

## Los grupos muyscas en el momento de la conquista española y su incorporación a la monarquía castellana, siglos XVI y XVII\*

Jorge Augusto Gamboa M.

Instituto Colombiano de Antropología e Historia

**¿Hubo una cultura muysca?**

Quiero empezar este texto con una pregunta provocadora que tal vez les parecerá extraña a los lectores: ¿hubo realmente una cultura muysca? Me atrevo a plantear este interrogante en el marco de un debate amplio sobre los llamados *Muyscas*, ya que me parece la forma más adecuada de empezar a hablar del tema que pienso desarrollar. Cuando digo esto no estoy, por supuesto, dudando de la existencia de una población indígena muy densa y abundante en el altiplano cundiboyacense en las primeras décadas del siglo XVI. Se calcula que había de 500.000 a 1.000.000 de personas al momento de la llegada de los españoles, que formaban una gran cantidad de

\* Este artículo es una versión ampliada de la conferencia dictada en el marco de la Cátedra de Pensamiento Colombiano 2013-II. Lengua y Cultura Muysca, organizada por la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia en septiembre de 2013.

asentamientos distribuidos por todo el territorio<sup>2</sup>. A lo que me refiero es a algo mucho más complejo e importante: ¿podemos considerar que todos estos grupos formaban una unidad de algún tipo, ya sea perteneciendo a una o varias entidades políticas similares, o compartiendo una serie de costumbres y creencias?

Al usar la misma denominación para estos grupos, estamos asumiendo implícitamente que todos eran similares de algún modo. Incluso asumimos que ellos se veían a sí mismos como miembros de una misma entidad cultural, es decir, que tenían una identidad común y se reconocían como pertenecientes a la misma etnia. Sin embargo, cuando se empieza a profundizar en el tema, el asunto se complica y empezamos a ver que en realidad las cosas no fueron así.

Lo que se quiere argumentar a continuación es que, a medida que avanzan las investigaciones sobre estos grupos, se hace más difícil seguir sosteniendo que haya existido una unidad política o cultural entre los indígenas que habitaron el actual altiplano cundiboyacense. Por lo tanto, cada día se hace más difícil hablar de una «cultura» o de una «etnia muysca», sea cual sea el significado que les demos a estos conceptos, y mi propuesta es que realmente no hubo una homogeneidad cultural en esta región. La idea de que existían unas sociedades indígenas a las que se podía reunir bajo el mismo nombre es fruto de la conquista española. Es decir, fueron los conquistadores quienes crearon la «cultura muysca», usando un nombre para referirse a una serie de grupos que realmente no se reconocían como iguales, aunque como observadores externos nos parezca que lo eran.

La percepción de que todos los grupos que habitaban el altiplano central de la actual República de Colombia eran iguales, o por lo menos muy similares entre sí, surgió durante los primeros años de la Conquista, cuando llegó el primer grupo de conquistadores que venía desde la costa Atlántica por el río Magdalena. Eran hombres que

2 Las cifras sobre la población del altiplano cundiboyacense en el momento de la Conquista no son muy confiables y el debate aún continúa. Tal vez los mejores cálculos hasta el momento son los realizados por Jaime Jaramillo (2001, 77), Germán Colmenares (1997, 53; 1978, 91) y Michael Francis (2002), que calcularon la población de la zona central del país en unos 500.000 habitantes, con algunas diferencias.

habían pasado más de un año viajando por la selva húmeda tropical, recorriendo tierras habitadas por grupos indígenas cuyas formas de organización social en bandas o tribus parecían muy rudimentarias y salvajes a los ojos europeos. Pero cuando subieron la cordillera, encontraron un entorno geográfico más favorable para lo que ellos pensaban que era la vida civilizada (Avellaneda 1995a; 1995b; Francis 2007; Friede 1960; Gamboa 2008; 2013). También encontraron grupos indígenas con niveles de organización social más compleja, cuyas costumbres eran más parecidas a las europeas, ya que tenían rasgos como: marcadas diferencias sociales, vestidos de algodón muy elaborados, adornos de oro, viviendas de madera y grandes asentamientos que podían considerarse como pequeños poblados.

Todos estos grupos fueron pronto considerados como una misma «nación», como se denominaba en la época lo que hoy llamaríamos un *grupo étnico*, y se les bautizó como «indios moscas», probablemente porque al preguntar cómo se llamaban a sí mismos, los nativos respondieron con la palabra que usaban para designar a los seres humanos: *muysca* (pronunciada /mwiska/)<sup>3</sup>. Los cronistas y primeros conquistadores cuentan que los españoles relacionaron esta palabra con las moscas, los pequeños insectos voladores, y la siguieron usando porque la región estaba muy densamente poblada y sus habitantes parecían enjambres de estos insectos. De modo que desde el momento de la Conquista, hasta finales del periodo colonial, los nativos del altiplano cundiboyacense que habitaban en las zonas frías, sobre todo en las provincias de Vélez, Tunja y Santafé, recibieron esta denominación, que además de ser una imposición por parte de los españoles, tenía una connotación peyorativa. A esto se le añade que este nombre no cobijó a varios grupos que, desde un punto de vista cultural o lingüístico, no había razón para excluir, como los llamados Tunebos o Uwa, o los llamados Guanes, al norte del territorio.

Desde finales del siglo XVIII y a lo largo de todo el siglo XIX, esta denominación cayó en desuso y se empezó a llamarlos *chibchas*. Esto

3 La forma en que se pronuncia esta y las siguientes palabras sigue la propuesta hecha por María Stella González de Pérez (2006).

fue tomado de la crónica del siglo xvii escrita por fray Pedro Simón (1981) y no se tiene claro cuál fue la razón para que los intelectuales ilustrados empezaran a usar este nombre en lugar de «moscas». Lo cierto es que desde unas décadas antes de la Independencia, se empezó a hablar de los chibchas, de la *nación* chibcha, el *reino* o incluso el *imperio* chibcha.

Aparentemente, la denominación está derivada del nombre de una supuesta deidad muy importante dentro de la mitología de estos pueblos, que Simón, tal vez tomando el dato de los cronistas anteriores fray Pedro Aguado y fray Antonio de Medrano, denominó Chibchachum (M. Hernández 2013; Simón 1981, tomo 3, 159-160). Se supone que era el dios de los agricultores y comerciantes de la región de Bogotá, y también se dice que sostenía el mundo, a la manera del dios Atlas de los griegos. Simón dice que la provincia de Bogotá, y solamente esta provincia, era llamada «Chibcha» y, por lo tanto, sus habitantes se denominaron «chibchas». No era un nombre que se usara en todo el altiplano, pero los intelectuales del siglo xix lo usaron en el mismo sentido que los conquistadores siglos atrás usaron la palabra «moscas». Además, a raíz de que los cronistas y los sacerdotes gramáticos del siglo xvii llamaron a la lengua que se hablaba en la región de Bogotá «lengua mosca o chibcha», se empezó también a usar en este sentido lingüístico (Lugo 2010). «Chibcha» era, entonces, tanto el nombre del valle o provincia de Bogotá, como el de su lengua, según los cronistas. Luego esto se aplicó a todas las provincias circundantes que los primeros conquistadores denominaron originalmente Nuevo Reino de Granada, provincias habitadas por la supuesta «nación mosca».

La idea de que existió una nación chibcha o mosca, en el sentido casi moderno de la palabra, es decir, un grupo de personas que ocupan un territorio claramente definido, unidas por una historia común, con una lengua, unas creencias y unas costumbres distintivas y bajo la jurisdicción de uno o varios Estados, predominó durante todo el siglo xix, hasta mediados del xx<sup>4</sup>. Igualmente, se

4 Se pueden citar como ejemplos de esta visión los trabajos de Joaquín Acosta (1848) o Ezequiel Uricoechea (1984), entre muchos otros.

bautizó con este nombre a toda una familia lingüística, que agrupa a numerosas lenguas de Centroamérica y el norte de Suramérica (González 1980). Sin embargo, en las últimas décadas, sobre todo a partir de los avances realizados por los etnohistoriadores de la década de 1980, este nombre ha caído en desuso.

Curiosamente, se ha retornado a la idea original de los conquistadores de usar la palabra con la que los habitantes del valle de Bogotá denominaban a los seres humanos, pero tratando de pronunciarla de manera correcta: /mwiska/. La palabra contiene una vocal que no existe en español y que se parece a la «e» o a la «i». Los gramáticos del periodo colonial la representaron con una «y» griega, pero aclararon que no se debía pronunciar como una /i/ (Lugo 2010). Los lingüistas contemporáneos han planteado que debe tratarse con mucha probabilidad de una vocal central deslabializada que se pronuncia /i/, pero por la dificultad de su pronunciación para los hablantes del español y porque ya se ha consagrado por la costumbre de este modo, la seguimos pronunciando como una /i/ (González de Pérez 2006).

Pero la razón más importante para que se les volviera a denominar «muyscas» a los habitantes del altiplano fue para tratar de usar un nombre más cercano a su realidad cultural, que no fuera impuesto arbitrariamente por gentes ajenas a sus sociedades. Esto fue una tendencia que se dio también a raíz de las reivindicaciones de los grupos indígenas contemporáneos, que empezaron a rechazar los nombres que les habían puesto tanto los europeos como otros grupos nativos vecinos, y que por lo general eran peyorativos. Por ejemplo, ahora en lugar de los Aztecas hablamos de los Nahuas, en lugar de los Tunebos hablamos de los Uwa, en lugar de los Paeces hablamos de los Nasa, en lugar de los Guajiros hablamos de los Wayú y así sucesivamente. En muchos casos, la palabra que se usa para referirse a sí mismos, es la misma con la que se designa en sus lenguas al género humano, como en el caso que estamos discutiendo. A veces esto implicaba, con más o menos grado de etnocentrismo, que estos grupos se consideraban como los verdaderos hombres, o los únicos humanos plenamente dichos, mientras que los demás, los otros, no lo eran.

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

Los europeos que llegaron en la primera mitad del siglo xvi captaron muy bien la falta de una unidad política en todo el altiplano cundiboyacense. Así lo señalaron los primeros observadores de que tenemos noticia, como Gonzalo Jiménez de Quesada y los hombres que lo acompañaron al entrar en 1537 a la región, como sus lugartenientes Antonio de Lebrija y Juan de San Martín (1995), quienes redactaron un informe muy interesante en 1539, a su regreso a Santa Marta. Todos dijeron que, aunque los grupos encontrados eran similares en aspectos como sus prácticas agrícolas y de intercambio, en cada valle había jefes diferentes, que no había una autoridad política suprema, que sus costumbres y creencias eran variadas, e incluso que había diferencias en cuanto a las lenguas que hablaban, aunque eran mutuamente inteligibles. Por tanto, había ciertas similitudes en estas sociedades, pero también marcadas divergencias.

Lo curioso es que a finales del siglo xvi, los cronistas que no fueron testigos de los hechos tomaron estos relatos y los adornaron, hasta llegar a construir la imagen de que existieron dos grandes

jefes supremos, uno en Tunja y otro en Bogotá, que luchaban por establecer su hegemonía en todo el altiplano. También tomaron algunos rasgos culturales propios de la zona cercana a Bogotá y los extrapolaron al resto del altiplano, estableciendo unos límites arbitrarios que encerraban más o menos lo que hoy en día son las tierras altas centrales de la Cordillera Oriental, desde la región de Sumapaz, en el sur, hasta la cuenca del río Chicamocha, en el norte y por los costados las vertientes del río Magdalena y del Orinoco. Los rasgos culturales más destacados fueron las creencias y la lengua. Por ejemplo, la mitología que conocemos es la que refleja las creencias de la sabana de Bogotá, principalmente, pero no sabemos claramente cuáles eran las del resto del territorio. Solo hay indicios de que eran bastante diferentes, ya que los mismos cronistas tuvieron que reconocer que en valles como los de Tunja, Duitama o Sogamoso se narraban mitos diferentes, pero solamente mencionaron algunos.

Otro ejemplo importante es el de la lengua. Como se dijo, los primeros observadores directos señalaron que era tal la diversidad, que en cada valle se hablaba una lengua diferente, aunque emparentada a las demás. A finales del siglo xvi, la Corona española les exigió a los curas doctrineros encargados de la evangelización que aprendieran las lenguas indígenas para realizar su labor con más eficiencia, pero la diversidad lingüística de algunas regiones, como el Nuevo Reino de Granada, llevó a que se optara por escoger una de las muchas lenguas para que fuera aprendida por los doctrineros y sirviera de vehículo de comunicación. A esta se le llamó *lengua general* y su uso buscaba facilitar la tarea de los doctrineros, quienes ya no tendrían que aprender la lengua de cada valle o pueblo, sino una sola que fuera entendida por todos los habitantes de una extensa región (Triana y Antorveza 1987). De este modo, se escogió la lengua de Bogotá como lengua general del altiplano y se empezó a estudiar y a enseñar.

Sin embargo, a la larga, este método fracasó, ya que esta lengua no era entendida en todo el altiplano y, además, resultó mucho más práctico que los indios aprendieran el castellano, que se convirtió en la verdadera lengua general (Cobo 2012). Las gentes terminaron hablando su lengua local y el castellano. Pero lo que aquí nos interesa

es que la intención de convertir la lengua de Bogotá, el *muysscubun*, en una lengua general, tuvo el mismo efecto ya comentado en otros casos, es decir, generó la idea de que había una unidad lingüística donde no había tal. El corpus de documentos que ha sobrevivido, como diccionarios, gramáticas, vocabularios y catecismos, que corresponden en su totalidad a la lengua de Bogotá, han creado la falsa idea de que esta era la lengua de todos los llamados Muyscas.

Teniendo en cuenta todas las consideraciones anteriores, podemos concluir que, en realidad, nunca existió una «etnia» o una «cultura muysca». Los Muyscas, como grupo unificado con una identidad común, son una ficción creada en el marco del sistema colonial. De este modo, los Guatavitas, Tunjas, Chías, Cotas, Bogotaes, Ubaques y otra serie de grupos fueron convertidos primero en Indios Moscas, luego en Chibchas y ahora en Muyscas. Esto debería tenerse en cuenta a la hora de hacer cualquier consideración al respecto: la identidad muysca es fruto de la Conquista española. Antes de eso, no había una conciencia de unidad entre los nativos del altiplano, y sus miembros se identificaban con sus grupos locales de filiación. Fue la Conquista española y la incorporación a la monarquía castellana en calidad de vasallos lo que los convirtió en «indios» y también en «Muyscas».

Concluyo esta parte aclarando que, de todas formas, el uso de esta denominación es inevitable, ya que la costumbre lo ha consagrado y es necesario usar algún nombre para evitar complicaciones innecesarias. Pero quiero dejar sentado que voy a usar este término en un sentido geográfico muy sencillo. Simplemente, llamo «Muyscas» a los nativos que encontraron los españoles en los valles fríos y templados del actual altiplano cundiboyacense, que quedaron más o menos ubicados en la jurisdicción de las antiguas provincias de Vélez, Tunja y Santafé. Debo reconocer que es lo mismo que hicieron los españoles y, por lo tanto, estoy cometiendo el mismo error que he estado criticando.

### **La organización social y política**

Con el fin de desarrollar un poco más esta idea, debemos hacer algunas consideraciones sobre la organización social de estos grupos.

Empecemos por señalar que todo lo que sabemos de ellos proviene de las observaciones de gentes ajenas a la realidad cultural de los grupos llamados Muyscas. No tenemos fuentes autóctonas, ya sean escritas o de algún otro tipo que podamos usar en este momento. Es posible que en el futuro se descubra algún texto en algún archivo o que se desarrollen metodologías que permitan la interpretación de otras fuentes no tradicionales, como la pintura rupestre o la iconografía plasmada en soportes como la cerámica y los textiles. Pero considero que aún no disponemos de información confiable desde este punto de vista. Reconozco también que los trabajos de los arqueólogos especializados en esta área tienen mucho que aportar, pero he preferido no usar por ahora estos trabajos, ya que no me considero capacitado para hacerlo. Este vacío lo podrán llenar otros especialistas.

En el estado actual de la investigación que presento, estamos limitados a lo que personas ajenas a los Muyscas escribieron sobre ellos, y en esto ha radicado la mayor dificultad para su conocimiento adecuado. De un modo bastante general, las fuentes de información se pueden clasificar en dos grupos. En primera instancia están los textos que se escribieron con el fin de narrar la historia de la Conquista. Fueron elaborados por conquistadores y sacerdotes, preocupados porque se registraran unos hechos que ellos consideraban importantes y no se perdiera su memoria. Algunos de estos textos llegaron a publicarse en su época, o más tarde, pero otros han permanecido manuscritos. A grandes rasgos, esto es lo que denominamos *crónicas* y a sus autores, *cronistas*. El problema es que muchos de ellos, tal vez los más conocidos, ni siquiera fueron testigos de los hechos y escribieron muchos años después, basados en relatos de terceros o en otros cronistas y documentos. Lo curioso es que estos documentos han sido los más usados por los investigadores contemporáneos, y los relatos muy tergiversados, modificados y literalmente inventados por ellos se han considerado como verdades comprobadas y han pasado a formar parte del imaginario de la gente.

No hay espacio para desarrollar un análisis de cada uno de ellos, pero quiero señalar que dentro del conjunto de cronistas, a mi modo de ver los más confiables son Gonzalo Jiménez de Quesada, testigo

presencial de muchos hechos y protagonista de la Conquista, aunque con una visión muy sesgada; el cronista Gonzalo Fernández de Oviedo (1944), que no estuvo nunca en estas tierras, pero habría copiado al pie de la letra un cuaderno de apuntes de Quesada muy importante que hoy está perdido; fray Pedro Aguado y fray Antonio de Medrano (1956), de la orden franciscana, quienes fueron curas doctrineros en esta región unos años después de la Conquista y recogieron muchas leyendas y relatos de primera mano; el padre Juan de Castellanos (1997), quien fue conquistador y luego se ordenó sacerdote y se estableció en Tunja, donde recogió una multitud de relatos y testimonios para elaborar una curiosa crónica en verso, un poema épico larguísimo, pero bastante confiable; y finalmente fray Pedro Simón (1981), que escribió una larga crónica casi cien años después de la Conquista, pero basado en fuentes muy confiables. Este último tiene el mérito de haber copiado algunas partes de la crónica de Aguado y Medrano, incluyendo probablemente los fragmentos que hoy se han perdido. Hay dos crónicas que suelen citarse con mucha frecuencia: la de Juan Rodríguez Freile, llamada *El carnero* (1997), escrita en la década de 1630, y la de Lucas Fernández de Piedrahíta (1986), escrita en la década de 1680, pero ninguno de estos textos merece mi confianza. Reflejan más lo que se pensaba en el siglo xvii sobre los indígenas y la Conquista, que lo que realmente sucedió. Pero, desgraciadamente, ambos escritos han gozado de mucha popularidad y han contribuido a difundir muchos malentendidos.

El segundo tipo de fuentes, que a mi modo de ver son más confiables, son los documentos guardados en los archivos. Son miles de folios escritos con el fin de hacer diversos trámites ante las autoridades coloniales, elaborados por sus mismos protagonistas, que nos muestran de un modo mucho más fiel lo que fueron aquellos años iniciales. En Colombia hay muchos de estos manuscritos inéditos, que nadie ha consultado. También existe una buena cantidad de ellos en archivos europeos, esperando por algún investigador que vaya a revisarlos. Buena parte de la revolución historiográfica de los últimos años se debe, precisamente, a la información que los nuevos investigadores han encontrado en estas fuentes y que ha servido para cambiar muchas de las ideas fantásticas y equivocadas que

difundieron los cronistas. Es en este conjunto de fuentes en las que me he basado en mis propias investigaciones y son las que me han permitido formular algunas hipótesis sobre estos grupos. Aclaro, entonces, que buena parte de lo que estoy planteando en este artículo se basa en estos manuscritos inéditos y poco conocidos.

La idea que nos dejaron los primeros cronistas, y los investigadores que se basaron en ellos, fue que en el altiplano cundiboyacense había dos «reinos», es decir, dos monarquías al estilo europeo de la época. Sin embargo, quiero hacer la salvedad que no todos pensaron así. Los conquistadores que participaron en las primeras entradas aseguraron que en cada valle había un jefe indígena y no hablaron de reyes o de cortes similares a las europeas (Lebrija y San Martín 1995). Pero esto duró poco y los cronistas posteriores fueron añadiendo detalles ficticios y exagerando las cosas, hasta que crearon la imagen de dos grandes monarquías, casi dos imperios, el de Tunja y el de Bogotá, que estaban en un agresivo proceso de expansión.

Llamaron *zipa* al «rey» de Bogotá y *zaque* al de Tunja. La primera denominación tenía alguna base real y lingüística, pero la segunda, el llamado *zaque*, fue una absoluta invención del cronista Lucas Fernández de Piedrahíta, que se basó en una palabra existente en la lengua muysca, «*usaque*», pero mal usada. Realmente, el jefe de Tunja recibía el título de *hoa*, pero en la imaginación popular, el título *zaque* de Tunja, equivalente al *zipa* de Bogotá, fue el que se impuso, por culpa de Piedrahíta (Gamboa 2013). Esta idea perduró e, incluso, se acentuó durante todo el periodo colonial.

Después de la Independencia, los intelectuales patriotas siguieron fomentándola e, incluso, la usaron para crear la idea de que Colombia era una nación desde mucho antes de la Conquista y que estaba en proceso de unificación. De algún modo, ellos se veían como herederos del proceso que iniciaron los «*zipas*» y los «*zaques*» desde el centro del país. El siglo xix le agregó a esta imagen la idea del despotismo oriental, muy de moda por aquel entonces, imaginando que los *zipas* y *zaques* eran tiranos absolutos, que vivían rodeados de lujos similares a los de los cuentos de las *Mil y una noches*. Según ellos, habían logrado un alto grado de cultura y civilización, pero finalmente habían sucumbido ante la superioridad de los españoles,

mucho más crueles y despóticos (Acosta 1848; Uricoechea 1984). Así, la imagen de los Muyscas como reinos orientales fabulosos, sirvió en ese momento para crear una identidad nacional, una unidad en la naciente república y una crítica a lo que había sido el régimen colonial y sus efectos sobre estas «grandes civilizaciones».

Pero en el siglo xx, la llegada al país de las ciencias sociales y los cambios que se dieron en la sociedad contemporánea determinaron también una transformación en la forma como se veía a los Muyscas. La idea de que eran dos reinos en expansión, rodeados de culturas más o menos bárbaras, se cambió por la de un conjunto de tribus o cacicazgos, con una organización social muy distinta a la de las monarquías europeas o los regímenes despóticos orientales. Se inició, entonces, un proceso de reflexión para tratar de analizar estos grupos, de acuerdo con sus propias características, sin asimilarlos a las sociedades del Viejo Mundo. Investigadores de diversas procedencias, sobre todo antropólogos, formados en las escuelas del evolucionismo, el funcionalismo y el marxismo, principalmente, empezaron a aplicar los modelos de organización social y los conceptos que iban creando estas corrientes disciplinares para analizar los pueblos no occidentales de todo el mundo. De esta manera, lograron proponer algunas alternativas al modelo de los reinos europeos y orientales.

En primer lugar, a finales de la década de 1940 el profesor Guillermo Hernández Rodríguez (1949) aplicó las teorías evolucionistas de Lewis Morgan (1977) y de Federico Engels (1946) para el caso de los Muyscas y propuso que eran confederaciones tribales que se encontraban en el estadio medio de la barbarie. El profesor Hernández quiso aplicar las categorías del materialismo dialéctico, pero es necesario aclarar que lo que hizo en realidad fue tomar las ideas de Engels, basadas en el evolucionismo de Morgan, y no las ideas de Karl Marx. Los trabajos de Marx sobre lo que él llamó sociedades *precapitalistas* no fueron conocidos y publicados sino varios años después de los escritos del profesor Hernández (Marx y Hobsbawm 1989) y lo que en ese entonces se conocía como las ideas marxistas sobre las sociedades anteriores al capitalismo eran realmente los escritos de Engels, que no eran sino una adaptación

del evolucionismo de Morgan a su propia concepción del desarrollo de la historia humana a partir de unas supuestas leyes dialécticas que gobernaban el mundo natural, lo cual era muy diferente de la concepción filosófica de Marx sobre la relación dialéctica del hombre con la naturaleza (Schmidt 1977, 47).

Hernández tomó, entonces, de Engels y Morgan el concepto de *confederación tribal*, que era un conjunto de grupos o *tribus* unidas por lazos de parentesco, compuestas por clanes o linajes, gobernados por jefes hereditarios o por consejos de ancianos, que tenían propiedad colectiva de la tierra. Se encontraban, según estos teóricos del siglo xix, en un nivel denominado *barbarie*, ya que habían domesticado plantas y animales, eran sedentarios, aún no tenían una organización estatal y, sobre todo, no dominaban la escritura.

Debo señalar que este enfoque fue importante por varios motivos. En primer lugar, cuestionó la idea de la organización monárquica. En segundo lugar, habló de varias entidades políticas, no solamente de dos. En tercer lugar, afirmó que la base de la organización social fueron grupos unidos por lazos de parentesco, que los españoles llamaron *parcialidades* o *capitanías*. Dichos grupos eran dueños de los medios de producción de forma colectiva y sus jefes actuaban como representantes de toda la comunidad. El problema fue enmarcar estas comunidades dentro del esquema evolucionista.

El otro enfoque que quiero destacar surgió desde la década de 1960 y se consolidó a mediados de la de 1980. Fue el aporte de los arqueólogos y antropólogos profesionales que empezaron a formarse tanto en Colombia como en el exterior. Sylvia Broadbent (1964), por ejemplo, elaboró un trabajo pionero en el que trató de dilucidar la naturaleza de la organización política de los grupos que ella llamaba *chibchas*, lanzando algunas hipótesis sobre las características que tenían las unidades que los españoles llamaron *capitanías* o *parcialidades*. Identificó que había algunas bastante grandes, y recibían el nombre de *zibyn*, y otras más pequeñas, llamadas *utas*. Para ella, eran la base de toda la organización política y administrativa de la sociedad «chibcha».

El siguiente aporte que debe destacarse fueron los trabajos de Eduardo Londoño (1985), quien, de nuevo, cuestionó la idea de que

los Muyscas hubiesen alcanzado el nivel de un Estado centralizado, como ya lo habían hecho Hernández y Broadbent, y planteó que, en realidad, se trataba de un tipo de organización social llamado *cacicazgo*. Londoño tomó este concepto de la antropología neoevolutivista y de la ecología cultural, principalmente de los trabajos de Robert Carneiro. Para estos autores, los grupos humanos podían clasificarse de acuerdo con su forma de organización sociopolítica, que, a su vez, representaba una forma de adaptación a su entorno físico y natural en los siguientes tipos: las bandas de cazadores y recolectores, que era la forma más simple, consistente en pequeños grupos no sedentarios unidos por lazos de parentesco; las tribus o sociedades tribales, grupos más grandes que practican la domesticación de plantas y animales, que viven por lo general en pequeñas aldeas donde practican la agricultura de roza y quema y se gobiernan por consejos de ancianos; los *cacicazgos*, que son grupos aldeanos plenamente sedentarios, con jefes hereditarios y cierta división del trabajo; y finalmente, los Estados, que son las organizaciones más grandes y complejas, con una fuerte división del trabajo y desarrollo de instituciones especializadas como los tribunales, la Iglesia y el ejército. Para Londoño, los Muyscas eran claramente *cacicazgos* o confederaciones de *cacicazgos*, pero mantuvo la idea de la existencia de dos grandes entidades principales, la del zipa y la del zaque, además de algunos *cacicazgos* independientes.

Los trabajos de John Murra sobre el Estado inca, especialmente su tesis doctoral elaborada en 1955, que significó un cambio en la forma como se veían los pueblos andinos, marcaron otro hito en el estudio de los Muyscas cuando empezaron a conocerse en el país. Murra (1979) planteó que la forma de organización sociopolítica de los Incas era la de un Estado redistributivo, similar a muchos reinos no occidentales y no capitalistas. Su objetivo era brindar una alternativa a las hipótesis que consideraban a los Incas como un reino feudal o como un Estado socialista. Murra demostró que no eran ni lo uno ni lo otro, y usó el modelo del Estado redistributivo acuñado por Karl Polanyi (Polanyi, Arensberg y Pearsons 1976). Murra publicó este trabajo en la década de 1970 y lo complementó con otro estudio, en el cual planteó que las comunidades andinas,

llamadas *ayllus*, manejaban su territorio enviando colonos a los diferentes pisos térmicos para poder tener acceso a una gran variedad de recursos de diversos climas. A esto se le llamó el «archipiélago vertical» (Murra 1972). El impacto de estas ideas fue tal, que muchos investigadores empezaron a usarlas en otros lugares y fue así como, a finales de la década de 1980, Carl Langebaek (1987) las aplicó para el caso de los Muyscas.

Tal como había hecho Murra en el Perú, Langebaek les asignó a las autoridades indígenas el papel de «especialistas» redistribuidores, que recibían una serie de bienes y servicios de sus comunidades, pero no los acumulaban ni los utilizaban para su propio beneficio, sino que los repartían de nuevo en ciertas ceremonias especiales. Eran jefes redistributivos. Según estos autores, no era correcto considerar esto como un tributo, ya que el jefe no se beneficiaba de él ni se apropiaba del trabajo ajeno, sino que cumplía la función de un mercado, centralizando los bienes y servicios excedentes para distribuirlos por toda la sociedad. De hecho, esta era su función principal. Por otro lado, planteó también que los Muyscas practicaban una especie de verticalidad en cuanto al manejo de su territorio, para tener acceso a varios pisos térmicos, pero a una escala más pequeña que la del Perú, y usó el concepto de microverticalidad, tomado de etnohistoriadores como Udo Oberem o María Rostworowski.

Finalmente, a partir de los aportes de Londoño y de Langebaek se creó lo que he denominado el modelo piramidal de *cacicazgos* redistributivos. Según esto, la base de la sociedad fueron grupos de parentesco matrilineal, llamados *capitanías* o *parcialidades* por los españoles. Estas eran de dos clases. Las más sencillas eran llamadas *utas* o *capitanías menores*. Si unimos dos *utas*, tenemos una *zibyn* o *capitanía mayor*, como la denominaron los españoles. La unión de varias capitanías mayores o *zibyn* daban origen a un *cacicazgo*. A su vez, la unión de varios *cacicazgos* formaba confederaciones de *cacicazgos*. Las confederaciones de Bogotá y Tunja serían ejemplos de esto.

Sin embargo, estos modelos presentan varias inconsistencias que hacen que no encajen completamente. En primer lugar, no me parece correcto seguir usando los conceptos del sustantivismo económico,



que hacen énfasis en la esfera de la circulación, en lugar de la producción. Recordemos que Polanyi clasifica a las sociedades humanas en tres grandes grupos, basado en tres principios de integración: 1) sociedades donde predomina la reciprocidad, donde no hay dinero y los intercambios se hacen por el trueque; 2) sociedades donde predomina la redistribución, en las cuales el Estado o las autoridades asumen el papel de la circulación de los bienes, o sea del mercado, y hay un uso muy marginal del dinero, y 3) sociedades de mercado, como las sociedades europeas desde el surgimiento del capitalismo, donde hay un mercado autorregulado que fija los precios y donde circula abundantemente el dinero.

Creo que, además de que esta clasificación ha sido muy criticada desde que fue propuesta, resulta incorrecta e inadecuada, ya que mete en el mismo saco sociedades muy diversas, que sería más útil clasificar por sus formas de producción, que incluyen las formas de circulación de los bienes. En otras palabras, con afirmar que los Muyscas (o cualquier otro grupo) formaban un cacicazgo redistributivo no decimos nada, ya que estamos tomando dos rasgos muy comunes en una multitud de sociedades, muy distintas entre sí: que tengan jefes hereditarios y que estos jefes supuestamente practiquen una redistribución de bienes y servicios. Lo primero puede aceptarse, ya que evidentemente era así, pero la duda subsiste sobre la forma en que estos jefes supuestamente devolvían a la comunidad lo que recibían. No es claro ni se ha comprobado que en este caso, o incluso en el de los Incas, se haya dado esta devolución. Recordemos que el mismo Murra (1979) señaló que el Estado inca no devolvía a la población nada de lo que esta le daba como tributo, sino que lo usaba para sus propios fines, o sea para el beneficio de la nobleza dominante y sus intereses particulares. Emplear esta denominación oculta, entonces, este rasgo de explotación y hace parecer a los jefes indígenas como benefactores de su pueblo.

Creo más adecuado usar algunos modelos alternativos que han sido desarrollados en otros contextos, como en lo que hoy en día es México. Con esto no quiero cometer el mismo error de los etnohistoriadores colombianos que aplicaron el modelo peruano de Murra sin mayor discusión, sino señalar que hay algunos rasgos similares

en todas estas sociedades y que estos han sido analizados en detalle en sociedades como los Nahuas («Aztecas»), pero también se dan en casi todos los pueblos indígenas americanos.

Veámoslo de un modo rápido. Sigo pensando que la base de las sociedades muyscas son las llamadas capitánías, es decir, grupos pequeños unidos por lazos de parentesco matrilineal. Eso significa que la pertenencia al grupo y la transmisión de los bienes se dan por línea materna. Estos grupos son propietarios en comunidad de sus medios de producción, principalmente la tierra, que probablemente es distribuida periódicamente a las familias nucleares para su usufructo. Pero el titular de la propiedad es el grupo de parentesco, la comunidad, representada por el tío materno, el hermano de la madre, que es el jefe, conocido como *tyba* o *capitán*. El *tyba* era el varón de mayor rango en el grupo y transmitía su autoridad al sobrino, hijo de la hermana mayor.

El profesor François Correa (2004) ha llamado a estas unidades «grupos de filiación local matrilineal» y creo que pueden corresponder más o menos a lo que Hope Henderson y Nicholas Ostler (2005) denominan *casas* o *gue*. Lo importante es que son unidades de producción autónomas, que desarrollaron una fuerte unidad y una identidad propia. Este es el primer principio de organización, que algunos especialistas llaman *segmentación*. Los segmentos, capitánías o grupos de filiación local, cuando sometían a otros a su dominio, conformaban capitánías compuestas o *zibyn*. Es decir, una *zibyn* era una entidad que estaba conformada por una capitánía dominante que había sometido a otras. Lo más frecuente eran capitánías simples, pero cuando ellas contenían a otras, las subdivisiones se llamaban *utas*. Es decir, no todas las capitánías estaban subdivididas en *utas*.

Cuando un grupo de filiación sometía a otros, se convertía en una especie de nobleza, de linaje de rango superior, y su *tyba* se convertía, entonces, en un jefe hereditario llamado *psihipqua*. A estos *psihipquas* los llamaron *caciques* los españoles, usando una palabra de origen antillano que quería decir 'jefe indígena'. Voy a usar la palabra *psihipqua* para cuando me refiera a los jefes prehispánicos, pero cuando me refiera a los jefes indígenas posteriores a la Conquista, los llamaré *caciques*, tal como fue la costumbre

que finalmente se impuso en el Nuevo Reino de Granada. Había *psihipquas* que dominaban unos pocos grupos segmentarios y otros que dominaban a otros *psihipquas* con sus capitanías. Estos últimos fueron los *psihipquas* mayores o jefes de cacicazgos compuestos.

El segundo principio organizativo en que se basaban estas sociedades era el entreveramiento de territorios. Estamos acostumbrados a las unidades políticas y territoriales contemporáneas, que se pueden dibujar fácilmente en un mapa, trazando líneas de división claras entre unas y otras. Sin embargo, en este tiempo no era así. Cada segmento autónomo tenía territorios que estaban dispersos por una amplia región y se dieron casos de mezclas de estos. Es decir, un *tyba* o un *psihipqua* podía someter grupos que estaban asentados en varios lugares y estos pasaban a ser sus sujetos o subordinados, a la vez que los territorios que ocupaban pasaban a su control, pero los territorios no eran contiguos. Podían estar lejos o cerca, incluso en medio de las tierras de otros jefes rivales. Igualmente, un grupo segmentario podía estar sometido a varios *psihipquas*, lo cual significaba que le pagaba tributo a más de un jefe. De este modo, es difícil identificar o establecer un territorio que sea continuo y claramente delimitado, bajo el control de un solo grupo. Además, hay que enfatizar que en este tipo de sociedades el dominio se ejercía sobre las personas, no tanto sobre la tierra, de modo que podían trasladarse de un lugar a otro sin dejar de estar sometidos a un jefe, pagándole tributo dondequiera que se establecieran.

Resumiendo, creo que los principios de organización más importantes en torno a los cuales se estructuraban las sociedades Muyscas eran: la segmentación y el entreveramiento. Aplicándolos, se obtienen múltiples configuraciones sociales, como en un modelo de estructuras modulares, que, a partir de una serie de células o unidades básicas, logra formar una gran variedad de estructuras. Las unidades básicas eran las capitanías, y lo eran porque también constituían las unidades mínimas de producción. Eran autónomas y autosuficientes. Esta característica permitía que tales entidades (que estaban unidas por medio de alianzas o por el sometimiento militar) pudieran deshacerse en cualquier momento, lo cual sucedió durante la conquista española.

Por otro lado, como el dominio se ejercía sobre las personas, no sobre el territorio, un *psihipqua* podía tener grupos sometidos en partes muy diversas e, incluso, entremezclados con grupos sometidos a otros jefes. Esto no solo impide establecer límites claros entre unos cacicazgos y otros, sino que también explica la fragilidad de los lazos que los unían. Es un modelo de organización social celular-modular, que autores como James Lockhart (1999) y Pedro Carrasco (1996) han identificado en Mesoamérica. Sin embargo, considero que este modelo describe principios organizativos que se dieron en muchos casos por toda la América prehispánica, como en el caso de los Muyscas.

### Los Muyscas y la Conquista

Pasemos ahora a considerar las consecuencias que este tipo de organización segmentaria y entreverada tuvo en el momento de la llegada de los conquistadores españoles. Podemos partir de plantearnos una pregunta que ha atormentado a muchos investigadores: ¿cómo fue posible que un puñado de hombres, es decir, no más de 180 europeos, conquistara a unas sociedades indígenas que podían movilizar varios miles de guerreros? Esto no solamente sucedió en el Nuevo Reino de Granada, sino que fue igual en México o en Perú, con proporciones de inferioridad numérica europea aún más dramáticas.

Para no extenderme en este apasionante debate, diré que se han dado múltiples respuestas, pero las más populares explican esta situación por la superioridad europea. Superioridad tecnológica, militar, religiosa, es decir, superioridad cultural en todo sentido. Hasta se ha dicho que la ignorancia o ingenuidad de los indios los llevó a confundirlos con dioses. Sin embargo, los desarrollos contemporáneos de la historiografía y la etnohistoria han puesto esto seriamente en cuestión.

Tenemos que rechazar de entrada esa supuesta superioridad. Los indígenas americanos eran tan inteligentes y desarrollados como cualquier otro pueblo contemporáneo. Incluso, en ciertos aspectos culturales superaban ampliamente a los europeos. Por lo tanto, es absolutamente imposible que un puñado de hombres, aunque haya

tenido armas de fuego, caballos, armaduras, espadas u otros implementos, haya logrado tal hazaña, por más valientes que fueran. De hecho, se ha comprobado que los españoles combatieron casi con las mismas armas de los indios. Eran escasos los caballos, las armas de metal se oxidaron, al igual que las armaduras, y las tácticas europeas en América fueron inservibles. Además, ningún grupo indígena confundió a los europeos con dioses. Esa fue una leyenda creada posteriormente por los frailes cronistas (Restall 2004).

A la larga, lo que se considera ahora es que la pregunta inicial está mal planteada. Hay que hacerse nuevas preguntas. Decirlo de esa manera es seguir perpetuando la imagen de los conquistadores poderosos, crueles tiranos sedientos de oro que atacaron a una serie de grupos ingenuos y bondadosos (que les ofrecieron su hospitalidad) para robar sus riquezas y masacrarlos. En realidad, el asunto fue mucho más complejo. La Nueva Historia de la Conquista, una escuela que se ha estado desarrollando desde finales de la década de 1990, ha llegado a interesantes conclusiones que sirven de marco interpretativo para comprender mejor por qué la pregunta está mal formulada (Restall 2012).

Veamos esto con un poco más de detalle. Lo primero que se debe decir es que las sociedades indígenas no eran ni mejores ni peores que sus homólogas europeas. Eran sociedades humanas con todos sus defectos y virtudes, y sus miembros eran tan racionales como los europeos. Además, eran tan ambiciosos como ellos y se guiaban también por sus propias conveniencias.

En segundo lugar, no fue un puñado de españoles contra miles de indígenas. Fueron indígenas contra indígenas. Si se examinan con cuidado los documentos de la Conquista, se verá que miles de nativos aliados ayudaron a los españoles en contra de otros grupos que consideraban sus enemigos. Ya hemos dicho que no había una unidad entre ellos, y eso fue dramático y decisivo. En México, cientos de miles de Tlaxcaltecas ayudaron a Cortés y a sus hombres a conquistar a los Mexicas, y algo similar sucedió en el Perú. Los pueblos que habían sido conquistados y oprimidos previamente por los Incas aprovecharon la oportunidad para levantarse contra ellos y apoyaron a los españoles, de modo que el imperio fue destruido por su propio pueblo, que vio en los extranjeros a sus liberadores.

La estrategia española fue siempre buscar estos aliados y ofrecerles condiciones de gobierno más favorables a las que tenían bajo el yugo de los imperios o jefes prehispánicos. La ayuda de estos aliados fue decisiva y explica el desenlace final.

Para el caso que nos ocupa, se sabe que Gonzalo Jiménez de Quesada salió en 1536 con cerca de 800 hombres, unos por el río Magdalena y otros por tierra. Este grupo, al final, quedó reducido a unos 180. Pero estos eran solamente los europeos. Durante el año y medio que duraron en su viaje desde las costas, se les fueron uniendo una gran cantidad de guerreros e indios amigos, que formaron un ejército nada despreciable de cerca de ocho mil a diez mil hombres (Gamboa 2013). Esa era la fuerza que llegó en 1537 al altiplano cundiboyacense. Al ver esto, muchos *psihipquas* decidieron unirse a los recién llegados, que eran grupos indígenas que tradicionalmente habían sido sus enemigos, y a los europeos, con los cuales realizaron pactos y alianzas. Por ejemplo, el *psihipqua* de Guatavita fue un gran aliado español, igualmente los de Suesca, Suba, Chía y otros valles, que querían vengar viejos agravios cometidos por los *psihipquas* de Bogotá. El llamado «zipa de Bogotá» se vio, entonces, atacado por sus antiguos aliados y subordinados. Trató de resistir y murió en batalla. Su sucesor, llamado Sagipa, no tuvo más remedio que hacer la paz y someterse.

Algo similar pasó en Tunja con el *hoa* llamado Eucaneme. Al conocer la noticia de la llegada de los extranjeros, optó por esconderse y hacer que un sobrino llamado Quiminza se hiciera pasar por él. Su sobrino fue secuestrado y se le obligó a pagar una gran cantidad de oro para soltarlo. Al cabo de un tiempo, los españoles se dieron cuenta de que Quiminza no era el *hoa* y descubrieron el engaño. Todo se realizó con la ayuda de los *psihipquas* vecinos, que habían sufrido durante mucho tiempo por las guerras a las que habían sido sometidos. Eucaneme y su sobrino, Quiminza, fueron finalmente ejecutados, con el pretexto de que estaban planeando una rebelión general contra la Corona española en 1540. Al ver esto, algunos *psihipquas* optaron por continuar con la guerra, como en los casos de Sogamoso y Duitama. No obstante, fueron vencidos y asesinados, y luego sus sucesores debieron rendirse.

La situación en el altiplano, por aquel entonces, fue una serie de luchas, negociaciones, traiciones de unos y otros, que se complicó por la forma de organización segmentaria. Las alianzas se creaban y se rompían con facilidad, pero poco a poco la balanza se inclinó hacia los españoles. La guerra duró más de diez años, hasta 1550 aproximadamente, cuando se estableció la Real Audiencia de Santafé y se logró que la mayoría de jefes importantes del altiplano aceptaran el dominio español y el establecimiento del sistema de la Encomienda.

Recordemos que este sistema consistía en que un grupo de indios, idealmente un cacique con todos sus sujetos, era entregado a un conquistador español, como una forma de premiar sus servicios. El conquistador, que ahora se denominaba encomendero, adquiría el derecho a recibir tributos de los indios en servicios o en productos, pero no era propietario de la tierra ni tenía autoridad judicial sobre ellos, aunque en la práctica esto no siempre se respetaba. A cambio de estos tributos el encomendero debía hacerse cargo de la evangelización de los nativos, contratando un cura y construyendo una iglesia en cada pueblo.

Lo que aquí nos interesa es que los encomenderos fueron asimilados por los indios con los antiguos jefes prehispánicos. Es decir, fueron vistos al comienzo como nuevos *psihipquas* extranjeros, a los cuales debían obedecer y darles los mismos servicios que a sus jefes tradicionales. De esta manera, no hubo una ruptura muy tajante al instaurarse el nuevo orden. De hecho, fue una transición bastante fácil desde este punto de vista, ya que la población estaba acostumbrada a servir a sus jefes de ese modo, pagando un tributo en mantas y en oro, trabajando en sus tierras, haciéndole sus labranzas y construyendo sus casas. Lo que sucedió es que, desde ese momento, las mantas y el oro los entregaban a un español, al tiempo que le hacían labranzas y le construían su casa.

La implantación de este sistema tuvo varias consecuencias. En primer lugar, las entidades políticas más grandes, o sea los cacicazgos compuestos, fueron desarticulados y se dividieron en varios cacicazgos simples. Esto sucedió porque la cantidad de cacicazgos compuestos que se encontraron en la región no era suficiente para entregarlos intactos a los conquistadores en forma de encomiendas,

así que hubo que dividir algunos para poder recompensarlos a todos. La forma más fácil de hacerlo era dividirlos de acuerdo con sus mismas subdivisiones internas, es decir, a sus segmentos. Los cacicazgos simples que componían los cacicazgos compuestos o confederaciones fueron respetados en su integridad, pero se separaron de las estructuras más grandes. Igualmente, algunos cacicazgos simples fueron divididos por capitánías. Así, los *psihipquas* mayores quedaron reducidos a *psihipquas* menores, pero igualmente algunos *tybas* fueron elevados al rango de *psihipquas* o caciques. Entidades políticas compuestas como Guatavita, Ubaque, Fusagasugá, Bogotá, Chía, Ubaté, Sogamoso o Duitama, entre otras, sufrieron este proceso de fragmentación. Quedaron repartidas entre varios encomenderos españoles y, a partir de ellas, se formaron nuevos cacicazgos.

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

donde se realizaban algunos rituales periódicamente. Los *chyquys* eran los únicos autorizados para entrar en ellas y parece que era un oficio que se heredaba matrilinealmente<sup>5</sup>.

El proceso de transformación de las sociedades indígenas del altiplano cundiboyacense pasó por varias etapas durante el primer siglo de ocupación española y se puede analizar usando las propuestas que se han hecho para otros lugares de América, como México y Perú. En esas zonas, se dieron procesos similares, pero se iniciaron más temprano y fueron más rápidos, debido a que la presencia europea fue también más temprana y abundante. Sin embargo, las estructuras sociales de los grupos indígenas fueron sorprendentemente resistentes, se adaptaron con facilidad a los nuevos tiempos y lograron sobrevivir.

A grandes rasgos, autores como James Lockhart (1999) han propuesto tres grandes periodos o etapas. La primera fue la de los contactos iniciales. Corresponde al momento de la Conquista cuando se implantó el sistema de la Encomienda y se prolongó durante todo el tiempo en que esta institución predominó en las relaciones entre blancos e indios. En aquel entonces, los españoles eran una pequeña minoría y se limitaron a hacer presencia en las ciudades. El campo siguió siendo fundamentalmente indígena y muy pocas cosas cambiaron. Los nativos conservaron en gran medida su lengua, creencias y costumbres. Pagaban un tributo, pero lo hacían de acuerdo con sus formas tradicionales, sin que se intervinieran demasiado sus sistemas de producción. En Perú y México esta etapa duró más o menos treinta años, desde los primeros contactos hasta que entró en crisis la Encomienda. En el Nuevo Reino de Granada, específicamente en el altiplano cundiboyacense, la duración fue de aproximadamente cuarenta años, más o menos desde 1537 hasta 1575, cuando se dieron algunos cambios significativos.

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

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

#### **La incorporación de los Muyscas a la monarquía castellana**

La incorporación de los cacicazgos del altiplano cundiboyacense a la monarquía castellana fue relativamente fácil, como se ha visto, debido no solamente a las características de dichas sociedades, sino también a que en Europa se estaba formando un tipo de monarquía muy especial, llamado por los investigadores «monarquía compuesta» (Elliott 2010). Con esta denominación, se quiere señalar que el llamado Imperio Español no era una entidad política centralizada y fuerte como tendemos a imaginarnos, sino una confederación de reinos que se habían unido por alianzas dinásticas en torno a un centro, que era Castilla, pero que conservaban su autonomía. Es decir, cada uno de estos reinos estaba gobernado por sus propias clases dirigentes o élites locales (sus «señores naturales»), con sus propias leyes y solo reconocían al rey de España en la medida en que este monarca respetara tales autonomías.

El imperio era entonces una colección de territorios muy diversos que iba desde Nápoles, hasta las Filipinas, pasando por los Países Bajos, Sicilia y Portugal. Estaban unidos bajo la misma Corona, pero la base de la unidad consistía en un pacto entre el pueblo de cada reino y el monarca, mediante el cual se respetaban sus fueros y costumbres y se permitía que los señores naturales de cada tierra gobernaran a su modo. En esto consistía la monarquía compuesta de los Habsburgo, la cual funcionó en la medida en que

los diversos reinos compartían intereses comunes. Lo que aquí nos interesa subrayar es que así como sucedía con las entidades políticas prehispánicas, los lazos que unían al imperio español eran débiles y podían romperse en cualquier momento.

De algún modo, los *psihiquas* y todos los grupos dominantes de la América prehispánica terminaron de buena o mala gana uniéndose a esta monarquía compuesta (Kamen 2003). Los que se resistieron fueron duramente combatidos, incluso por sus mismos pueblos y grupos vecinos, pero aquellos que aceptaron el pacto con el rey de España fueron aceptados en calidad de señores de la tierra, se les respetó su estatus, su autoridad y, en cierto modo, se les permitió seguir gobernando a sus pueblos, pero con ciertas restricciones, fruto, sobre todo, del carácter evangelizador y civilizador que tomó la Conquista española.

Ya hemos dicho que los grupos étnicos americanos fueron convertidos en una nueva categoría social, llamada *indio*, que durante el periodo colonial tenía un significado muy preciso: un descendiente de los primitivos habitantes del continente, con un nivel de desarrollo mental similar al de un menor de edad, que estaba en proceso de inserción a la cristiandad y necesitaba de la guía de los blancos. A cambio de la protección de la Corona española y la enseñanza de las costumbres europeas, sobre todo de la religión católica, el indio debía aportar lo que tenía: su fuerza de trabajo y los productos de la tierra. Al incorporarse dentro de este ordenamiento, los habitantes del altiplano no solo fueron convertidos en vasallos de la Corona española, sino que se convirtieron en «indios» y se les puso el nombre de *moscas* o *muyscas*.

El hecho de que fueran considerados menores de edad que debían ser instruidos hizo que hubiera un debate sobre si se debía permitir o no que las autoridades indígenas tradicionales, o sea los caciques, siguieran gobernando a su gente. Después de varias décadas, se decidió que esto podría permitirse, aunque con algunas restricciones. A los caciques se les reconoció un grado de nobleza similar al de los hidalgos de Castilla, pero se trató de que se convirtieran al cristianismo y adoptaran las costumbres europeas. No se les permitió seguir ejerciendo justicia con sus vasallos sino en causas leves, como jueces

de primera instancia, ya que todo conflicto grave debía remitirse a las autoridades y tribunales de la Corona. Se les permitió seguir cobrando un tributo y recibir cierto reconocimiento por su nobleza, pero con muchas limitaciones. Por lo tanto, su estatus de nobleza se mantuvo, pero bajo la supervisión de la Corona española, con el objetivo de que la transición fuera menos traumática.

Se toleraron las costumbres que no iban en contra de la fe cristiana, como la herencia por el lado materno, pero se abolieron aquellas que chocaban fuertemente con la moral católica, como la poligamia. El objetivo a largo plazo era que la nobleza indígena fuera perdiendo el poder que tenía en tiempos prehispánicos y que las formas de gobierno se transformaran hasta convertirse en instituciones al estilo castellano, como los cabildos. En el Nuevo Reino, esto nunca llegó a suceder y nunca se implantaron los cabildos indígenas, ya que los grupos de este territorio no estaban acostumbrados a ellos, pero empezaron a aparecer figuras de origen europeo como alcaldes, tenientes, fiscales y alguaciles que actuaron como autoridades en los pueblos al mismo tiempo que los caciques y capitanes (Gamboa 2006).

A finales del siglo XVI, la sociedad del altiplano fue cambiando aceleradamente. La economía inicial se fundamentó en la agricultura, pero también empezó a desarrollarse el comercio tanto interno como externo. Las ciudades que se fundaron, es decir Vélez, Tunja y Santafé, especialmente, significaron una demanda de abastecimientos que crecía cada día. Se necesitaba trigo, maíz, cebada, papas y otras cosas. También se requerían textiles, tanto importados como locales, y empezaron a aparecer obrajes.

Los encomenderos establecieron estancias en lugares que poco a poco fueron ocupando, al principio en zonas baldías y luego en las tierras de los indios, donde establecieron hatos ganaderos y múltiples cultivos, aprovechando la mano de obra que les brindaban sus encomendados. Los caciques y capitanes aprovecharon también este auge de la economía inicial. Adquirieron tierras y ganado y se volvieron pequeños empresarios agrícolas que también se apropiaban del trabajo de sus comunidades. Así, lograron acumular pequeñas fortunas y empezaron un proceso de hispanización.

La hispanización se aceleró también porque el Estado colonial empezó a hacer más presencia y a ejercer más control sobre los indios y los encomenderos. Poco a poco, se fueron regulando los tributos que se les exigía a los indios, aunque fue muy difícil que dejaran de pagar mantas, para entregar oro, así como fue difícil abolir la costumbre del pago en fuerza de trabajo («servicios personales»). Pero, poco a poco, la entrega de dinero se fue generalizando a comienzos del siglo xvii. La evangelización, que se hizo más eficiente a finales de siglo, fue un elemento importante, y a partir de la década de 1580 la mayoría de la población se bautizó, aunque aún no estuvieran plenamente convertidos ni tengamos evidencia de que hayan experimentado cambios fundamentales en sus creencias.

A esto se sumó toda la política de congregación en pueblos y creación de resguardos, que se desarrolló con mayor énfasis a finales del siglo xvi. Esto se estaba planeando desde 1560 por lo menos, pero había sido infructuoso. No obstante, hacia 1590 las autoridades coloniales lanzaron una nueva campaña y lo primero que hicieron fue delimitar las tierras de las comunidades indígenas para protegerlas de los invasores blancos o mestizos. Así, se crearon los primeros resguardos, muchos de los cuales perduraron durante todo el periodo colonial. El *resguardo* fue el nombre que recibieron las tierras entregadas a las comunidades como propiedad colectiva e inalienable en el Nuevo Reino de Granada. Solamente la Corona podía despojar a los indios de estas tierras, que no podían ser vendidas ni arrendadas. Eran de todo el grupo y en ellas se le debía dar una parcela a cada familia, y destinar unas tierras llamadas *comunidad* para cubrir los gastos generales, como el pago del tributo o para las personas incapacitadas para el trabajo. Lo más importante es que en estas tierras debía fundarse un pueblo trazado según el ordenamiento urbano castellano, con plaza central, iglesia, calles y solares. Estos pueblos empezaron a aparecer pocos años después de los resguardos y formaron con ellos una unidad indisoluble. Cada pueblo tenía su resguardo. Muchos de los actuales municipios del altiplano cundiboyacense tienen su origen en estos primeros años del siglo xvii.

Las élites indígenas y la gente común se hispanizaron de este modo, adoptando las costumbres españolas, su lengua y su religión por estos años, lo que marca el paso de la primera etapa a la segunda. Los indicadores que tenemos son bastante significativos. La población empezó a bautizarse masivamente desde mediados de la década de 1570. Al principio, se aprecia que no sabían muy bien en qué consistía la nueva religión, pero con el paso del tiempo comenzaron a aprenderla y a convertirse de forma muy entusiasta. Hacia 1600, inició la construcción masiva de iglesias por todo el altiplano. Al principio, no recibieron mucho apoyo, pero a los pocos años empezaron a ser adornadas por los mismos indios, que competían unos con otros por quién tenía las mejores imágenes religiosas o realizaba las mejores fiestas. Todavía se pueden apreciar algunas de estas iglesias doctrineras que han sobrevivido en lugares como Sutatausa o Turmequé, donde, incluso, se han conservado curiosas pinturas murales con temas religiosos que fueron encargadas por los mismos indios y sus caciques.

Otro indicador importante fue la lengua. A finales del siglo xvi, ya casi toda la población era bilingüe y era raro tener que usar algún intérprete en las diligencias oficiales. A medida que entramos en el siglo xvii, el bilingüismo se acentuó, de modo que ya no fue necesario usar ningún intérprete. Resulta un poco paradójico que en la década de 1610 a 1620, cuando se elaboraron algunos de los documentos lingüísticos que han sobrevivido, como vocabularios, gramáticas o catecismos, ya esta lengua estuviera en vías de desaparición y no era tan necesario aprenderla por parte de los doctrineros, porque todos los nativos entendían el castellano, como ellos mismos lo contaban.

De este modo, en los primeros años del siglo xvii una nueva etapa había comenzado en el altiplano (Gamboa 2008a). Los antiguos *psihipquas* y *tybas* ahora habían sido incorporados a la estructura de la monarquía compuesta de los Habsburgo y eran fieles vasallos de la Corona. Igualmente lo eran sus sujetos. El tributo en servicios y mantas, así como los encomenderos, estaban desapareciendo. Ahora eran gobernados por sus propias autoridades, que recibían el nombre de alcaldes, tenientes y alguaciles indios, y por unas

autoridades coloniales llamadas *corregidores*, que sustituyeron a los encomenderos.

Las gentes habían abandonado su antigua forma de vivienda dispersa y se había iniciado un proceso de concentración en pueblos, que corresponden más o menos a los mismos municipios que hoy conocemos. Alrededor de ellos, tenían sus tierras de resguardo. En ellas, trabajaban para obtener su sustento, pero también iban a las estancias y haciendas de los vecinos a trabajar a cambio de un jornal. En el pueblo, tenían iglesias muy bien adornadas y hacían gala de su catolicismo. Otra parte de la población había empezado a irse de la comunidad a trabajar a las ciudades y allá formaron un incipiente artesanado urbano. Este era el panorama a comienzos del siglo XVII, cuando finalmente los grupos del altiplano fueron convertidos en indios, o mejor, en indios moscas.

#### Referencias

- Acosta, J. (1848). *Compendio histórico del descubrimiento y colonización de la Nueva Granada*. París: Imprenta de Beau.
- Aguado, fray P. (1956). *Recopilación historial* (4 tomos). Bogotá: Presidencia de la República.
- Avellaneda, J. I. (1995a). *La expedición de Gonzalo Jiménez de Quesada al Mar del Sur y la creación del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Banco de la República.
- Avellaneda, J. I. (1995b). *The Conquerors of the New Kingdom of Granada*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Broadbent, S. (1964). *Los chibchas: organización sociopolítica*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- Carrasco, P. (1996). *Estructura político-territorial del Imperio tenochca. La triple alianza de Tenochtitlan, Tetzaco y Tlacopan*. México: FCE.
- Castellanos, J. de (1997). *Elegías de varones ilustres de Indias*. Bucaramanga: Gerardo Rivas Moreno.
- Cobo, J. F. (2012). *Mestizos heraldos de Dios. La ordenación de sacerdotes descendientes de españoles e indígenas en el Nuevo Reino de Granada y la racialización de la diferencia 1573-1590*. Bogotá: ICANH.

- Colmenares, G. (1997). *La Provincia de Tunja en el Nuevo Reino de Granada. Ensayo de historia social 1539-1800*. Bogotá: Tercer Mundo.
- Colmenares, G. (1978). *Historia económica y social de Colombia 1537-1719*. Medellín: La Carreta.
- Correa Rubio, F. (2004). *El sol del poder. Simbología y política entre los muyscas del norte de los Andes*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Elliott, J. (2010). *España, Europa y el mundo de ultramar [1500-1800]*. Madrid: Taurus.
- Engels, F. (1946). *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*. Buenos Aires: Claridad.
- Fernández de Oviedo y Valdés, G. (1944). *Historia general y natural de las Indias, Islas y Tierra Firme del Mar Océano* (15 tomos). Asunción, Paraguay: Guaranía.
- Francis, J. M. (2002). Población, enfermedad y cambio demográfico, 1537-1636. Demografía histórica de Tunja: una mirada crítica. *Fronteras de la Historia*, 7, 15-95.
- Francis, J. M. (2007). *Invading Colombia. Spanish Accounts of the Gonzalo Jiménez de Quesada Expedition of Conquest*. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania University Press.
- Friede, J. (1960). *Descubrimiento del Nuevo Reino de Granada y fundación de Bogotá (1536-1539)*. Bogotá: Banco de la República.
- Gamboa, J. A. (2006). Los caciques en la legislación indiana. Una reflexión sobre la condición jurídica de las autoridades indígenas en el siglo XVI. En: D. Bonnett y F. Castañeda (Eds.), *Juan de Solórzano y Pereira: Pensar la Colonia desde la Colonia* (pp. 153-190). Bogotá: Universidad de los Andes.
- Gamboa, J. A. (2008a). Las instituciones indígenas de gobierno en los años posteriores a la Conquista: caciques y capitanes muyscas del Nuevo Reino de Granada (1537-1650). En A. M. Alzate Echeverri, M. Florentino y C. E. Valencia (Eds.), *Imperios ibéricos en comarcas americanas: Estudios regionales de historia colonial brasilera y neogranadina* (pp. 136-164). Bogotá: Universidade Federal do Rio de Janeiro / Universidad del Rosario.



- Gamboa, J. A. (2008b). Los muiscas y la conquista española: nuevas interpretaciones de un viejo problema. En J. A. Gamboa (comp.), *Los muiscas en los siglos XVI y XVII: miradas desde la arqueología, la antropología y la historia* (pp. 116-139). Bogotá: Universidad de los Andes.
- Gamboa, J. A. (2013). *El cacicazgo muisca en los años posteriores a la conquista: del psihpkua al cacique colonial, 1537-1575* (2.ª edición revisada y complementada). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- González de Pérez, M. S. (1980). *Trayectoria de los estudios sobre la lengua chibcha o muisca*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- González de Pérez, M. S. (2006). *Aproximación al sistema fonético-fonológico de la lengua muisca*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- Henderson, H. y Ostler, N. (2005). Muisca settlement organization and chiefly authority at Suta, Valle de Leyva, Colombia: A critical appraisal of native concepts of house for studies of complex societies. *Journal of Anthropological Archaeology*, 24, 148-178.
- Hernández Carvajal, M. E. (2013). *Ni con pequeño trabajo, ni con pequeño favor de Dios. Fray Pedro Aguado y fray Antonio de Medrano frente a la conquista del Nuevo Reino de Granada, 1550-1582*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- Hernández Rodríguez, G. (1949). *De los Chibchas a la Colonia y la República (Del Clan a la Encomienda y el Latifundio en Colombia)*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Jaramillo Uribe, J. ([1964] 2001). *Ensayos de historia social. Obras completas de Jaime Jaramillo Uribe*. Bogotá: Uniandes; Banco de la República; ICANH.
- Kamen, H. (2003). *Imperio. La forja de España como potencia mundial*. Madrid: Aguilar.
- Langeback, C. (1987). *Mercados, poblamiento e integración étnica entre los Muiscas, siglo XVI*. Bogotá: Banco de la República.
- Lebrija, A. de y San Martín, J. de (1995). «Relación del Nuevo Reino: carta y relación para su majestad que escriben los oficiales de vuestra majestad de la provincia de Santa Marta» [1539]. En H. Tovar (Ed.), *Relaciones y visitas a los Andes. Siglo XVI* (Tomo 3, pp. 93-117). Bogotá: Colcultura.

- Lockhart, J. (1999). *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*. México: FCE.
- Londoño Laverde, E. (1985). Los cacicazgos muiscas a la llegada de los conquistadores españoles. El caso del zacazgo o 'Reino' de Tunja. (Tesis de pregrado no publicada, Universidad de los Andes, Bogotá).
- Lugo, fray B. de (2010). *Gramática en la lengua general del Nuevo Reino, llamada mosca; transcripción, introducción y notas de Jorge Augusto Gamboa Mendoza*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Marx, K. y Hobsbawm, E. J. (1989). *Formaciones económicas precapitalistas*. México: Siglo XXI.
- Morgan, L. H. (1977). *La sociedad primitiva*. Bogotá: Universidad Nacional.
- Murra, J. (1972). El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas. En *Visita de la provincia de León de Huanuco, 1582, por Iñigo Ortiz de Zúñiga* (tomo 2, pp. 427-476). Huanuco, Perú: Universidad Nacional Hermilio Valdizán.
- Murra, J. (1979). *La organización económica del Estado Inca*. México: Siglo XXI.
- Piedrahita, L. F. de (1986). *Historia general de las conquistas del Nuevo Reyno de Granada* (2 tomos). Amberes, Holanda: Juan Baptista Verdussen, edición facsímil, Cali, Colombia: Carvajal.
- Polanyi, K., Arensberg, C. M. y Pearson, H. W. (Eds.) (1976). *Comercio y mercado en los imperios antiguos*. Barcelona: Labor.
- Restall, M. (2004). *Los siete mitos de la conquista española*. Barcelona: Paidós.
- Restall, M. (2012). The New Conquest History. *History Compass*, 10(2), 151-160.
- Rodríguez Freile, J. (1997). *El carnero, según el otro manuscrito de Yerbabuena*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- Schmidt, A. (1977). *El concepto de naturaleza en Marx*. Madrid: Siglo XXI.

- Simón, fray P. (1981). *Noticias históricas de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales* (7 tomos). Bogotá: Banco Popular.
- Triana y Antorveza, H.(1987). *Las lenguas indígenas en la historia social del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- Uricoechea, E. (1984). *Memoria sobre las antigüedades neo-granadinas*. Bogotá: Banco Popular.