, que consistió en utilizar su conversión y adhesión a la Fe Católica como argumento para legitimar sus peticiones y afianzar su posición en el nuevo orden colonial (Lopez Rodriguez 2001; Muñoz Arbeláez 2015).

Son sobre todo los hermanos Felipe y Diego los que son mencionados nominalmente como personas que se “emborrachan” con los *indios*. Con respecto a los planteamientos generales que hicimos anteriormente, estos casos particulares nos permiten sacar dos enseñanzas. Primero, la dominación que ejercían los *mestizos* Roa sobre los *indios* de Tenza o parte de ellos no era incompatible con formas de socialización. Es decir que no era necesariamente una dominación que se ejercía únicamente desde afuera, sin penetración en el cuerpo social muisca. Al revés, parece que ellos imponían su presencia dentro de aquel espacio social y que, al inmiscuirse en él, podían poner en marcha desde adentro sus estrategias de control y manipulación. Esto podía implicar el hecho de favorecer a algunos en detrimento de otros, para obtener su apoyo

y tenerlos como ayudantes o cómplices en sus fechorías, y así sucesivamente. Así es como encontramos a Felipe de Roa haciendo una “borrachera” con ocho *indios*, en la cual participó el capitán Lorenzo, *indio ladino*, quien declara (f. 691v):

dijo este testigo que se halló en una con otros 8 indios y Felipe de Roa venía con ellos y les daba una totuma de chicha, tomaba él otra y bebía y que después tiraron a su usanza dellos y que algunos días vienen los indios a misa y que es muy pocas veces porque las más fiestas no vienen a misa

La segunda enseñanza es que esas “borracheras”, tal como son descritas, parecían haber perdido su dimensión altamente religiosa y sagrada y, si bien debían de tener su origen en ceremonias parecidas a la del *biohote*, parecían cumplir entonces más la función de diversión que de ritual, por lo menos para Felipe. Así un español cuenta que Felipe “tiene de costumbre” estar borracho y “hacer borracheras con los indios”, y que un día presenció un momento en el que Felipe decía descaradamente palabras de desacato contra el rey, desinhibido por los efectos del alcohol: “el dicho Felipe de Roa dijo ante este testigo que había de dejar cada pedazo de su cuerpo por su parte primero que el rey le quitase las tierras y que en esto conoció este testigo [que] estaba borracho” (f. 702r).

## Conclusiones

Las relaciones de los primeros *mestizos* con su grupo materno, en este caso el grupo muisca, aparecen como cada vez más complejas y sutiles. Su identificación frecuente con el bando español no impedía contactos ni formas de inmersión en el mundo indígena. En el caso de los Roa, no se trataba de una relación equilibrada, sino desigual y violenta. Pero aun así, hemos observado que, paradójicamente, el proceso de dominación se podía ejercer mediante formas de penetración de los *mestizos* en el entorno social muisca. Así, esos *mestizos* intentaron ejercer un poder sobre el grupo *indio* desde un posicionamiento que podría considerarse como liminal, ni totalmente miembros de él, ni realmente ajenos a él, a través de una presencia física prolongada en el seno de las comunidades nativas. No podían evitar adoptar algunas de sus prácticas culturales. Por otra parte, las relaciones que tejerían allí con sus habitantes no podían limitarse a la violencia pura sino que entrañarían también necesariamente formas de colaboración, por muy superficiales y fortuitas que fuesen. En cuanto a las “borracheras”, más allá de su sentido religioso, que en ciertos casos debió de ser irrelevante o secundario para los *mestizos*, parecían cumplir ante todo para ellos una función pragmática dentro de su estrategia de adquisición de más control e influencia: la socialización que representaba podía servir como arma de manipulación. Los *mestizos* no

eran necesariamente los únicos en adoptar esos comportamientos y métodos. Los *indios* nobles y/o *ladinos* también tendían a ejercer una dominación sobre los *indios del común* desde el interior de las comunidades nativas. En este sentido,

sería relevante ahondar en el estudio de las relaciones que pudieron tejerse entre los unos y los otros en virtud de intereses comunes.

### Obras citadas

#### Archivos

Archivo General de la Nación, Bogotá (AGN)

Caciques e Indios, legajo 27, D. 23

Caciques e Indios, legajo 61, D. 4

Caciques e Indios, legajo 73, D. 31

Encomiendas, legajo 21, D. 9

Encomiendas, legajo 24, D. 1

Encomiendas, legajo 32, D. 17

Miscelanea, legajo 2, D. 22

Archivo Histórico Regional de Boyacá, Tunja (AHRB)

Notaría Primera de Tunja

Archivo General de Indias, Sevilla (AGI)

Escribanía, legajo 824A

#### Estudios

Amselle, Jean-Loup. 2001. *Branchements: anthropologie de l'universalité des cultures*. Paris: Flammarion.

———. 2010. *Logiques métisse. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*. Paris: Payot.

Ares Queija, Berta. 1997. « El papel de mediadores y la construcción de un discurso sobre la identidad de los mestizos peruanos (siglo XVI) ». In *Entre dos mundos. Fronteras culturales y agentes mediadores*, Serge Gruzinski, Berta Ares Queija, 37-59. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos.

———. 2005. « “Un borracho de chicha y vino”: la construcción social del mestizo (Perú, siglo XVI) ». In *Mezclado y sospechoso: movilidad e identidades, España y América (siglos XVI-XVIII)*, 121-44. Madrid: Casa de Velázquez.

Avellaneda Navas, José Ignacio. 1995. *La expedición de Gonzalo Jiménez de Quesada al mar del Sur y la creación del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Banco de la República.

Bastide, Roger. 1996. *Les Amériques noires: les civilisations africaines dans le Nouveau monde*. Édité par Jean Benoist. Paris: L'Harmattan.

- Boccard, Guillaume, Sylvia Galindo, (eds.). 1999. *Lógica mestiza en América*. Temuco: Instituto de Estudios Indígenas.
- Bonniol, Jean-Luc. 1992. *La couleur comme maléfice: une illustration créole de la généalogie des « Blancs » et des « Noirs »*. Paris, France: Albin Michel.
- Bouysse-Cassagne, Thérèse. 1991. « Être métis ou ne pas être : les symptômes d'un mal identitaire dans les Andes des XVIe et XVIIe siècles. » *Cahiers des Amériques Latines*, n° 12, 7-24.
- Colmenares, Germán. 1997. *Historia económica y social de Colombia. I, 1537-1719*. Bogotá: TM Editores.
- Cunin, Elisabeth. 2002. « La competencia mestiza. Chicago bajo el trópico o las competencias heurísticas del mestizaje ». *Revista Colombiana de Antropología*, no 38, 11-44.
- . 2003. *Identidades a flor de piel lo « negro » entre apariencias y pertenencias categorías raciales y mestizaje en Cartagena (Colombia)*. Bogotá: ICANH, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Universidad de los Andes, IFEA, Instituto Francés de Estudios Andinos, Observatorio del Caribe Colombiano.
- Duviols, Pierre. 2008. *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou coloniale: l'extirpation de l'idolâtrie entre 1532 et 1660*. Toulouse, France: Presses universitaires du Mirail.
- Fernández de Oviedo y Valdés, Gonzalo. 1851. *Historia general y natural de las Indias, Islas y Tierra Firme del mar océano*. Édité par José Amador de los Ríos. Vol. 1. Madrid: Impr. de la Real Academia de la Historia.
- Gamboa Mendoza, Jorge Augusto. 2013. *El cacicazgo muisca en los años posteriores a la Conquista : del psihikua al cacique colonial (1537-1575)*. 2e edición revisada y complementada. Colección espiral. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Gruzinski, Serge. 1999. *La pensée métisse*. Paris: Fayard.
- Herrera Angel, Marta. 2003. « Muisca y cristianos: del “biohote” a la misa y el tránsito hacia una sociedad individualista ». *Boletín de historia y antigüedades* 90 (822): 497-532.
- Jiménez, Pablo. 2008. « Sangre y mestizaje en la América Hispánica ». *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, no 35 (janvier), 279-309.
- Kasmi, Shems. 2018. « La figure du métis hérétique. Contribution à l'étude des discours de diabolisation des mestizos de Nouvelle-Grenade (XVIe-XVIIe siècles) ». *Cahiers d'Études des Cultures Ibériques et Latino-américaines*, no 4 (décembre), 107-25.
- . 2022. « Los primeros mestizos del Nuevo Reino de Granada: hombres y mujeres de fronteras culturales ». *HispanismeS. Revue de la Société des Hispanistes Français*, no Hors-série 4 (mai). <https://doi.org/10.4000/hispanismes.15129>.
- . 2023. « Los primeros mestizos americanos: ¿un grupo social marginado? Defensa del protagonismo socio-político de la primera generación de mestizos del Nuevo Reino de Granada, siglos XVI-XVII ». *Nuevo Mundo Mundos Nuevos. Nouveaux mondes mondes nouveaux - Novo Mundo Mundos Novos - New world New worlds*, février. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.91154>.
- . 2024. « Encomienda, poder y mestizaje. Aproximación a la trayectoria de dos encomenderos mestizos del Nuevo Reino de Granada en la segunda mitad del siglo XVI ». *Fronteras de la Historia* 29 (2): 199-223. <https://doi.org/10.22380/20274688.2574>.
- Londoño, Eduardo. 2001. « El Proceso de Ubaque de 1563: La Última Ceremonia Religiosa Pública de Los Muisca ». *Boletín Museo Del Oro*, no 49, 1-12.

- Lopez Rodriguez, Mercedes. 2001. *Tiempos para rezar y tiempos para trabajar. La cristianización de las comunidades muiscas durante el siglo XVI*. Bogotá: ICANH.
- Merluzzi, Manfredi. 2019. *Para la quietud del reino: negociación y gobierno en el Perú, 1533-1581*. Murcia, Espagne: Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones : edit.um, Ediciones de la Universidad de Murcia : Roma Tre, Università Degli Studi.
- Mörner, Magnus. 1971. *Le métissage dans l'histoire de l'Amérique latine*. Traduit par Henri Favre. Paris: Fayard.
- Muñoz Arbeláez, Santiago. 2015. *Costumbres en disputa: los muiscas y el Imperio español en Ubaque, siglo XVI*. Bogotá, D.C., Colombie: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Historia.
- Ortiz, Fernando. 1940. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar (advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación)*. Biblioteca de historia, filosofía y sociología Vol. 8. La Habana: J. Montero.
- Poloni-Simard, Jacques. 1999. « Redes y mestizaje. Propuestas para el análisis de la sociedad colonial ». In *Lógica mestiza en América*, Guillaume Boccara, Silvia Galindo, 113-38. Temuco: Instituto de Estudios Indígenas.
- . 2000. *La mosaïque indienne : mobilité, stratification sociale et métissage dans le « corregimiento » de Cuenca (Équateur) du XVIe au XVIIIe siècles*. Paris: Éd. de l'École des Hautes Etudes en sciences sociales.
- Presta, Ana María. 2004. « Acerca de las primeras “doñas” mestizas de Charcas colonial, 1540-1590 ». In *Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericanas*, Berta Ares Queija, 41-62. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos.
- Rappaport, Joanne. 2012. « Buena sangre y hábitos españoles: repensando a Alonso de Silva y Diego de Torres ». *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 39 (1): 19-48.
- Rojas, Ulises. 1965. *El Cacique de Turmequé y su época*. Tunja: Impr. Departamental.
- Zuñiga, Jean-Paul. 1999. « La voix du sang. Du métis à l'idée de métissage en Amérique espagnole ». *Annales* 54 (2): 425-52. <https://doi.org/10.3406/ahess.1999.279755>.

---

### Notas

1. Pondremos los nombres de las categorías sociales utilizadas en aquella época para expresar el hecho de eran construcciones socioculturales subjetivas, y en ningún caso realidades preexistentes. Esto vale especialmente para *mestizo*, *indio* y *criollo*.
2. Se encuentra en el Archivo General de la Nación de Bogotá (AGN/B) y registra los autos del proceso y de la investigación que se llevaron a cabo contra los Roa después de la demanda de los caciques de Tenza en 1599. Germán Colmenares hizo una breve mención de él en su estudio monumental de 1573 (Colmenares 1997, 450).
3. Para más información sobre esos conquistadores, véase (Avellaneda Navas 1995).
4. Ulises Rojas mencionó a un Alonso de Roa en su biografía del cacique de Turmequé, que era hijo de Cristóbal de Roa (Rojas 1965, 387). Podía ser español hijo legítimo, o *mestizo* hijo ilegítimo.