



Numéro 7 (2) | juin 2020

**Voyages en terre néo-grenadines :
de la réalité à la fiction (XVIII^e-XXI^e siècles)**

**El mestizaje neogranadino a través de la mirada de los
viajeros. Del Padre Joseph Gumilla al naturalista Alejandro de
Humboldt (1705-1804)**

Shems KASMI
Université Toulouse 2-Jean Jaurès, CEIIBA EA 7412

Resumen

En el siglo XVIII, el mestizaje era sin duda alguna una característica fundamental de la sociedad neogranadina. Por eso, no es nada extraño que los hombres que viajaron por ese territorio sintieran la necesidad de comentarlo en sus escritos, sea cual fuere el motivo inicial de su viaje. Se trata de testimonios muy valiosos, pues permiten arrojar luz sobre aspectos claves de dicho fenómeno desde un punto de vista original y pertinente que completa los otros tipos de fuentes relativos al tema, como los documentos de archivo. En el marco de los estudios de civilización, estos escritos, al igual que las crónicas por ejemplo, constituyen una puerta privilegiada de acceso al estudio de las mentalidades y de los imaginarios sociales de la sociedad colonial.

Résumé

Au XVIII^e siècle, le métissage est sans nul doute une caractéristique fondamentale de la société néo-grenadine. Par conséquent, il n'est absolument pas étonnant que les hommes qui y voyagèrent aient décidé de commenter ce phénomène dans leurs écrits, quel que soit le motif de leur voyage. Ces témoignages sont d'une grande valeur, puisqu'ils permettent de mettre au jour certains aspects clefs dudit phénomène à partir d'un point de vue original et pertinent qui complète les autres types de sources dont nous disposons sur la question (documents d'archive). Dans le cadre d'études de civilisation, ces écrits constituent, à l'instar des chroniques par exemple, une porte privilégiée d'accès à l'étude des mentalités et des imaginaires sociaux de la société coloniale.

Abstract

In the eighteenth century, racial mixing was undoubtedly an inherent characteristic of the New Kingdom Granada society. Therefore, it is not surprising that those who travelled in the area decided to discuss this phenomenon in their writings, whatever

the purpose of their journey was. Those accounts are of great value because they allow to display certain key aspects from a specific and relevant point of view, which complements the other sources on the subject that we have at our disposal (archival documents). Within the framework of civilisations studies, those writings provide, as do the chronicles for instance, an access of high interest to the study of the mindsets and the societal imaginations peculiar to the colonial society.

Plan

Introducción

Terminología del mestizaje neogranadino

Honor y color

“Zambaje” y marginalidad

Mestizaje y demografía

Conclusión

Bibliografía

Introducción

Los hombres que viajaron por el vasto territorio del virreinato de Nueva Granada en el siglo XVIII difícilmente pudieron mantenerse indiferentes a un fenómeno social y demográfico que saltaba a la vista: el mestizaje. De ahí que consagraran algunas páginas, líneas o más para describirlo y expresar sus impresiones al respecto en los diarios, crónicas o informes que escribían, sea cual fuere el motivo inicial de su viaje. Vamos a tratar de determinar cuál es el valor de estos testimonios en la óptica de un estudio del mestizaje neogranadino en el siglo XVIII. ¿En qué medida nos ayudan a conocerlo y comprenderlo mejor? ¿Qué valor añadido aportan en comparación con otros tipos de fuentes? Por fin, ¿cómo considerar el grado de subjetividad que conllevaban inevitablemente?

Postulamos que el valor específico de estos testimonios radica principalmente en dos características fundamentales, que parecen oponerse. En primer lugar, la mirada de los viajeros se caracterizaba inevitablemente por una especie de candidez frente a una realidad que iban descubriendo y que no podía parecerles sino exótica. Este “candor” pudo hacer que sintieran la necesidad de plasmar en sus escritos algunos fenómenos que desde su perspectiva de foráneos resultaban particularmente llamativos y que, quizás, no habrían sido objeto de tanta atención por parte de un lugareño. En este sentido, parece que la mirada del viajero permite arrojar luz sobre ciertos fenómenos partiendo de un punto de visto exterior y, por lo tanto, más desinteresado y neutral. Sin embargo, por otra parte, ocurre que esos viajeros también llegaban cargados de representaciones y concepciones culturales derivadas de una multitud de circunstancias conjugadas: nacionalidad, origen social, educación, trayectoria personal, ideología, motivo de su viaje, etc. Es imprescindible tomar en cuenta ese grado de subjetividad, pero sin considerarlo necesariamente como algo negativo. Al contrario, la subjetividad propia de cada viajero compone una gama variada de puntos de vista y aproximaciones distintas que ayudan a acercarse mejor a la complejidad del fenómeno en cuestión. Así pues, veremos que en la mirada del viajero siempre se conjugan esas dos características aparentemente contradictorias: cierta objetividad y clarividencia por tener una visión exterior, a la par que una visión cargada de representaciones propias que orientan su manera de juzgar la realidad.

Nos vamos a interesar por el testimonio de seis viajeros que recorrieron el territorio neogranadino entre 1705 y 1804. Consideraremos el término viajero en un sentido amplio, es decir todo individuo que recorra un territorio parcial o totalmente desconocido para él, con una meta determinada. Dicho de otra forma, un viajero no es necesariamente un extranjero o un individuo que proviene de tierras lejanas. Esos seis viajeros, que transmiten cada uno a su manera una imagen peculiar del mestizaje, son, en orden cronológico, Joseph Gumilla, Antonio de Ulloa, Andrés Verdugo y Oquendo, Francisco Antonio Moreno y Escandón, Joseph Palacios de la Vega y Alejandro de Humboldt. El marinero español Antonio de Ulloa y el naturalista alemán Alejandro de Humboldt, que viajaron por América respectivamente entre 1735 y 1746, y entre 1799 y 1804, llevaban a cabo, cada uno a su manera, proyectos esencialmente científicos, lo cual no les impidió interesarse por aspectos sociales, demográficos, etnográficos, etc. En cuanto a los Padres Gumilla y Palacios de la Vega, que viajaron a Nueva Granada respectivamente en 1705 y en 1787-1788, llevando a cabo una misión evangelizadora de poblaciones marginadas, rebeldes o independientes, transmiten su punto de vista de misioneros, ya moralizante, ya

compasivo. Por fin, Verdugo y Oquendo, y Moreno y Escandón eran funcionarios de la Real Audiencia de Santa Fe que fueron comisionados respectivamente en 1755 y en 1777-1778 para “visitar” las provincias de Tunja y Santa Fe de Bogotá con el fin de conocer detalladamente el estado y composición de la población de dichas regiones, con preocupaciones claramente políticas, económicas y administrativas. Vamos a ver qué interés conllevan sus testimonios respectivos para el estudio del tema que nos preocupa, además de su aportación a un campo de investigación específico.

Por otra parte, interpretaremos la expresión “tierras neogranadinas” en el sentido amplio de “relativas a los territorios del Virreinato de Nueva Granada”, creado definitivamente en 1739, y que incluía los territorios de los actuales Ecuador, Panamá, Colombia y Venezuela, dedicando una atención particular a estos dos últimos.

Estudiaremos sucesivamente cuatro aspectos relacionados con el mestizaje: la tabla de términos utilizados para designar los diferentes tipos de mestizos; la relación entre el mestizaje y el concepto de honor; el caso particular de los zambos como mestizos identificados con una condición marginal; por fin, el aspecto demográfico y sus consecuencias sobre el modelo de organización político-administrativa del territorio neogranadino.

Terminología del mestizaje neogranadino

En el primer tercio del siglo XVIII, época en que el marino Antonio de Ulloa y el padre jesuita Joseph Gumilla emprendieron su viaje respectivo por tierras neogranadinas, el mestizaje biológico, iniciado en el siglo XVI, se había desarrollado con tanta intensidad que había ido engendrando una gama casi interminable de tipos étnicos intermedios entre los representantes de los tres grupos iniciales (indios, blancos y negros). A este fenómeno le daremos el nombre de “poli-mestizaje”, esto es, la multiplicidad y la diversificación de las mezclas entre dos o más grupos étnicos¹. En efecto, de las mezclas iniciales producidas en la primera generación mestiza, llamados mestizos, mulatos y zambos o zambaigos², se había pasado a principios del

¹ Nosotros acuñamos este término en nuestra tesis de Master 2: Shems KASMI, *Histoire des métis vénézuéliens, de Francisco Fajardo a José Leonardo Chirinos. Métissage, société et dynamiques identitaires dans le Venezuela colonial (1498-1795)*, Toulouse, Université Toulouse-Jean Jaurès, 2012, p. 55.

² En un principio, el término “mulato” designaba cualquier individuo descendiente de una mezcla entre un negro/a y otra etnia, que sea con blanco o indio. Por ejemplo, Juan López de Velasco escribe en su relación geográfica que en las Indias “hay muchos mulatos, hijos de negros y de indias”, precisando que en este caso “se llaman zambaigos” (Juan López de VELASCO, *Geografía y Descripción de la Indias*, (1571-1574), Madrid, Atlas, 1971, p. 22). De hecho, a lo largo de la época colonial, el término “mulato” puede servir para designar tanto al hijo de blanco y negro como al hijo de negro e indio. En una *Cédula real* del 27 de abril de 1594, se informa de que en la provincia de Venezuela “ay muchos mulatos, hijos de indias, que pretenden gozar de la libertad que de sus madres les pertenece” (CR del 27/4/1594. Publicada en Enrique OTTE (ed.), *Cedulares de la Monarquía española de Margarita, Nueva Andalucía y Caracas (1553-1604). Tomo II, Cedulario de Nueva Andalucía y Caracas (1568-1604)*, Caracas, Fundación Boulton, 1967, p. 304). El cronista franciscano fray Pedro de Aguado da una versión del origen del nombre de zambo o zambahigo, que surgió según él como resultado de una reacción de los hijos de blanco y negro por considerarse superiores a los hijos de negro e indio: “[...] mezclándose y envolviéndose hellos [los negros] con ellas [las indias], donde se engendrauan otra diferente mestura de jente, en el color bien desemejable a la del padre ni a la de la madre, los quales aunque son llamados mulatos y por esta mestura lo son, tienen muy poca similitud a los hijos de negras y de blancos, y asi, por oprobio, los que actualmente son mulatos llaman a los que son desta mezcla que e dicho de negros e yndias, zambahigos, como a jente que no mereze gozar de su

siglo XVIII a una situación mucho más compleja y variada, en la que era cada vez más difícil determinar la ascendencia exacta de un individuo “poli-mestizado”. Ahora bien, dado el hecho de que el origen étnico o “calidad” había constituido desde los orígenes de la sociedad colonial la base del estatus social y legal de determinado individuo³, la aparición de aquella gama de tipos mezclados intermedios desembocó en un sistema en el que cada individuo estaba clasificado de arriba abajo según la proporción de “sangre” blanca que supuestamente había heredado o según la mayor o menor blancura de su piel. Este sistema fue llamado “pigmentocracia” por el historiador chileno Alejandro Lipschütz en los años 1960⁴, y más recientemente “jerarquía de matices” por el antropólogo francés Jean-Luc Bonniol⁵. Nosotros lo llamaremos “hiper-estratificación socio-racial”⁶.

Este sistema requería de una terminología para designar las diferentes mezclas, terminología que solía tomar la forma de tablas que registraban de manera sistemática el término que se usaba para designar cada categoría socio-racial. Resulta que las primeras tablas de este tipo relativas a Nueva Granada provienen de escritos de viajeros. La primera aparece en la obra del Padre Gumilla, *El Orinoco ilustrado. Historia natural, civil y geográfica de este gran río*, publicada por primera vez en Madrid en 1741. Oriundo del pueblo de Cácer, llegó a Santa Fe en 1705 donde terminó su formación eclesiástica y se hizo misionero jesuita. Comenzó su labor evangelizadora en la provincia de Tunja en 1715⁷. Ese mismo año, fue escogido por el provincial de la Compañía de Jesús, Mateo Mimbela, para administrar la recién fundada reducción de Casiabo, a orillas del río Cravo⁸. El 10 de diciembre de 1731, emprendió su largo recorrido por los Llanos colombianos y venezolanos con el objetivo de evangelizar y “reducir” a los indígenas que poblaban aquellas regiones⁹. *El Orinoco ilustrado* es fruto de más de 30 años de labor evangelizadora tanto en la cordillera oriental como en los Llanos, en los cuales recogió una cantidad enorme de datos etnográficos: composición, costumbres y mentalidad de la población colonial; lenguas y costumbres de los indios “gentiles”, etc.

honrroso nonbre de mulatos” (Pedro de AGUADO, *Historia de Venezuela* (1582), 2 t., Madrid, Real Academia de la Historia, 1950, t. I, p. 171, libro 9, cap. 11. Subrayado nuestro).

³ La sociedad colonial hispanoamericana se conforma desde los inicios en un sistema de jerarquización socio-racial en el que las distinciones sociales se apoyaban en factores étnicos y terminaban fusionando con ellos. De esta manera, la calidad de “blanco”, por ser el grupo vencedor, fue asimilada a la condición de amo o señor, mientras la de “indio”, por ser el grupo vencido, fue asimilada a la de servidor (cf. Magnus MÖRNER, *Le métissage dans l'histoire de l'Amérique latine*, traducido al francés por Henri Favre, Paris, Fayard, 1971, p. 63, 70). Pronto surgieron leyes que atribuyeron a cada grupo sus derechos y papeles respectivos, como la obligación de tributar para los indios, y el privilegio de tener encomiendas, de llevar armas y de ocupar oficios públicos para los blancos. En cuanto a los grupos de origen mezclado (mestizos, mulatos, etc.), también fueron objetos de leyes que fijaron sus atribuciones y los distinguieron de los demás grupos (cf. Juan de SOLÓRZANO, *Política india* (1647), 5 vols., Atlas, Madrid, 1972, t. I, p. 441-450, libro 2, cap. 30).

⁴ Alejandro LIPSCHÜTZ, *El problema racial en la conquista de América y el mestizaje*, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1967.

⁵ Jean-Luc BONNIOL, “La couleur des hommes comme principe d’organisation sociale”, *Ethnologie française*, 4, octubre-diciembre de 1990, p. 410-418, p. 411. Bonniol aplica esta expresión a la sociedad del Santo Domingo francés en el siglo XVIII, que se parece en muchos aspectos a la sociedad hispanoamericana de la misma época. También utiliza la expresión “ideología colorista”.

⁶ S. KASMI, *op. cit.*, p. 85-86.

⁷ Joseph GUMILLA, *El Orinoco ilustrado* (1741), 2 vols., prólogo de José Rafael Arboleda, Bogotá, Editorial ABC, 1944, I, p. X.

⁸ *Id.*, p. XIII.

⁹ *Ibid.*, p. XV.

En un capítulo en el que el Padre Gumilla trata el tema de la apariencia física de los indios, observa que “es notable la brevedad con que blanquea el color de los indios; tanto que la india que se casó con un europeo, con tal que la hija, nieta, bisnieta y la chosna [sic] se casen con europeos, la cuarta nieta ya sale puramente blanca, y tanto cuanto lo es la francesa que nació y creció en París”¹⁰. Esto lo lleva a exponer la tabla de términos que se empleaba allí a la sazón para designar cada generación de un linaje según su grado de mestizaje conforme se iba blanqueando, revelando una clasificación según la proporción de “sangre” no-blanca que heredaba un individuo:

En caso que sean dichos casamientos con europeos, las dichas cuatro generaciones son así: I. De europeo e india sale *mestiza* (dos cuartos de cada parte). II. De europeo y mestiza sale *carterona* (cuarta parte de india). III. De europeo y carterona sale *ochavona* (octava parte de india). IV. De europeo y ochavona sale *puchuela* (enteramente blanca)¹¹.

Las raíces de esta terminología se encuentran probablemente en el concepto de “español de cuatro costados”, es decir con cuatro abuelos españoles¹². Sea como fuere, el principio clasificatorio de la tabla recogida por Gumilla, más allá del asunto de la proporción de sangre no-blanca, es el de grados, dentro de la escala del blanqueamiento. Encontramos ese mismo principio general en la tabla recogida por otro viajero coetáneo de Gumilla. Se trata del marinero sevillano Antonio de Ulloa, que zarpó de Cádiz el 26 de mayo de 1735 con su colega Jorge Juan con el propósito de realizar una investigación astronómica en Ecuador¹³. Llegaron a Cartagena de Indias el 9 de julio de 1735, donde se quedaron unos tres meses, antes de salir al Ecuador vía Panamá, donde permanecieron 11 años¹⁴. Los “papeles” de Juan y Ulloa fueron publicados en abril de 1748 bajo el título de *Relación histórica del viaje a la América meridional*¹⁵. Los cuatro primeros volúmenes de la obra, que tratan sobre asuntos históricos, políticos, sociales, demográficos, geográficos y botánicos, fueron escritos por Antonio de Ulloa, de ahí que solo nos refiramos a él, aunque la obra en su conjunto es fruto de dos autores¹⁶. José Merino Miguel Rodríguez San Vicente considera el testimonio de Ulloa como un “cuadro vivo de la América hispana

¹⁰ J. GUMILLA, *El Orinoco ilustrado* (1741), Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1963, p. 85 (cap. 5, § 2).

¹¹ *Id.*

¹² Se percibe esta relación entre este concepto y la noción de “grados” en una carta escrita por dos sacerdotes nobles caraqueños en 1685 y dirigida a Carlos II para quejarse de haber sido confundidos con otros sacerdotes que eran indios o mulatos en cuarto grado: “solamente se dirigieron las protestas a los comprendidos en dicho quarto grado de Yndios y mulatos y a los que estavan ya fuera de el tenia y tubo por españoles de todos quatro costados” (Carta al rey de Joseph Melero y Pedro Lozano del Valle, 24-2-1685. AGI, Sevilla. Santo Domingo 212, publicada en Guillermo FIGUERA (ed.), *Documentos para la historia de la iglesia colonial en Venezuela*, 2 vols., Caracas, Academia nacional de la Historia, I, 1965, p. 137-139). Por otra parte, el término “carterón” ya había aparecido en una *Cédula real* del año 1637 dirigida a la Real Audiencia de Santa Fe de Bogotá, probablemente con el mismo sentido que la futura tabla de Gumilla, es decir para designar a aquel que llevaba un cuarto de sangre no-blanca, en este caso negra (RC sobre el tributo que deben pagar los mulatos y cuarterones, 24 de julio de 1637. AGI, Santa Fe, Libro 3. Publicada por Richard KONETZKE, (ed.), *Colección de documentos para la formación social de Hispanoamérica. 1493-1810*, 4 vols., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, II, p. 364-365).

¹³ Jorge JUAN, Antonio de ULLOA, *Relación histórica del viaje a la América meridional* (1748), 2 t., edición e introducción de José Merino Miguel Rodríguez San Vicente, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1978, I, p. VII, XIII (introducción).

¹⁴ *Id.*, p. XIII.

¹⁵ *Ibid.*, p. LX.

¹⁶ El mismo Ulloa lo indica en el prólogo a la obra (*Ibid.*, prólogo).

dieciochesca y una excelente introducción al mundo colonial”¹⁷. A propósito del vecindario de Cartagena de Indias, Ulloa afirma que se compone en su mayoría de “Castas producidas de la unión de Blancos, Negros, y Indios”¹⁸, aunque la población de origen africano debía de ocupar un lugar importante, como lo ilustra el hecho de que, en su tabla, tomara el ejemplo del blanqueamiento de un linaje negro. La diferencia de su tabla con respecto a la de Gumilla es que aquí los grados se basan en el número de generaciones que separan el ancestro negro de su descendiente blanco tras sucesivas uniones con europeos:

Continuando en las otras especies de Gente, las que se originan de la mezcla de Blancos y Negros, podemos contar la primera la de los *Mulatos* tan conocida de todos, que no necesita mayor explicación; después la de *Tercerones*, que proviene de Mulato y Blanco, y empieza a acercarse a este último, aunque el color no disimula todavía su origen, y calidad. Los *Quarterones* entran después de los antecedentes, y como se dexa inferir, provienen de Blanco y Tercerón; y luego los *Quinterones* de Blanco y Quarterón [...]. Esta es la última, que participa de las Castas de Negro; y cuando llegan a este grado, no es perceptible la diferencia entre los Blancos, y ellos por el color, ni facciones; y suelen ser más blancos, que los mismos Españoles. La generación de Blanco, y Quinterón se llama ya *Español*¹⁹.

El tercerón es, pues, la tercera generación del linaje del ancestro negro, y así sucesivamente. Podemos notar también que, según Ulloa, un linaje negro necesitaba una generación más que un linaje indio para llegar al blanqueamiento oficial, aspecto que comentaremos más adelante. En resumidas cuentas, la comparación de esas dos tablas nos daría, dentro de un principio común de clasificación por “grados”, las equivalencias siguientes:

Gumilla (1741)		Ulloa (1748)	
Proporción sangre no-blanca	Término	Término	Número de Generaciones
Indio “puro”	indio	negro	1 ^a generación
½ indio	mestizo	mulato	2 ^a generación
¼ indio	carterón	tercerón	3 ^a generación
1/8 indio	ochavón/octavón	carterón	4 ^a generación
100% blanco (absorción total de la “sangre” india)	Puchuelo = español	quinterón	5 ^a generación
-	-	español	6 ^a generación (absorción total de la sangre negra)

Es probable que esta terminología haya empezado a utilizarse progresivamente a partir de la segunda mitad del siglo XVII mientras se iba desarrollando el polimestizaje, para llegar a su grado de madurez en las primeras décadas del siglo XVIII.

¹⁷ *Ibid.*, p. XV.

¹⁸ *Ibid.*, I, p. 40 (Parte I, libro I, cap. IV, §61).

¹⁹ *Ibid.*, I, p. 41 (Parte I, libro I, cap. IV, §64).

Así pues, esos dos viajeros tuvieron el mérito de producir las primeras descripciones sistemáticas de unos usos sociales específicos de Nueva Granada. Es muy probable que su condición de viajeros haya jugado un papel decisivo en las causas que los llevaron a plasmar estos fenómenos en sus escritos, pues se trataba de fenómenos muy distintos a los de su tierra de origen y que debieron de llamarles mucho la atención, de ahí su voluntad de mencionarlos. Estos testimonios nos resultan muy valiosos para el estudio del mestizaje neogranadino en el siglo XVIII, porque a través de la terminología que exponen, nos describen la realidad social e ideológica producida por el poli-mestizaje en Nueva Granada, y más generalmente en la América española. Además, volviendo al asunto de la terminología, observemos que estos testimonios permiten vislumbrar cierta homogeneidad dentro de las tierras neogranadinas –en particular el concepto de grado–, cuyo uso será confirmado en fuentes posteriores provenientes de dichas tierras. Por ejemplo, en el *Memorial del Batallón de Pardos de Caracas al gobernador de la provincia* (1774)²⁰, aparece una tabla idéntica a la de Ulloa. En 1783, el franciscano caraqueño Juan Antonio Navarrete incluye en su obra enciclopédica una tabla de mestizaje según grados de blanqueamiento²¹. Por fin, los testimonios de Gumilla y Ulloa nos permiten apreciar las diferencias de uso entre Nueva Granada y otras regiones de Hispanoamérica, como México por ejemplo, donde las tablas y cuadros de castas revelan una terminología muy distinta²².

Ahora bien, más allá de la terminología en sí, lo relevante de estas tablas es que revelan una asumida ansia por el blanqueamiento, dado el prestigio social que se asociaba a la condición de “blanco”. Así pues, vamos a ver que honor y color estaban íntimamente relacionados.

Honor y color

Dentro de esta “jerarquía de matices” en la que el color blanco ocupaba el lugar más encumbrado de la pirámide socio-racial y el negro el más bajo, se consideraba que el valor social de un individuo dependía de su mayor o menor blancura, y que las uniones matrimoniales eran precisamente un medio para ascender en la escala social mediante el blanqueamiento. Esto se ve reflejado en el hecho de que todas las tablas de mestizaje que hemos evocado se fijen prioritariamente en el caso del blanqueamiento de un linaje de color. Por otro lado, existían los conceptos de “salto-atrás” y “tente en el aire”, que ilustran hasta qué punto el proceso de selección de la pareja estaba visto como un juego de avance-retroceso dentro de la escala socio-racial. Una vez más, son los viajeros Joseph Gumilla y Antonio de Ulloa quienes nos dan a conocer estos conceptos. A continuación, citaremos la explicación de Gumilla por ser muy clara y comprensible:

²⁰ *Memorial del Batallón des Pardos de Caracas al gobernador de la provincia*, 1774. Citado por Manuel Alfredo RODRÍGUEZ, “Los pardos libres de la colonia y la independencia”, *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, 299, julio-septiembre de 1992, p. 33-62, p. 36.

²¹ Juan Antonio NAVARRETE, *Arca de letra y teatro universal* (1783), Estudio preliminar por José Antonio Calcaño, Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1962, p. 101, 145, 193. Publicado en José Marcial RAMOS GUEDEZ, *Contribución a la historia de las culturas negras en Venezuela colonial*, Caracas, Alcaldía de Caracas, 2001, p. 601-602 (Apéndice, testimonio nº8).

²² Ángel, ROSENBLAT, *La población indígena y el mestizaje en América*, 2 vols., Buenos Aires, Editorial Nova, 1954, II, p. 168-179.

Pero aquí es de saber que si la mestiza se casó con mestizo, la prole es mestiza, y se llaman vulgarmente *tente en el aire*; porque ni es más ni es menos que sus padres, y queda en el grado de ellos. Si la mestiza se casó con indio, la prole se llama *salta atrás*; porque en lugar de adelantar algo, se atrasa o vuelve atrás, de grado superior a inferior²³.

Así pues, el color y la ascendencia se habían convertido ya en un auténtico asunto de honor para los miembros de la sociedad neogranadina. Ese conjunto de valores sociales incitaba los neogranadinos a despreciar a aquellos que les eran inferiores según las normas de clasificación que hemos evocado, y a enorgullecerse de su supuesto grado de blancura. Antonio de Ulloa, que debió de presenciar en Cartagena de Indias anécdotas que ilustrasen este fenómeno, describe con mucho acierto la vanidad con que cada uno defendía su “calidad”:

Es tanto lo que cada uno estima la Gerarquía de su Casta, y se desvanece en ella, que si por inadvertencia se les trata de algún grado menos, que el que les pertenece, se sonrojan, y lo tienen a cosa injuriosa, aunque la inadvertencia no haya tenido ninguna parte de malicia; y avisán ellos al que cayó en el defecto, que no son lo que les ha nombrado, y que no les quieran substraer lo que les dio su fortuna²⁴.

Este fragmento ilustra perfectamente el desfase que podía existir entre el recién llegado Ulloa y los neogranadinos, sorprendido el primero de ver que para los segundos cualquier cantidad de sangre blanca añadida o restada, por pequeña que fuera, constituía un asunto de primera importancia. La veracidad y pertinencia del testimonio de Ulloa es confirmada por la abundancia de conflictos y pleitos que se dieron en Nueva Granada a lo largo del siglo XVIII por asuntos relacionados con rivalidades entre distintos grupos socio-raciales o con ofensas a la “calidad” de unos y otros²⁵.

²³ J. GUMILLA, *op. cit.*, 1963, p. 85 (cap. 5, § 2). He aquí la explicación de Ulloa al respecto, que nos parece algo confusa: “y se distinguen también según las Castas, de donde fueron los Padres: entre el Tercerón, y Mulato, Quarterón y Tercerón, assí en adelante son los hijos Tente en el Ayre, porque ni abanzan a salir, ni retroceden; los Hijos de Quarterones, o Quinterones, por la junta con Mulatos, o Tercerones, y lo mismo los de estos, y Negros, tienen el nombre de Salto atrás, porque en lugar de adelantarse a ser Blancos, han retrocedido a la casta de Negros” (J. JUAN, A. ULLOA, 1978, *op. cit.*, I, p. 42, libro I, cap. IV, § 65).

²⁴ J. JUAN, A. ULLOA, *op. cit.*, I, p. 41, (libro I, cap. IV, § 64).

²⁵ Para la Colombia colonial, véase Jaime JARAMILLO URIBE, “Mestizaje y diferenciación social”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 3, 1965, p. 21-48, p. 34-46; Virginia GUTIÉRREZ DE PINEDA, *La familia en Colombia. Un trasfondo histórico* (1963), Medellín, Ministerio de la Cultura/Editorial Universidad de Antioquia, 1997. En cuanto a la región occidente y andina de Venezuela, véase Raquel MARTENS, “Matrimonio, etnia y clase social en Mérida-Venezuela (XVIII-XIX)”, *Presente y Pasado. Revista de Historia*, 17, enero-junio de 2004, p. 54-76, p. 72; Luis RINCÓN RUBIO, “Matrimonio, honor, clase y color en la provincia de Maracaibo (1784-1834)”, *Boletín Antropológico*, 68, septiembre-diciembre de 2006, p. 355-380, p. 363-366; Para las demás regiones de Venezuela, véase Juan ALMÉCIJA, *La familia en la Provincia de Venezuela, 1745-1798*, Madrid, Mapfre, 1992, p. 221; Elías PINO ITURRIETA, “La mulata recatada o el honor femenino entre las castas y los colores”, in Elías PINO ITURRIETA (coord.), *Quimeras de amor, honor y pecado en el siglo XVIII venezolano*, Caracas, Planeta, 1994, p. 185-208, p. 206; Rafael STRAUSS, “Integridad de un Indio principal”, in Elías PINO ITURRIETA (coord.), *Quimeras de amor, honor y pecado*, p. 103-142; Frédérique LANGUE, “Les identités fractales. Honneur et couleur dans la société vénézuélienne du XVIII^e siècle”, *Caravelle*, 65, 1995, p. 23-37, p. 25 ; Id. “La pardocratie ou l’itinéraire d’une ‘classe dangeureuse’ dans le Venezuela des XVIII et XIX^e siècle”, *Caravelle*, 67, 1997, p. 57-72 ; Juan MORALES ÁLVAREZ, “La mala amistad con varias mujeres solteras y casadas de todas las castas y colores de don Juan Vicente Bolívar”, *Anuario de Estudios Bolivarianos*, 9, 2000, p. 205-214; Ángel ALMARZA, “La limpieza de sangre en la Provincia de Caracas durante el siglo XVIII”, *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, octubre-diciembre de 2004, p. 127-160; Zully CHACÓN, “Blancos

Desde luego, el apelativo más envidiado por todos era el de “blanco”, que en teoría había de reflejar cierta “limpieza de sangre”. Sin embargo, con los progresos del polimestizaje y de la difusión de los valores de la “jerarquía de matices” en todas las capas de la sociedad, la significación del apelativo *blanco* se fue adaptando a las características locales y fue cobrando significaciones diferentes según el contexto y el sector de la población en que se usaba. De esta manera, parece que en ciertos casos se fue convirtiendo en sinónimo de “gente de razón”, o “gente honrada”, por lo que todo individuo que se considerase así, declarase ser “blanco” aunque no lo fuera. El famosísimo naturalista alemán Alejandro de Humboldt, relata con un tono irónico y un poco burlón algunas anécdotas bastante divertidas que él presenció a lo largo de su viaje por el río Orinoco. He aquí lo que le pasó con un tal “don Ignacio” en San Antonio de Apure:

Como siempre, dormimos al raso, aunque en una plantación cuyo propietario se dedicaba a la caza del jaguar. *El hombre, que iba casi desnudo y tenía la piel morena tirando a negra, como un zambo, se consideraba de raza blanca.* A su esposa y a su hija, cuya indumentaria era tan parca como la suya propia, las llamaba doña Isabela y doña Manuela. Supusimos que detrás de un bosquecillo de plataneros se levantaría la casita de la hacienda; pero aquel hombre, que se jactaba de su nobleza y del color de su tez, ni se había tomado la molestia de construirse una ajupa de hojas de palmera. [...] Mientras llovía torrencialmente sobre nuestras hamacas y sobre los instrumentos, que habíamos desembarcado, don Ignacio no paraba de felicitarnos por no haber quedado a dormir en la orilla, sino en su finca, ‘entre gente blanca y de trato’. Empapados como estábamos, nos costó algo persuadirnos de nuestra buena fortuna²⁶.

En otro fragmento de su diario, Humboldt declara que “[le] extrañó encontrar en Esmeralda muchos zambos, mulatos y otras gentes de color que, por vanidad, se dicen españoles, y se tienen por blancos solo por no ser rojos como los indios”²⁷. Estas descripciones son manifestaciones claras del fenómeno del endorracismo²⁸, que consistía para los individuos de color en asimilar y promover de manera más o menos completa los principios discriminatorios emanados de la clase dominante basados en la superioridad de la raza blanca. Esto los llevaba a rechazar o despreciar su propia herencia negra o india, y a adoptar la misma actitud de desprecio para con los sectores más “bajos” que ellos. Aunque por un lado se pueda legítimamente considerar este fenómeno como un triunfo tajante de las ideas del colonialismo, no olvidemos que fue también una estrategia utilizada por las clases intermedias y oprimidas para sacar algún provecho individual o familiar de las posibilidades que les ofrecía el mestizaje y el blanqueamiento eventual, el cual constituía la única vía para obtener un verdadero ascenso social susceptible de acercarlos a la clase de los blancos²⁹.

limpios’ sin hediondez de pecado (tierra e injuria)”, *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, octubre-diciembre de 2005, p. 87-106, p. 88-89; *Id.*, “La aristocracia del color: la desigualdad de castas”, *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, julio-septiembre de 2010, p. 83-126, p. 84-85.

²⁶ Alejandro de HUMBOLDT, *Viajes a las regiones equinocciales del nuevo continente. II, Del Orinoco al Amazonas* (1804), Caracas, Ministerio de Educación, 1956, p. 192 (cap. 18). Subrayado nuestro.

²⁷ *Id.*, II, p. 284 (cap. 25).

²⁸ Cf. J.-L. BONNIOL, *art. cit.*, p. 411 ; J. M. RAMOS GUÉDEZ, *op. cit.*, p. 295 ; Micheline LABELLE, *Idéologie de couleur et classes sociales en Haïti*, Montréal, Presses de l’Université de Montréal, 1978.

²⁹ Hubo inclusive en Caracas un grupo de mestizos blanqueados, los “pardos” (descendientes lejanos y blanqueados de mulatos), que trataron de obtener la igualdad civil con los blancos aprovechando la *real Cédula* de las “*Gracias al sacar*”, promulgada en 1795 y que permitía a ciertos pardos honrados comprar la calidad de “blanco” por una suma de dinero. Este intento abrió un largo conflicto, pues la élite blanca de Caracas se opuso reciamente a tal medida (*cf.* Z. CHACÓN, *art. cit.*, p. 84-85; Santos

Dentro del panorama de esta sociedad en que una gran mayoría de personas parecía haber asimilado los principios dominantes de jerarquización racial, surgió una voz discordante que protestó contra estos principios jerárquicos y discriminatorios que daban al color blanco una condición de superioridad con respecto a los demás colores. Esta voz era la del Padre Gumilla, sin duda movido por el principio cristiano de igualdad entre todas las criaturas de Dios. Juzgaba que “en esta cuestión hemos de mirar los colores sin calificarlos ni darles entre sí preferencia, porque ésta será siempre incierta, hija de la voluntad y no de la razón, al modo que cada cual prefiere el lenguaje materno”³⁰, añadiendo que “la hermosura no consiste sólo en el color blanco”. Es también Gumilla quien nos informa que todavía a principios del siglo XVIII el casarse con una india era considerado como un oprobio para un español:

dejen de llorar las señoras españolas, y no se oiga más aquel “ay de mí, que mi hijo se casó con una india”. Debe primero averiguar si es el casamiento con india o con indiana³¹. [...] Si casó con india, no es el primero, ni es materia digna de tantas lágrimas, principalmente si casó con hija de algún cacique³².

A continuación, el Padre Gumilla arremete contra los prejuicios que perjudicaban a los descendientes de africanos. Uno de estos era que se consideraba que un linaje negro nunca podía llegar a blanquearse tal como lo podía hacer un linaje indio, por ser considerada la raza negra como una “mala raza” por la “mancha” de la esclavitud³³:

todo lo cual nace de la falsa opinión de que la especie de mulatos no sale: esto es, no llegan los descendientes a la clase de blancos, como sucede en los mestizos y los indios. Digo que esto es falso, y que el no salir o ser muy contados los que salen depende de esta misma falsa persuasión, por la cual repugnan el casarse con mulatas³⁴.

Para animar a los lectores a superar ese prejuicio, el Padre Gumilla cita casos de personas que, por amor, se casaron con personas de origen africano, sin importarles el impacto que pudiese tener dicha alianza para la “calidad” de sus descendientes:

Los hombres blancos han dado mayores muestras de dicha inclinación y amor al color negro, y hoy en día, en Cartagena de Indias, en Mompox y en otras partes se hallan españoles honrados casados (por su elección libre) con negras, muy contentos y concordes con sus mujeres; y al contrario, vi en la Guayana una mulata blanca casada con un negro atezado y en los Llanos de Santiago de las Atalayas, una mestiza blanca casada con otro negro; éste la rechazó muchas veces, diciéndole que reparase bien en su renegrido rostro, que tal vez sería origen de disgustos. La respuesta de la mestiza fue irse a su casa y untarse con el zumo de jagua, tinte tan tenaz, cual ningún otro; y puesta a vista del negro, le dijo: “Ya estamos iguales no tienes excusa

Rodolfo CORTÉS, *El régimen de las “Gracias al Sacar” en Venezuela durante la época hispánica*, Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1978, p. 188).

³⁰ J. GUMILLA, *op. cit.*, 1963, p. 88-89, (cap. 5, § 3).

³¹ Indiana significa *criolla*.

³² *Id.*, p. 85 (cap. 5, §2).

³³ La *Pragmática Sanción* del 23 de marzo 1776 y las interpretaciones jurídicas que se hicieron de ella en las Audiencias indias establecían una oposición clara entre las castas de indios y mestizos y las de negros y mulatos, consideradas éstas últimas como infames (*Pragmática Sanción para evitar el abuso de contraer matrimonios desiguales*, 23/03/1776, publicada en R. KONETZKE, *op. cit.*, III, p. 406-413; Consulta del Consejo de Indias sobre las reglas establecidas de la Audiencia de México en cumplimiento de la Real Pragmática del año 1778 referente a los matrimonios, 1 de agosto de 1781. Publicada en *Id.*, p. 477).

³⁴ J. GUMILLA, *op. cit.*, 1963, p. 86, (cap. 5, §2).

para no quererme". Casáronse y Dios les ha dado una muy larga descendencia. En fin, el amor es ciego, y el ciego en punto de colores ni distingue ni tiene voto; y, caso que lo tuviera, es nulo. Miremos, pues, los colores con la indiferencia que ya dije³⁵.

Por mucho que se esforzara el Padre Gumilla por rehabilitarlos, el negro y sus descendientes mestizos, por muy blanqueados que fuesen, seguían siendo generalmente considerados como personas infames. Entre esos afro-descendientes mestizos, parece que el que era más perjudicado por el sistema de jerarquización social basada en la mayor o menor proporción de sangre blanca que uno pretendía o aparentaba tener, era el zambo, pues no llevaba ninguna gota de sangre blanca que "redimiera" su ascendencia "inferior". Por estas razones, y otras vinculadas al medio social en que se engendraba, el zambo parece estar asociado con una condición de marginalidad, tanto socio-económica como cultural.

"Zambaje" y marginalidad

La marginación de los zambos³⁶ se debe, pues, a varios factores. Primero, provenían de los dos sectores más bajos de la sociedad colonial, por lo que muchos de ellos heredaban la condición servil de los negros o de los indios: esclavo o tributario³⁷. No aceptaban siempre esa fatalidad sino que muchas veces optaban por escaparse y refugiarse en zonas de acceso difícil, formando de esta manera poblaciones marginales o reuniéndose con las ya existentes³⁸. En el caso de que provinieran de padres libres, solían pertenecer a las capas más bajas de la población urbana o peri-urbana, viviendo de oficios serviles o vagando sin ocupación fija de un lugar a otro³⁹. Por otra parte, puesto que en los centros coloniales se ejercía un control importante para evitar los contactos interraciales⁴⁰, ocurría a menudo que el zambaje se llevaba a

³⁵ *Id.*, p. 89-90, (cap. 5, § 3).

³⁶ De "zambaje", término utilizado por la antropóloga colombiana V. GUTIERREZ DE PINEDA, *op. cit.*, p. 182.

³⁷ Por el principio de que "un vientre esclavo engendra esclavo", los zambos con madres negras esclavas nacían esclavos (Miguel ACOSTA SAIGNES, *Vida de los esclavos negros en Venezuela* (1962), Valencia, Vadell Hermanos, 1984, p. 310). Cuando eran hijos de indias de encomienda, en teoría tenían que pagar tributo como los indios (CR 576 del 27/4/1594. Publicada en E. OTTE, *op. cit.*, II, p. 304 ; véase también la CR del 2 de mayo de 1563. *Recopilación de las Leyes de Indias* (1680), 3. t., Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales-Boletín oficial del Estado, 1998, II, p. 212, libro 6, título 3, ley 21).

³⁸ Que fuesen negros, zambos o mulatos esclavos, o indios, mestizos o zambos tributarios, la fuga fue desde el principio el principal medio de emancipación y de lucha contra el sistema de explotación. En la provincia de Caracas, que se convirtió en fechas tempranas en zona esclavista, y donde los indios caribes resistieron mucho tiempo a la colonización española, se formaron desde finales del siglo XVI poblaciones rebeldes e independientes, ya negras o indias, ya mixtas. Véase las *Actas del Cabildo de Caracas*, donde se registran a menudo quejas de vecinos contra los perjuicios causados por esos grupos (Sesiones del 27 de abril de 1592, del 1 de octubre de 1593, del 19 de octubre de 1596, Mario BRICEÑO IRAGORRY (ed.), *Actas del Cabildo de Caracas, I, 1573-1600*, Caracas, Elite, 1943, p. 186, p. 296-297, p. 444-445; Sesión del 28 de julio 1653, Guillermo MENESES (ed.), *Actas del Cabildo de Caracas, VIII, 1650-1654*, Caracas, Tipografía Vargas, 1966, p. 258-262).

³⁹ Cf. *Cédula Real* del 16 de Agosto de 1607 "que los mulatos y zambaigos sean criados en buenas costumbres y estén sujetos y ocupados en trabajos y oficios de provecho" (publicada en Richard KONETZKE, *op. cit.*, II, p. 134-135).

⁴⁰ El principio general era que los "negros se casen con negras" (CR del 26 de octubre de 1541, publicada en R. KONETZKE, *op. cit.*, I, p. 210). Además, la ley del 17 de diciembre de 1541, reiterada el 3 de septiembre de 1580 (publicada en *Id.*, I, p. 213), prohibió a los negros que entrasen en los pueblos de indios por su mala influencia y abusos contra los indios e indias. El 19 de noviembre de 1551, otra

cabo en las zonas marginales, a partir de la unión más o menos voluntaria entre negros cimarrones e indios independientes o rebeldes⁴¹. En estas condiciones, las probabilidades de que los zambos vivieran al margen del sistema y ejercieran actividades ilegales y delictuosas eran muy grandes, por no tener ellos muchas otras alternativas o perspectivas de ascenso social. Así pues, resulta que en el siglo XVIII, se habían formado en Nueva Granada numerosos focos de grupos rebeldes indo-africanos, que vivían en margen del modelo cultural y económico impuesto por el mundo dominante⁴².

Parece que la situación era especialmente preocupante en las sabanas del Caribe y en las llanuras aluviales de la provincia de Cartagena, donde grupos de negros e indios y sus descendientes desafiaban constantemente el poder colonial, robando y saqueando las haciendas, las mercancías y los pueblos, y practicando el contrabando. Además, esos grupos vivían alejados de las normas de vida cristiana, asunto que se consideraba de suma gravedad. Ante los perjuicios que estos grupos causaban y la impotencia de las autoridades para neutralizarlos, se decidió comisionar a un religioso para que intentara “reducirlos a vida política”, como se solía decir entonces. Aquel religioso fue el padre Joseph Palacios de la Vega. Llegó a Cartagena de Indias en 1783 con el fin de llevar a cabo una actividad misionera. Desde el 18 de junio de 1787 hasta el 12 de febrero de 1788, recorrió gran parte de la provincia de Cartagena en busca de esos grupos, apuntando en su *Diario de Viaje* sus peripecias e impresiones⁴³.

El testimonio del Padre Palacios de la Vega confirma que ese poblamiento marginal se componía en su mayoría de zambos. Palacios de la Vega cuenta que en la madrugada del 6 de septiembre de 1787, entró con su embarcación por el Caño del Barro (rumbo al Cauca) y divisó “cuatro ranchos bien armados”, que estaban vacíos en el momento en que llegó. Preguntó a sus auxiliares a quién pertenecían esas viviendas y “[le] respondieron tenían noticia eran de cuatro zambos ayapelanos y que estos vendían el tabaco por alto en la misma villa”⁴⁴ El 8 de septiembre, siguiendo su navegación por el río Cauca, se enteró de que “arriba de la Ladera de Paba, había muchos zambos de San Sebastián de Madrid levantados con armas que tenían muchas mujeres”⁴⁵. Tres meses después, el 19 de diciembre de 1787, llegó al sitio de La Palizada donde vivía un grupo en el que “todos eran zambos y negros y algunos mulatos”⁴⁶. En este contexto, no es nada sorprendente que el bandolero más temido de la región fuera un zambo, Antonio López, descrito por Palacios de la Vega como un

Cédula afirmaba que “muchos negros tienen a las indias por manzanas, o las tratan mal y tienen opresas” y pedía que dichos negros fueran castigados (publicada en *Ibid.*, I, p. 290-291).

⁴¹ Precisamos que aquella unión era más o menos voluntaria porque muchas veces los negros cimarrones formaban poblaciones indo-africanas capturando mujeres indígenas (*Cf.* V. GUTIÉRREZ DE PINEDA, *op. cit.*, p. 182-185).

⁴² En Colombia, esos focos se encontraban principalmente en Urabá, el Chocó, la provincia de Cartagena y en la Guajira (V. GUTIÉRREZ DE PINEDA, *op. cit.*, p. 183-184); en Venezuela, se encontraban sobre todo en la provincia de Maracaibo, en la de Coro, en los valles occidentales y centrales de la cordillera costeña, en la costa caribe y en los Llanos (*cf.* Federico BRITO FIGUEROA, *El problema Tierra y Esclavos en la historia de Venezuela* (1973), Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1985; J. M. RAMOS GUEDEZ, *op. cit.*).

⁴³ Joseph PALACIOS DE LA VEGA, “Diario de Viaje: entre los indios y negros de la provincia de Cartagena en el Nuevo Reino de Granada, 1787-1788”, ed. de Juan David Zambrano Valencia y *al.*, *Lemir*, 4, 2010, p. 797-868, p. 798 (presentación).

⁴⁴ *Id.*, p. 816-817 (nota 40).

⁴⁵ *Ibid.*, p. 822 (nota 43).

⁴⁶ *Ibid.*, p. 860 (nota 150).

“mulato de indio”⁴⁷, jefe de una rochela⁴⁸ de zambos, negros y mulatos en las Laderas de Judas⁴⁹. El Padre Palacios de la Vega cuenta desde su nota 51 a 76 cómo logró, tras muchos esfuerzos, reducir a ese grupo y aprisionar al dicho Antonio López, en un relato con fuerte matiz providencialista⁵⁰.

En el *Diario de Palacios de la Vega*, esos zambos son descritos como bárbaros empedernidos, máximos representantes de un modo de vida considerado como extremadamente salvaje y que el poder pretendía erradicar a toda costa. Por ejemplo, se dice de Antonio López que “no le habían visto ni oído decir entraba en la iglesia todo el tiempo que allí moraba”⁵¹. En cuanto a los zambos ayapelanos, Palacios de la Vega afirma que vivían en situación de pecado absoluto: rapto y violación de mujeres⁵², adulterio, rechazo del bautismo para ellos y sus criaturas, etc. Así es como cuenta su encuentro con las concubinas forzadas de los zambos:

Me apresuré rompiendo monte con pecho, manos y cara hasta que divisé una mujer en cueros, solo con un trapo, peor que jerga, en las pudencias. Quiso ocultarse en el monte pero la detuve con cariño. Era de edad como de veintiún años. Le pregunté qué hacía allí y en aquella disposición. Me respondió que estaba con otras cinco mujeres y sus hijos, que eran mujeres de aquellos zambos de aquellos ranchos que había dejado atrás. Les pregunté si eran casadas y me dijeron que no, que ella estando lavando un día en la boca de Sejebe, venía en la barqueta el indio Savaleta y la hizo embarcar; que su madre lo mandaba para que llegase más pronto a su casa. Que así que se embarcó, en lugar de llevarla a su casa, la sacó al medio de la ciénaga y que allí la desfloró. Que porque lloraba la quería botar al agua y, ella, por no morir en sus manos, calló. Que a los dos días la trajó con las otras mujeres que también eran muchachas hurtadas. Que ella había parido dos muchachitos y que se habían muerto sin bautismo ya de edad, y que los habían botados al caño. Que las otras tenían sus hijos, pero sin bautizar todos. Que no habían vuelto a entrar en la iglesia seis años había, ni visto hasta entonces más gente que los zambos. Le pregunté cómo se llamaba el suyo y me respondió que ella no tenía ninguno, y que todos pecaban con ella y las otras, pero que él que la engañó le llamaban el tío Santiago⁵³.

Al final de la época colonial, el zambo representaba ya en el imaginario colonial la categoría de gente más vil y baja de la sociedad⁵⁴, tanto por los principios de jerarquización socio-racial evocados más arriba como por las condiciones de vida marginales en que solían evolucionar. A este respecto, un viajero francés recogió a principios del XIX lo que se pensaba comúnmente de los zambos en las tierras

⁴⁷ *Ibid.*, p. 826 (nota 53).

⁴⁸ “Población aislada que no obedece a la autoridad española” (*ibid.*, p. 801, nota de pie de página).

⁴⁹ *Ibid.*, p. 825 (nota 51), p. 831 (nota 65).

⁵⁰ *Ibid.*, p. 825-836.

⁵¹ *Ibid.*, p. 825 (nota 51).

⁵² La práctica de la captura de mujeres era muy frecuente entre aquellos grupos: *Ibid.*, p. 822, 866. Eso significa que esos grupos zambos a su vez se mestizaban y se transformaban.

⁵³ *Ibid.*, p. 817-818 (nota 41).

⁵⁴ Se puede incluso afirmar que los indios y negros eran reputados más honrados que los zambos, siempre que fueran católicos por supuesto. El indio, aunque originario del grupo vencido, podía reivindicar ser hijo de legítimo matrimonio (cosa rarísima en el caso de los zambos) y ser libre de “mala raza” (véase M. ACOSTA SAIGNES, *op. cit.*, p. 236-237); en cuanto al negro, aunque de “mala raza”, podía prevalecerse de ser “puro” e hijo de legítimo matrimonio. Se han registrado en la tradición oral afro-venezolana expresiones de orgullo negro frente a las demás castas. El poeta Rafael Angarita Arvelo, inspirado por dicha tradición escribe: “Soy negro porque es preciso, porque negro fue papá, quiere decir que mamá, no faltó a su compromiso” (citado por Carlos SISO, *La formación del pueblo venezolano. Estudios sociológicos* (1939), 2 t., Barcelona, Producciones Editoriales, 1982, I, p. 351). Carlos Siso también recogió un canto que se entonaba durante las celebraciones: “¿Blancos codiciosos? ¡No pueden faltar! ¿Indios borrachines? ¡no pueden faltar! ¿Zambos lambe lanza? ¡no pueden faltar! ¿Negritos? ¡Hijos de María Santísima! ¡Amén, amén, amén!” (testimonio de Guadalupe Blanco, esclava de la familia Josefa Tovar de Blanco – C. SISO, *op. cit.*, I, p. 447).

neogranadinas: “En esa metrópoli, la palabra zambo es sinónimo de pillo, holgazán, mentiroso, impío, ladrón, cobarde, asesino, etc. De diez crímenes que se cometan en la provincia, ocho se dice, son cometidos por zambos⁵⁵”. Así pues, por todas las razones ya evocadas, el zambo era sin duda un personaje dotado de un alto potencial subversivo. Muchas veces, ese potencial subversivo no superaba las actividades de bandolerismo o el vagabundeo. Sin embargo, también ocurría a veces que algunos zambos, probablemente movidos por las repetidas vejaciones y humillaciones que les había infligido el poder colonial, fomentaran auténticas rebeliones organizadas contra el sistema de dominación español. En 1732, el zambo Andrés López del Rosario, apodado Andresote, esclavo cimarrón oriundo de Valencia que se había refugiado en un cumbe⁵⁶ de los valles occidentales de la cordillera costeña, encabezó una rebelión de negros, indios y mestizos contra la esclavitud y las desigualdades, la cual duró dos años y fue reprimida a duras penas gracias a la intervención de los capuchinos⁵⁷. En 1795, el zambo José Leonardo Chirinos, hijo de un esclavo y de una india libre, desencadenó una amplia y virulenta insurrección contra la esclavitud y las injusticias raciales en la provincia de Coro, respaldada por esclavos, indios y mestizos de toda índole⁵⁸.

Estas categorías de mestizo, indio, blanco, mulato, zambo, pardo, cuarterón, tercerón, etc., que hemos venido mencionando hasta ahora, se siguieron utilizando hasta el final de la época colonial. Sin embargo, debemos preguntarnos hasta qué punto ese sistema clasificatorio, por muy detallado y fino que fuera, podía describir de manera satisfactoria una realidad social y étnica que el mestizaje, por su dinamismo intrínseco, iba transformando incesantemente. Por lo tanto, en muchos casos, esos términos no tenían más que un valor aproximativo o indicativo. Lo hemos visto con la expresión “mulato de indio”, empleada por Palacios de la Vega para referirse a Antonio López, expresión que se contenta con identificar globalmente un tipo de mezcla (el de un linaje de mulato con otro de indio) pero sin precisar su grado, por ejemplo. Todo esto significa que el poli-mestizaje generalizado ponía lentamente en peligro el principio clasificatorio en que se apoyaba la sociedad colonial, después de haber contribuido a declinarlo y desarrollarlo. La creciente dificultad para clasificar y distinguir a los miembros de la sociedad iba a poner inevitablemente en peligro los fundamentos socio-jurídicos en que se apoyaba el sistema colonial.

Mestizaje y demografía

El poli-mestizaje prolongado actúa simultáneamente en dos direcciones opuestas. A la par que va creando diversidad étnica, también va contribuyendo a neutralizar paulatinamente las diferencias para hacerlas converger hacia un tipo humano bastante homogéneo, en este caso fruto de la mezcla entre blancos, indios y negros. En el ámbito demográfico, en Nueva Granada, esto se manifestaba a finales de la

⁵⁵ Jean Joseph DAUXION LAVAYSSE, *Viaje a las islas de Trinidad, Tobago, Margarita y a diversas partes de Venezuela en la América Meridional* (1813), trad. de Angelina Lemmo, Hilda T. de Rodríguez, Caracas, UCV, 1967, p. 232-233. Publicado en J. M. RAMOS GUÉDEZ, *op. cit.*, p. 628-631. Aquí se refiere a Venezuela.

⁵⁶ Poblado o asiento formado por esclavos cimarrones (J. M. RAMOS GUÉDEZ, *op. cit.*, p. 183).

⁵⁷ *Expediente sobre el fuerte de Tucacas y Compañía Voluntarios de San Felipe*, AGI, Sevilla. Santo Domingo 784. Citado por F. BRITO FIGUEROA, *op. cit.*, p. 209-211.

⁵⁸ *Carta al rey de la Audiencia de Caracas*, Caracas, 28-6-1795. Citado por J. M. RAMOS GUEDEZ 2001, *op. cit.*, Apéndice, doc. 61, p. 532-533 ; F. BRITO FIGUEROA, *op. cit.*, p. 232.

época colonial a través de dos fenómenos claves: la absorción casi total de la población indígena por la masa mestiza por un lado; y por otro, la presencia mayoritaria de una masa mestiza difícil de identificar con un tipo preciso de mestizaje, lo cual implicada la necesidad de reunir en una sola categoría amplia a todos los poli-mestizos. En ambos casos, estos fenómenos revolucionaron el edificio social y jurídico en que se apoyaba la colonia. Veamos en qué sentido.

El fenómeno de absorción casi total de la población indígena por la masa mestiza tendió a poner en tela de juicio la política de segregación racial impuesta por las autoridades desde el siglo XVI. Esta se había justificado en aquella época como una medida de protección y conservación de la población indígena, y también como una manera de mantener el dualismo sistemático en que se edificó la colonia: pueblo de españoles contra pueblo de indios⁵⁹. Varias *Cédulas reales* se promulgaron a partir del segundo tercio del siglo XVI para prohibir a los no-indios que entrasen o residieran en los pueblos de indios⁶⁰. En Nueva Granada, hubo varios intentos para difundir y aplicar estas leyes. Por ejemplo, el 21 de enero de 1558, a petición del protector de indios, la Audiencia de Santa Fe de Bogotá pidió que “ningún indio ladino, ni mestizo, ni negro, ni mulato, no entre ni esté de asiento en ningún pueblo de indios del distrito desta Audiencia, por vía de vecindad, ni por otro color”⁶¹. Por otra parte, el corolario de estas leyes fue la formación de congregaciones de indios donde estos pudieran gozar de amplias tierras y debieran vivir bajo la vigilancia de los misioneros y de un corregidor, alejados de las otras capas de la sociedad. Estas congregaciones fueron conocidas bajo el nombre de *resguardos* en Nueva Granada (Colombia), término que originalmente designaba las tierras de esas comunidades⁶². Muchos de esos resguardos se formaron bajo el mandato de Antonio González como presidente de la Audiencia de Santa fe en la década 1590, y parece que en los primeros años trajeron buenos resultados en materia de protección y aislamiento de la población indígena⁶³. Sin embargo, con los años, esas comunidades no lograron resistir a la presión demográfica, social y económica de los blancos, negros, mestizos y zambos, con lo cual los pueblos de indios terminaron siendo invadidos por los no-indios, favoreciendo la mezcla y fusión de poblaciones⁶⁴.

A mediados del siglo XVIII, en 1755, el oidor decano de la Audiencia de Santa Fe, Andrés Verdugo y Oquendo, emprendió un viaje por la provincia de Tunja, con el fin de “visitar” sus pueblos indígenas, es decir inspeccionar el estado y composición de su población. El visitador pudo comprobar en esa ocasión que entre la época de la última encuesta realizada allí en 1635-1636 por Juan de Valcárcel, y lo que él descubrió 120 años después, la situación demográfica de una de las regiones neogranadinas con mayor densidad y proporción de indígenas había cambiado radicalmente. De los 42.334 indios, repartidos en 59 pueblos, que había en la época de Valcárcel, solo quedaban 22.543 según los cálculos de Verdugo y Oquendo, para 37.685 residentes no-indios en dichos resguardos, o sea que las castas representaban ya el 63% de la población total de esos 59 pueblos de la provincia de Tunja⁶⁵. En

⁵⁹ M. MÖRNER, *op. cit.*, p. 63-64.

⁶⁰ CR del 24/04/1550 (*Recopilación* 1998, p. 266-267, libro 6, título 9, ley 14. Reiterada 9 veces); CR del 2/05/1563 (*Id.*, p. 21, libro 6, título 3, ley 21); CR del 21/11/1600 (*Ibid.*, libro 6, título 3, ley 24).

⁶¹ Citado por M. MÖRNER, “Las comunidades indígenas y la legislación segregacionista en el Nuevo Reino de Granada”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 1, 1963, p. 63-88, p. 65.

⁶² *Id.*, p. 63.

⁶³ *Ibid.*, p. 68.

⁶⁴ Cf. *Ibid.*, p. 69-73.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 74.

cuanto al pueblo de Sogamoso, uno de los cacicazgos más emblemáticos de la época prehispánica, solo quedaban 636 indios para 2112 no-indios⁶⁶. El corolario de ese desequilibrio demográfico era, según las propias palabras del visitador, “la poca, o ninguna utilidad” de “las grandes tierras” de los resguardos para los indios, por “el corto número a que [ellos] han venido”, y por “los muchos arrendatarios de españoles y mestizos” que allí vivían⁶⁷. Dicho de otra manera, las cantidades de tierra de que disponían los indios eran desproporcionadas con respecto a sus necesidades efectivas debidas a su disminución demográfica, y la práctica que el visitador encontró *de facto* fue que los indios arrendaban la mayoría de sus tierras a blancos y mestizos. Dadas esas circunstancias, Verdugo y Oquendo llegó a proponer en su informe la posibilidad de que los no-indios permanecieran o residieran en pueblos de indios, propuesta que constituía una auténtica revolución en la tradición jurídica colonial. Justificaba esta propuesta por la necesidad de adaptarse a la nueva realidad social:

Aunque los referidos arrendamientos, y el vivir los blancos y mestizos en los resguardos, y pueblos de los indios, es contra las disposiciones legales, y determinaciones de las antiguas visitas [...], se han mudado tanto las cosas desde la última visita de la jurisdicción de Tunja, hasta la presente que he hecho, en que ha pasado un siglo y veinte años, cuyo dilatado tiempo ha mudado tanto las cosas y con especialidad la circunstancia del gran número de gente blanca que se ha aumentado, y el corto número a que han venido los indios, y los muchos casamientos que hay entre estos y aquella gente, que tuve por injusto, y imposible practicar aquella cohesión, lícita en aquellos tiempos, y me pareció más conveniente ir restringiendo las tierras de los resguardos más apartados de los pueblos para que reduciéndose más cercanos, los indios de ellos pudieren ser más doctrinados y administrados, y que los vecindarios tuviesen alguna más extensión⁶⁸.

Como consecuencia de esta visita y de la actuación de Verdugo y Oquendo, se llevó a cabo en la provincia de Tunja un proceso de disminución y fusión de pueblos indígenas a favor de los pobladores no-indios, llamados “vecinos”⁶⁹. Por ejemplo, el Consejo de Indias aprobó la erección de una parroquia de españoles en Zipaquirá donde antiguamente se encontraba un pueblo de indios, y el traslado de los pocos indios restantes a otra población, por ser imposible “expeler los blancos, mestizos y mulatos que contra derecho habitaban [allí], sin que se arruinase aquella población”⁷⁰. Sin embargo, a pesar de la convivencia *de facto* que se producía desde tiempos remotos entre indios y no-indios y de la ineficacia de las leyes y medidas de segregación, varios funcionarios siguieron reacios ante cualquier tipo de cambio en esas materias⁷¹. Uno de ellos era el protector de indios, el criollo Francisco Antonio Moreno y Escandón⁷². Sin embargo, algunos años más tarde, éste cambió de parecer tras haber realizado un viaje de visita por las provincias de Tunja y Santa Fe, ahora

⁶⁶ M. MÖRNER, *La corona española y los foráneos en los pueblos de indios de América*, Estocolmo, Almqvist och Wiksell, 1970, p. 283.

⁶⁷ Andrés VERDUGO Y OQUENDO, “Informe del visitador real don Andrés Berdugo y Oquendo sobre el estado social y económico de la población indígena, blanca y mestiza de las provincias de Tunja y Vélez a mediados del siglo XVIII (1757)”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 1, 1963, p. 131-196, p. 151. El documento original se encuentra en el Archivo General de la Nación/Bogotá. Visitas Boyacá 7, f. 1-85.

⁶⁸ *Id.*, p. 155.

⁶⁹ Francisco Antonio MORENO Y ESCANDÓN, *Indios y mestizos en la Nueva Granada a finales del siglo XVIII*, ed. de Germán Colmenares, intr. de Jorge Orlando Melo, Bogotá, Fondo de promoción de la cultura del Banco Popular, 1985, p. 26 (introducción); M. MÖRNER, *art. cit.*, p. 75.

⁷⁰ Consulta del Consejo de Indias (7/07/1759). AGI/S, Santa Fe, 292; 547. Citado por Magnus MÖRNER, *art. cit.*, p. 75-76.

⁷¹ Cf. M. MÖRNER, *art. cit.*, p. 76-77.

⁷² Francisco A. MORENO Y ESCANDÓN, *op. cit.*, p. 27 (introducción).

con la función de fiscal de la Audiencia de Santa Fe. En su informe general del 18 de noviembre de 1778, Moreno y Escandón describió el triunfo rotundo del mestizaje en detrimento de la población india y reconoció la necesidad de adaptar la legislación a estas nuevas circunstancias.

Moreno y Escandón escribió que “son muy raros los indios puros”, y que “casi no hay pueblo de indios donde no sea mayor el número de vecinos españoles o de gentes de color”⁷³. Por eso, a raíz de tal situación que había descubierto con sus propios ojos, vino a adoptar posiciones similares a las que tuviera Verdugo y Oquendo dos décadas antes:

No obstante de que las leyes prohíben estrechamente que en los pueblos de indios vivan españoles y gentes de color, no me he atrevido a decretar su expulsión, [...] porque sería sacrificar muchos miles de vasallos que viven entre indios y perecerían sin tener un palmo de tierra donde radicarse ni facultades con que establecerse y mantener sus familias, que no parece conforme a equidad ni a las piadosas intenciones de su Majestad se arruinen, como que a todos proteje y en todos ejercita los oficios de verdadero padre⁷⁴.

Moreno y Escandón llegó incluso al extremo de desear que todos “los indios se españolizasen”, ya que según él eso representaría un provecho para la Monarquía española⁷⁵. Independientemente del hecho de determinar si esas propuestas representaran o no un perjuicio para los indios, lo que nos interesa observar es que estos testimonios comprueban de manera inequívoca el carácter ineficaz y anticuado de las leyes de segregación, así como los avances ineluctables del proceso de mestizaje y aculturación, cuyo efecto fue, por lo tanto, la transformación del indígena en mestizo. En Venezuela, la situación no era diferente. Alejandro de Humboldt comenta que aparte de las regiones guyanésas y amazónicas donde la ocupación europea era todavía muy reciente, “los indios van desapareciendo gradualmente como raza aparte, o sea que en la masa conjunta de la población están representados por los mestizos y los zambos, cuyo número crece de modo incesante”⁷⁶.

La otra consecuencia clave de la generalización del mestizaje fue la puesta en peligro del sistema de distinciones raciales. Como ya hemos dicho, aunque las etiquetas socio-raciales se siguieran empleando hasta el final de la época colonial, como lo ilustra la cita de Humboldt, la situación demográfica de Nueva Granada era mucho más compleja de lo que esos términos pudieran expresar. Primero, la diversificación y multiplicación de las categorías de mestizos, aunque dieran nacimiento a una serie de términos, hizo que con el tiempo fuera imposible discernirlas con precisión. Es lo que afirma Antonio de Ulloa tras su estancia en Cartagena de Indias, tras haber expuesto su tabla de términos:

Estas son las Castas más conocidas, y comunes; no porque dese de haver otras muchas, que provienen de la unión de unos con otros, *y son de tantas especies, y en tan grande abundancia, que ni ellos saben discernirlas*⁷⁷.

⁷³ Citado por J. O. MELO (*Id.*, p. 31).

⁷⁴ F. A. MORENO Y ESCANDÓN 1985, *op. cit.*, p. 539. El documento original se titula “Visita de Francisco Antonio Moreno y Escandón. Partido de Turmequé (septiembre de 1778)” (AGI/S, Santa Fe 595, folio 768).

⁷⁵ Citado por J. O. Melo (*Ibid.*, p. 31, introducción).

⁷⁶ A. de HUMBOLDT *op. cit.*, p. 145 (cap. 15).

⁷⁷ J. JUAN, A. de ULLOA, *op. cit.*, I, p. 42 (Primera Parte, Libro I, cap. 2, §66). Subrayado nuestro.

Así pues, no se pudo encontrar una solución a este problema que no fuera la de agrupar a todos los poli-mestizos en una categoría global, llamada “castas” y “libres” en Colombia, o “pardos” en Venezuela. Por otra parte, las múltiples distinciones de grados de mestizaje que hacían los neogranadinos nunca pudieron obtener un reconocimiento pleno en el marco de la legislación colonial. De hecho, el poder, aunque conociera estas distinciones, solo reconocía al final de la época colonial cinco estatus: blanco, mestizo, libre/casta/pardo, indio, esclavo. Dicho de otra manera, la hiper-estratificación socio-racial fue, más que todo, un fenómeno social. Por añadidura, no olvidemos que nunca hubo en la América española una coincidencia perfecta entre la “calidad” otorgada legalmente a tal o cual individuo, y su origen efectivo. Al contrario, el proceso de clasificación étnica debe interpretarse como el resultado de un acto performativo de negociación entre el representante de la autoridad y el interesado en un momento y circunstancias determinadas⁷⁸. Dicho de otra forma, se tomaban en cuenta varios criterios a la hora de atribuir una calidad: el color de la piel, la condición social, el tipo de unión (legítima o no), la lengua que uno hablaba, el traje que utilizaba, la comunidad en que se había criado, la capacidad que tenía para probar su ascendencia, etc. Por consiguiente, en la segunda mitad del siglo XVIII, los mestizos de piel clara y de legítimo matrimonio, sin ascendencia africana, eran generalmente clasificados como blancos. Gumilla señala que una bula papal de Clemente XI (1700-1721) de principios de siglo XVIII otorgaba a los cuarterones y octavones de indios la calidad de blanco⁷⁹. Otros mestizos podían ser identificados como “mestizos puros”, o también con la masa de los “libres”, si su origen familiar, social y racial era más dudoso o su color más oscuro, o con los indios, si se habían criado en comunidades indias. Los zambos podían nacer esclavos, o bien vivir con los indígenas tributarios, o incluso verse identificados con los libres si no provenían de ninguno de estos dos grupos. Y así sucesivamente. Por lo tanto, la noción de calidad debe interpretarse como un juego de interacciones entre varios factores tanto étnicos y físicos como socio-económicos y culturales⁸⁰. Es decir que además del carácter mayoritario y diverso del grupo mestizo, el proceso de mestizaje se encontraba en una etapa muy avanzada dentro de cada grupo identificado como “puro”. A este fenómeno, le hemos dado el nombre de “interpenetración étnica”, mediante el cual cada grupo supuestamente “puro”, aunque conservara una identidad socio-cultural propia (español, indio, negro), perdió poco a poco su homogeneidad étnica⁸¹. Así pues, ese sistema de jerarquización socio-racial, al cual el término tradicional de “sociedad de castas” dio de manera equivocada una imagen de fijeza e impermeabilidad, era en realidad extremadamente evolutivo, permeable y movedizo, y, por tanto, muy frágil. En efecto, un sistema clasificatorio que se apoyaba en criterios distintivos tan diversos y aleatorios, y continuamente trastornado además por los progresos del mestizaje, no podía sino llegar al colapso. Los movimientos independentistas, al proclamar la igualdad de todos los ciudadanos sin distinción de color o raza, no hicieron sino ratificar un estado de hecho caracterizado por un mestizaje generalizado que constituía ya la identidad de los pueblos neogranadinos.

⁷⁸ Cf. Joanne RAPPAPORT, “Mestizaje y letramiento en el Nuevo Reino de Granada”, *Diálogo Andino*, 46, 2015, p. 9-26, p. 11-12.

⁷⁹ J. GUMILLA, *op. cit.*, 1944, I, p. 73-76 (cap. 5).

⁸⁰ Cf. Rafael LÓPEZ SANZ, “Parentesco y clase/color en Venezuela e Iberoamérica: Teoría y Método”, *Boletín Antropológico*, vol. 1, 51, enero-abril de 2001, p. 19-30.

⁸¹ S. KASMI, *op. cit.*, p. 55.

Conclusión

En definitiva, los testimonios de los viajeros constituyen una fuente muy valiosa a la hora de estudiar un fenómeno social y cultural tal como el mestizaje. Nos sirven de fuentes de confirmación, enriquecimiento y matización de las otras fuentes que son principalmente documentos de archivo (*Cédulas reales*, *Cartas de gobierno*, *Informes*, *Pleitos*, *Memoriales*, etc.). Según los casos, permiten ampliar ciertos aspectos relacionados con dicho fenómeno, en particular en virtud de su capacidad para describir la realidad de las mentalidades e imaginarios sociales desde un punto de vista relativamente exterior.

En muchos casos, comentaron y describieron el fenómeno que nos interesa de manera pertinente y acertada. Las tablas de términos recogidas por Ulloa y Gumilla reflejan la manera como los neogranadinos adaptaron su sistema de organización social a los progresos del “poli-mestizaje”. Por otra parte, estos dos viajeros, así como Alejandro de Humboldt, también comprendieron que la calidad de cada neogranadino constituía la base de su mayor o menor respetabilidad social. El Padre Palacios de la Vega, por su parte, tuvo el mérito de adentrarse en un mundo cultural y social que se desarrollaba al margen de los centros coloniales, y que constituía un auténtico proceso de poblamiento paralelo e independiente. Por fin, los visitadores, Verdugo y Oquendo por una parte, Moreno y Escandón por otra, fueron unos de los primeros funcionarios quienes actuaron como pioneros en el proceso de toma de conciencia del triunfo del mestizaje y de la necesidad de adaptar el marco legislativo y administrativo a la nueva realidad social.

Por fin, nos parece que los relatos de viajeros, por su carácter subjetivo y libre, tienen un valor parecido al de las crónicas que, más allá del asunto de su mayor o menor historicidad o fiabilidad, representan una puerta privilegiada de acceso al análisis de las mentalidades e imaginarios socio-culturales, aspectos claves en el marco de los estudios de civilización. Por eso, a nuestro parecer, merecerían ser objeto de más atención y consideración de lo que ha sido el caso hasta ahora.

Bibliografía

Sources primaires (documents d'archives, chroniques, récits, textes de lois)

AGUADO, Pedro de, *Historia de Venezuela* (1582), 2 vols., Madrid, Real Academia de la Historia, 1950, II.

BRICEÑO IRAGORRY, Mario (ed.), *Actas del Cabildo de Caracas, I, 1573-1600*, Caracas, Elite, 1943.

GUMILLA, Joseph, *El Orinoco ilustrado* (1741), 2 vols., prólogo de José Rafael Arboleda, Bogotá, Editorial ABC, 1944.

—, *El Orinoco ilustrado* (1741), Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1963.

HUMBOLDT, Alejandro de, *Viajes a las regiones equinocciales del nuevo continente. II, Del Orinoco al Amazonas* (1804), trad. de Lisandro Alvarado, Caracas, Ministerio de Educación, 1956.

JUAN, Jorge, ULLOA, Antonio de, *Relación histórica del viaje a la América meridional* (1748), 2 t., edición y introducción de José Merino Miguel Rodríguez San Vicente, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1978.

KONETZKE, Richard (ed.), *Colección de documentos para la formación social de Hispanoamérica. 1493-1810*, 4 vols., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953-1962.

LÓPEZ DE VELASCO, Juan, *Geografía y Descripción de la Indias*, (1571-1574), Madrid, Atlas, 1971.

MENESES, Guillermo (ed.), *Actas del Cabildo de Caracas, VIII, 1650-1654*, Caracas, Tipografía Vargas, 1966.

MORENO Y ESCANDÓN, Francisco Antonio, *Indios y mestizos en la Nueva Granada a finales del siglo XVIII*, ed. de Germán Colmenares, intr. de Jorge Orlando Melo, Bogotá, Fondo de promoción de la cultura del Banco Popular, 1985.

OTTE Enrique (ed.), *Cedularios de la Monarquía española de Margarita, Nueva Andalucía y Caracas (1553-1604). t. II, Cedulario de Nueva Andalucía y Caracas (1568-1604)*, Caracas, Fundación Boulton, 1967.

PALACIOS DE LA VEGA, Joseph, “Diario de Viaje: entre los indios y negros de la provincia de Cartagena en el Nuevo Reino de Granada, 1787-1788”, ed. de Juan David Zambrano Valencia y ál., Lemir, 14, 2010, p. 797-868.

Recopilación de las Leyes de Indias (1680), 3 t., Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales-Boletín oficial del Estado, 1998.

SOLÓRZANO, Juan de, *Política india (1647)*, 5 vols., Atlas, Madrid, 1972, I.

VERDUGO Y OQUENDO, Andrés, “Informe del visitador real don Andrés Berdugo y Oquendo sobre el estado social y económico de la población indígena, blanca y mestiza de las provincias de Tunja y Vélez a mediados del siglo XVIII (1757)”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 1, 1963, p. 131-196.

Appareil critique

ACOSTA SAIGNES, Miguel, *Vida de los esclavos negros en Venezuela* (1962), Valencia, Vadell Hermanos, 1984.

ALMARZA, Ángel, “La limpieza de sangre en la Provincia de Caracas durante el siglo XVIII”, *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, octubre-diciembre de 2004, p. 127-160.

ALMÉCIJA, Juan, *La familia en la Provincia de Venezuela, 1745-1798*, Madrid, Mapfre, 1992.

BONNIOL, Jean-Luc, “La couleur des hommes comme principe d’organisation sociale”, *Ethnologie française*, 4, octubre-diciembre de 1990, p. 410-418.

BRITO FIGUEROA, Federico, *El problema Tierra y Esclavos en la historia de Venezuela* (1973), Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1985.

CHACÓN, Zully, “‘Blancos limpios’ sin hediondez de pecado (tierra e injuria)”, *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, octubre-diciembre de 2005, p. 87-106.

—, “La aristocracia del color: la desigualdad de castas”, *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, julio-septiembre de 2010, p. 83-126.

CORTÉS, Santos Rodolfo, *El régimen de las “Gracias al Sacar” en Venezuela durante la época hispánica*, Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1978.

FIGUERA, Guillermo (ed.), *Documentos para la historia de la iglesia colonial en Venezuela*, 2 vols., Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1965.

GUTIÉRREZ DE PINEDA, Virginia, *La familia en Colombia. Un trasfondo histórico* (1963), Medellín, Ministerio de la Cultura/Editorial Universidad de Antioquia, 1997.

JARAMILLO URIBE, Jaime, “Mestizaje y diferenciación social”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 3, 1965, p. 21-48.

KASMI, Shems, *Histoire des métis vénézuéliens, de Francisco Fajardo à José Leonardo Chirinos. Métissage, société et dynamiques identitaires dans le Venezuela colonial (1498-1795)*, Toulouse, 2012.

LANGUE, Frédérique, “Les identités fractales. Honneur et couleur dans la société vénézuélienne du XVIII^e siècle”, *Caravelle*, 65, 1995, p. 23-37.

—, “La pardocratie ou l’itinéraire d’une ‘classe dangereuse’ dans le Venezuela des XVIII et XIX^e siècle”, *Caravelle*, 67, 1997, p. 57-72.

LIPSCHÜTZ, Alejandro, *El problema racial en la conquista de América y el mestizaje*, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1967.

LÓPEZ SANZ, Rafael, “Parentesco y clase/color en Venezuela e Iberoamérica: Teoría y Método”, *Boletín Antropológico*, vol. 1, 51, enero-abril de 2001, p. 19-30.

MARTENS, Raquel, “Matrimonio, etnia y clase social en Mérida-Venezuela (XVIII-XIX)”, *Presente y Pasado. Revista de Historia*, 17, enero-junio de 2004, p. 54-76.

MORALES ÁLVAREZ, Juan, “La mala amistad con varias mujeres solteras y casadas de todas las castas y colores de don Juan Vicente Bolívar”, *Anuario de Estudios Bolivarianos*, 9, 2000, p. 205-214.

MÖRNER, Magnus, “Las comunidades indígenas y la legislación segregacionista en el Nuevo Reino de Granada”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 1, 1963, p. 63-88.

—, *La corona española y los foráneos en los pueblos de indios de América*, Estocolmo, Almqvist och Wiksell, 1970.

—, *Le métissage dans l'histoire de l'Amérique latine*, traducido al francés por Henri Favre, París, Fayard, 1971.

PINO ITURRIETA, Elías, “La mulata recatada o el honor femenino entre las castas y los colores”, in Elías PINO ITURRIETA (coord.), *Quimeras de amor, honor y pecado en el siglo XVIII venezolano*, Caracas, Planeta, 1994, p. 185-208.

RAMOS GUEDEZ, José Marcial, *Contribución a la historia de las culturas negras en Venezuela colonial*, Caracas, Alcaldía de Caracas, 2001.

RAPPAPORT, Joanne, “Mestizaje y letramiento en el Nuevo Reino de Granada”, *Diálogo Andino*, 46, 2015, p. 9-26.

RINCÓN RUBIO, Luis, “Matrimonio, honor, clase y color en la provincia de Maracaibo (1784-1834)”, *Boletín Antropológico*, 68, septiembre-diciembre de 2006, p. 355-380.

RODRÍGUEZ, Manuel Alfredo, “Los pardos libres de la colonia y la independencia”, *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, 299, julio-septiembre de 1992, p. 33-62.

SISO, Carlos, *La formación del pueblo venezolano. Estudios sociológicos* (1939), 2 t., Barcelona, Producciones Editoriales, 1982.

STRAUSS, Rafael, “Integridad de un Indio principal”, in Elías PINO ITURRIETA (coord.), *Quimeras de amor, honor y pecado en el siglo XVIII venezolano*, Caracas, Planeta, 1994, p. 103-142.