

## Testamentos Indígenas de Santafé de Bogotá, siglos XVI-XVII<sup>1</sup>

Renán Silva<sup>2</sup>

El profesor Pablo Rodríguez de la Universidad Nacional de Colombia publicó a finales del año 2002 una recopilación de testamentos indígenas que, por más de un motivo, resultan sorprendentes, no sólo en razón de los hechos que tienden a confirmar –por ejemplo el avance de los procesos de diferenciación social entre ciertos grupos de indígenas, directa y continuamente tocados por la conquista y la colonización–, sino en razón de la cantidad de preguntas relativamente nuevas que permite plantear este conjunto documental.

Se trata además de una pulcrísima edición, desde el punto de vista editorial, con transcripciones que en principio parecen de gran corrección. Una edición de la que tal vez sólo habría que lamentar la brevedad de su glosario, un instrumento siempre necesario para quienes no somos verdaderos especialistas en el tema ya que, en verdad, y esto a pesar de lo que indica el editor, se trata de un libro para especialistas e investigadores, pues es dudoso que un lector corriente –aunque el caso podría darse por azar o aburrimiento (“se impone una lectura lenta y comprensiva”) indica el editor– se interesara por un libro de esta naturaleza si se tiene en cuenta que se trata de un volumen en donde resalta el hecho masivo de la aculturación, un problema importante para cualquier lector, pero presente a través de fórmulas y desarrollos que se caracterizan por la monotonía de la repetición, la homogeneidad y el parecido sistemático entre cada uno de los documentos a los que ahora el lector puede acceder.

Un volumen del que quizás se podría discutir también la pertinencia de sus ilustraciones, no por su calidad tipográfica, que es grande, sino por su origen y por la escasa relación que parecen guardar con el objeto central del libro. Se trata de imágenes de las que no se puede estar seguro que sean las que mejor corresponden al objeto del volumen, ni desde el punto de vista espacial ni temporal (aunque este último ni se menciona). Por una parte se reproducen cinco de las muy conocidas

---

<sup>1</sup> Pablo Rodríguez Jiménez (edición y prólogo) *Testamentos Indígenas de Santafé de Bogotá, siglos XVI-XVII*. Bogotá, IDCT, 2002, 326 páginas.

<sup>2</sup> Sociólogo e historiador. Profesor del Departamento de Ciencias Sociales y miembro del Grupo de Investigaciones sobre Historia, Cultura y Sociedad, Facultad de Ciencias Sociales y Económicas de la Universidad del Valle (Cali, Colombia).

“ilustraciones” de Huaman Poma de Ayala, de las que ya se ha hecho uso y abuso en distintos libros de historia colonial –y sobre las que aquí no se da ninguna indicación precisa al lector–. Por otra parte se reproducen seis imágenes más, efectivamente correspondientes a situaciones que muestran tanto hechos de piedad y devoción religiosas como fenómenos de mestizaje, pero ninguna de las cuales corresponde a los procesos respectivos en el Nuevo Reino de Granada –de nuevo se ofrecen a la mirada del lector sin ninguna referencia cronológica precisa–. Finalmente, se reproduce una pintura mural anónima del siglo XVII, perteneciente al templo doctrinero de San Juan Bautista de Sutatausa, que sería la única que, *grosso modo*, guardaría una relación directa con el material que recopila el libro.

Se podría decir, claro, que no fue la pintura colonial neogranadina –y mucho menos la pintura colonial *indígena* neogranadina– un fenómeno que tuviera los niveles de calidad y de cantidad que alcanzó en otras posesiones de la Corona española, como resulta ser el caso de Nueva España, en primer lugar, y luego de Perú y del “Reino de Quito”. Pero aun así, ésta sería una idea que habría que revisar, o sobre la que habría que colocar, por lo menos como hipótesis, una signo de interrogación, a favor de la sospecha de que pudiera existir alguna relación entre esa idea de una carencia total al respecto y la propia “ceguera visual” de la mayor parte de los historiadores, lo que sí es un hecho comprobado, sobre todo en Colombia y en especial para ciertos periodos. No hay que olvidar que a pesar de ciertos logros en los últimos treinta años, a pesar del uso a veces exagerado de la expresión “nueva historia” y de que el campo de la historia adhiera con tanta facilidad a cuanta moda llega de los países centrales (por ejemplo el llamado “postmodernismo”), la investigación histórica es criatura aun de muy reciente y débil desarrollo entre nosotros. Por lo menos en este terreno de la imagen se podría dar tiempo a la idea de que *hay más de lo que suponemos*, sin reforzar la idea de carencia por el tipo de ilustraciones que se presentan al lector, y mucho menos ofrecer tales ilustraciones sin la menor advertencia acerca de sus condiciones, orígenes, tiempo y espacio.

Desde luego que esta observación se puede hacer sólo si se tiene en cuenta la manera radical como la disciplina histórica ha variado su posición por relación con la “imagen”, a la que no se considera simplemente como un elemento de “ornato” o dedicado cuando mucho a un uso puramente “documentalista”, sino como elemento esencial –siempre que el soporte exista– del análisis que practica el historiador. Muchos trabajos ejemplares de investigación en historia, como los del tempranamente desaparecido Louis Marin sobre los retratos del rey (cf. por ejemplo *Le Portrait du Roi*, 1982 o *Des Pouvoirs de l'image*, 1993), nos han enseñado a comprender el valor de la imagen para el trabajo de los historiadores, más allá del uso ilustrativo o documentalista. Y aún libros concebidos en el simple registro de la divulgación, como el reciente y más bien simplón de Peter Burke, *Eyewitnessing. The uses of images as historical evidence* (2001, existe traducción castellana), a pesar de su objetivo limitado –mostrar las virtualidades de la imagen como prueba de una argumentación

en historia—, constituye una indicación de un camino nuevo para el cual en el país existen ya acumulados una cantidad suficiente de materiales. Pero esta observación puede ser exageradamente quisquillosa, y a lo mejor las ilustraciones elegidas tienen que ver más con los recursos a la mano, con dificultades tipográficas o editoriales y con los propios recursos tiempo de que disponía el investigador. En todo caso, no creo que ello reste ningún valor a este importante volumen.

El libro está constituido, decíamos, por una “muestra” de testamentos de indígenas de Santafé o residentes en Santafé en el momento de testar, y por una importante introducción realizada por el editor del libro. Son noventa y un testamentos, para referirse a los cuales no resulta adecuado utilizar la palabra “muestra”, que acabo de usar, pues son el producto de una exploración de aliento de todo un Fondo del Archivo General de la Nación, y tienen como fechas extremas 1567 y 1667. Cubren así un lapso relativamente extenso, teniendo como centro geográfico una parte del país —la parte centro oriental— que sin ninguna duda era hasta ese momento la que mostraba mayor asimilación de los patrones socio culturales y jurídicos impuestos por los conquistadores. Se trata pues de aquella parte de la sociedad que permite observar con mayor claridad la aparición y consolidación de las estructuras sociales básicas que serían características de lo que distinguimos con el nombre de *sociedad colonial*.

Los testamentos están precedidos por un “Prólogo” —una verdadera introducción—, escrito por Pablo Rodríguez, uno de los mejores especialistas en la historia social del Nuevo Reino de Granada. Rodríguez no sólo contextualiza de manera acertada estos documentos, sino que indica su utilidad en la investigación, describe con propiedad los elementos que singularizan ese tipo de documentos e indica los usos que en la historia colonial hispanoamericana se ha hecho de ese tipo de registro. Informativa y analítica, es la introducción que merecía una publicación de esta naturaleza, de la que hay que desear que alcance el objetivo con el cual fue realizada: la de hacer entrar en la indagación una serie de documentos, facilitando la apertura o ampliación de nuevos problemas para el caso de la adormilada investigación de la sociedad colonial neogranadina.

Rodríguez hace, y en pocas páginas, un sintético inventario de la mayor parte de los problemas que se podría investigar a partir de este conjunto documental. Desde la demografía hasta la historia cultural, pasando por los problemas del parentesco, la familia, la penetración de la propiedad privada y la fluidez de las nuevas formas de estratificación social, hasta la asimilación de los nuevos modelos culturales que se imponen a la ya estabilizada sociedad colonial, sin dejar de lado los problemas de la penetración de la escritura —desgraciadamente planteados de manera extremadamente somera— o aquellos referidos a las relaciones con la Iglesia y la participación de los indígenas en las cofradías. Pero aun hay más: en este informado Prólogo se insiste no sólo en los campos de trabajo que se abren a partir de cuerpos documentales como los que ha reunido y presenta, sino también en los elementos de síntesis histórica y de comprobación de afirmaciones que se pueden

realizar a partir de estos testamentos; es decir, no sólo las nuevas direcciones de investigación que son posibles, sino también aquello que con cierto grado de validez puede seguir afirmándose sobre la sociedad colonial, por ejemplo acerca del mestizaje, de las formas de solidaridad indígena, de las relaciones interraciales, del propio avance del proceso de evangelización ya en el siglo XVII y de la constitución de nuevas identidades a partir de las parroquias, de las cofradías y de la propia vida de “barrio”, para el caso de quienes eran “naturales y estantes” de Santafé.

La publicación de este grupo de documentos facilita también el examen de los problemas que plantea este tipo de fuente, problemas sobre los que no ha dejado de reparar el editor en su Prólogo aunque, como es natural, se puede intentar avanzar un poco más allá. De hecho, como enseña el análisis documental en el campo de la historia social, la limitación a una sola fuente nunca es el mejor camino en investigación, y aunque esa opción tiene la virtud de garantizar la relativa homogeneidad de las informaciones a partir de las cuales se construye el análisis, la combinación de diferentes tipos de fuentes, aceptando todos los problemas metodológicos que ello plantea, siempre será una mejor opción, posiblemente con la excepción de los trabajos de estricta historia económica o demográfica cuantitativa. Pero en los demás campos, particularmente en los de historia social e historia cultural, el hacer “fuego de toda madera” –con las exigencias y cuidados que esto significa–, siempre será una virtud de la investigación, mientras que el sometimiento a un solo tipo de fuente resulta algo que debe aceptarse por limitaciones de archivo (o aun de tiempo), pero no como una virtud en sí. De esta manera, quien quiera usar de este grupo de documentos deberá recordar que no se encuentra estrictamente ante un “corpus” y que la amplitud misma de los problemas que plantea y suscita es una invitación a que se utilicen de manera combinada con otras fuentes –desde luego a la luz de un problema previamente definido– para evitar el riesgo de volver a decir bajo un comentario erudito lo que de inmediato los documentos señalan, o lo que se puede obtener a través de un ejercicio más bien elemental de cuantificación.

Aunque no nos podemos detener en todos los problemas sobre los que permite reflexionar una fuente de esta naturaleza, hay necesidad por lo menos de introducir uno de ellos, a partir del cual es posible hacer consideraciones sobre problemas esenciales del trabajo de historiador. El problema se puede enunciar de manera sencilla bajo la siguiente forma: *¿Quién habla en los testamentos?* En principio la respuesta es sencilla: los indígenas. El uso de la primera persona del singular así lo comprobaría. “Mando que...” se lee a lo largo de todos ellos, posiblemente con alguna excepción que nos parece haber leído en uno de tales testamentos, en donde nos parece que se dice: “Y manda que...”.

Pero me parece que hay razones para dudar que nos encontremos ante la voz “en directo” de los indígenas, y ello por dos razones esenciales. En primer lugar el carácter *convencional* de todas las fórmulas que encabezan los testamentos (a pesar de que se trata por lo menos de tres fórmulas distintas) : *“In Dei nomine*

*amén, sepan cuantos esta carta de testamento vieren como yo... indio cristiano y casado, natural de la ciudad de... estando enfermo del cuerpo y sano de la buena voluntad y en mi buen juicio y entendimiento natural que Nuestro Señor Dios fue servido de me dar...*”, etc. El hecho no es desconocido, desde luego. Esos encabezamientos son impuestos como una fórmula jurídica por la práctica ritual del derecho y acompañan en la sociedad colonial a los testamentos de todos los grupos sociales, pertenezcan al “mundo de las castas” o pertenezcan a la “república de españoles-americanos”, pues, como se sabe, es parte de la constitución de su legalidad, de su inclusión en el mundo de lo jurídico legitimado.

Pero el elemento que queda por plantear es aquí, como siempre, el de la asimilación efectiva de la fórmula, el de la correspondencia real entre esas fórmulas –que constituyen la expresión de un discurso jurídico, aun inscrito en el centro de una formulación religiosa y que incluso no deja de lado el recurso a una fórmula filosófica (la teoría aristotélica de las facultades)–, los tipos de representación indígena de lo social y de lo sobrenatural, y los propios sistemas de prácticas. Es claro que, como se ha mostrado en el análisis de la “cultura popular” en otras sociedades, el intento de deducir la existencia de esas correspondencias a partir de su expresión jurídica testamentaria no resulta adecuado y corresponde a un falso atajo a través del cual se trata de manera imprudente de llenar una laguna en cierta manera insuperable respecto de las voces de los grupos subalternos, unas voces que la documentación histórica solo de manera excepcional entrega de forma “no mediada”.

En segundo lugar, las dudas se hacen mayores cuando reparamos en el carácter convencional ya no solamente de las fórmulas jurídico-religiosas que introducen ritualmente al testamento, sino la forma *repetida y monótona* que enseguida caracteriza la redacción: un orden ritual, una manera de encabezar y concluir las frases, el recurso sistemático a las mismas cláusulas jurídicas, todas huellas de que, si bien el contenido expresaba la clase y cantidad de bienes que se poseía, lo mismo que el destino que se anhelaba darles luego de la muerte, la forma íntegra era producto de un saber jurídico perfectamente establecido y regulado que era, lo sabemos por otras fuentes, monopolio de los letrados y posiblemente de grupos minoritarios de “aficionados al derecho” –la vieja figura del “tinterillo”–, pero muy difícilmente un patrimonio cultural de los indígenas testadores; todo esto permitiría concluir que tampoco este atajo resulta productivo para establecer las formas singulares de apropiación de una parte central de los modelos culturales dominantes en la sociedad colonial. Nótese bien que nosotros no negamos, muy por el contrario, ese proceso de asimilación, y nos limitamos más bien a señalar por qué resultaría imprudente realizar ese tipo de atribuciones a partir de las fórmulas y las formas de inspiración jurídica y cristiana que los testamentos muestran de la manera más inmediata, es decir como *información directa*.

¿Quiere esto decir que, desde este punto de vista, que es esencialmente el punto de vista de la historia cultural, los testamentos indígenas resultan un documento

inservible? Desde luego que no, y el sentido de las anteriores afirmaciones marcha en dirección contraria, o más exactamente, en una *dirección diferente*. Lo que nos interesa subrayar es la complejidad de la tarea cuando el objeto de análisis son los *rasgos incorporados y diferenciales de las formas culturales de la mayoría* –que es lo que de manera cierta constituye el contenido de la “cultura popular”, como cultura de la mayoría–, en este caso aplicada tal noción al mundo indígena, un mundo cuyos contornos van más allá de las poblaciones indígenas definidas en términos de raza.

La dificultad se concreta en la necesidad de abandonar el terreno puramente inmediato del “discurso” para abordar el universo de las “prácticas reales” y, desde este ángulo, poder replantear el problema y evitar la trampa de confundir como *dos realidades del mismo orden las prácticas y los discursos*, dejando de lado la tonta ilusión postmoderna de que el mundo de las prácticas en engendrado y producido –“construido”, se dice– de manera completa y total por los discursos, por lo demás analizados casi siempre de forma por completo descontextualizada, y aun más sin abordar el problema, básico en el análisis de la cultura de la mayoría, de la existencia de “prácticas sin discurso”, para decirlo con las palabras de Michel de Certeau.

El movimiento metodológico comienza por un *desplazamiento* de las formas de lectura. Los testamentos han sido leídos tradicionalmente desde el punto de vista de la *información directa* que ofrecen al historiador. Así por ejemplo la presencia del tipo de fórmulas que ya hemos comentado. Igualmente, bajo ese ángulo de información directa han sido examinados como fuentes que nos proveen de datos acerca de precios, de control y acceso a la propiedad, de disposición de tipos de objetos –a este respecto las enumeraciones son amplias, aunque nada nos digan sobre el problema crucial de los *usos sociales de los objetos*– y, en general, como testimonios acerca de multitud de actos jurídicos de contenido económico, como gustaba decir Germán Colmenares. Pero esta lectura directa deja de lado la vieja recomendación de Marc Bloch acerca de que posiblemente lo mejor de un testimonio se encuentra en la información *indirecta involuntaria*<sup>3</sup>, la que nos comunica la más rica información acerca del mundo social, más allá del carácter puramente convencional y repetido de las fórmulas, a veces superadas por el tiempo o, como en este caso, propiedad monopólica de los “señores del derecho” –los abogados y notarios–, pero en gran medida un contenido formal y abstracto para los indígenas.

---

<sup>3</sup> “Ahora bien, las fuentes narrativas... [es decir los relatos deliberadamente destinados a informar a los lectores] no han dejado, por cierto, de prestar una valiosa ayuda al investigador]... [Pero que no quepa duda alguna: en la segunda categoría de testimonios], en los testimonios involuntarios, es donde la investigación histórica, a lo largo de sus avances, ha depositado cada vez más su confianza”. Marc Bloch, *Apología para la historia o el oficio de historiador* –edición anotada por Étienne Bloch–. México, F.C.E., 2001, p. 84.

Pero el mencionado desplazamiento metodológico que va de lo directo a lo indirecto e involuntario es sólo un primer soporte para un desplazamiento mayor, el que va de las simples formulaciones discursivas al mundo real de las prácticas. Tres ejemplos en extremo significativos, *entre una variada posibilidad de ejemplos*, podemos ofrecer en esta reseña. El primero tiene que ver con las relaciones de parentesco y las formas de la herencia. Es claro que en las disposiciones concretas de los testadores, *más allá de la fórmula jurídica en que ellas se inscriben*, se ve dibujar una apropiación efectiva del nuevo modelo impuesto por el derecho y la práctica del colonizador, una apropiación que ya ha producido un *sentido práctico incorporado* –que se nos excuse la redundancia–. Las disposiciones de los indígenas muestran con claridad la forma como habían asimilado todas las formas de sucesión, por el orden mismo en que colocan a los beneficiarios, por la prelación de padres e hijos legítimos en la repartición de los bienes legados –incluido un cierto derecho de “primogenitura”– y aun por la forma misma en que se realizan las exclusiones de los miembros de la familia a quienes no se quiere dejar nada, o por la forma en que se distingue entre parientes consanguíneos –y ello por grados de consanguinidad– y políticos, entre bienes muebles e inmuebles, y por la manera como se busca a través de la sucesión garantizar, en muchos casos, la unidad de la propiedad.

El segundo ejemplo tiene que ver con el avance de la propiedad privada, avance que muestra que, para la mayoría de los indígenas testadores y sus parientes y allegados, más allá de las recientes idealizaciones que el indigenismo –viejo y nuevo– ha producido, *la propiedad privada individual* se iba convirtiendo en una realidad, por lo menos para el área geográfica que se relaciona con este centenar de testimonios indígenas. Pero no sólo por la presencia entre los indígenas testadores de propiedad efectiva (un lote, una estancia, unas casas), sino sobre todo por la forma como habían interiorizado el problema de sus límites, de los linderos, de las dificultades que creaban las propiedades indivisas, todo un *sentido práctico* de propiedad privada individual que se ve asomar más allá de las fórmulas de los notarios, en menciones precisas de una gran riqueza descriptiva cuando se trataba de probar la cantidad y la calidad de lo que se posee. Un *conocimiento práctico*, verdadera “nueva piel” que, desde luego, no se expresa en coordenadas espaciales modernas cristalizadas en planos y títulos, sino en una tradición oral, de gran claridad, que en muchas ocasiones no deja de apoyarse en documentos escritos, aún a pesar de que la mayoría de los testadores dejen la impresión de analfabetismo, lo que no constituye ninguna sorpresa, cuando se logra diferenciar entre dominio de la lectura y dominio de la escritura, y se admite que la presencia del impreso –de lo *escrito*– no pierde ninguno de sus poderes mágicos rituales porque se esté separado de la lectura y de la escritura.

El ejemplo final tiene que ver con un punto esencial: aquel que en la muy notable obra de Serge Gruzinski se llama, con expresión feliz, la nueva presencia dominante de lo *sobrenatural cristiano*, verdadera muestra del agarre de los “cuerpos” y de

las “almas” por parte del cristianismo, triunfo de la evangelización –forma esencial de ingreso en el proceso de occidentalización, con todos los “sincretismos” que pueden suponerse–. La presencia de lo sobrenatural cristiano podría deducirse con simpleza de las propias fórmulas que encabezan el testamento. O aun, con más sentido histórico, de las disposiciones testamentarias acerca de las misas de difuntos, el entierro dentro de las iglesias, la petición de la compañía hasta la última morada de quienes han sido los compañeros de cofradía, etc. Pero en su acepción más profunda el problema puede observarse en una más productiva atalaya, que se concreta en el uso práctico de la noción de *persona*, concretada en la presencia del *yo* que enuncia, más allá de la simple fórmula notarial. Quienes hablan en estos testamentos, quienes disponen de sus bienes, antes de morir regularmente, quienes expresan su última voluntad, son gentes que se saben *sujetos de derecho* (por ejemplo del derecho de propiedad individual), *personas* –en el sentido que el cristianismo y luego la sociedad romana sobre la base dejada por el cristianismo, forjó para esta palabra–, y ya no miembros de una comunidad mayor, indiferenciada y homogénea, en la que la que se encuentra negada toda clase de *individualidad*. Lo que desde luego no quiere decir la presencia general de una sociedad moderna, punto que hay que resaltar para evitar una lectura equivocada de esta observación, que sólo quiere insistir en el carácter temprano de la *modernidad hispanoamericana*, que tendrá un fuerte impulso con la Ilustración y la Independencia, pero que no se inicia con ellas.

Ahora que las ciencias sociales han logrado plantear en nuevos términos el problema de la *modernidad* –desligándolo de la vieja acepción sociológica que lo vinculaba con *modernización*, refiriéndola expresamente a la aparición del *individuo* y a las formas crecientes y diferenciales de *individuación*–, y ahora que los historiadores han introducido la noción de “modernidad temprana” para referirse a los siglos XVI y XVII, incluyendo dentro de esos albores de la modernidad las posesiones coloniales de la Corona española en América –como de manera acertada lo había visto Marx en el *Manifiesto* al caracterizar el sentido profundo del Descubrimiento de América–, resulta claro que el cristianismo se inscribe directamente como uno de los elementos formadores de esa modernidad temprana y que, de manera en apariencia paradójica, la evangelización resultó siendo, por lo menos para una parte de las sociedades indígenas, un paso en el proceso de acceso a la modernidad. Paso doloroso, en gran parte de las ocasiones posiblemente destructivo de las viejas fuerzas comunitarias, pero una realidad que el historiador no puede dejar de reconocer.

Los indígenas que hablan en estos testamentos tienen todos nombres propios, nombres castellanos aun poco variados –la mayor parte no tiene apellido o recibe como apellido su lugar de origen–. Son los nombres de unos cuantos santos (Pedro, Ana, Clara, Diego, Francisca, Andrés, Juana, Isabel, Magdalena, María, Paula, etc.), una parte del santoral cristiano-católico puesto al servicio de una marca esencial que distingue y separa los cuerpos, los hace personas, los convierte en



“yo” en el momento mismo del bautismo, los individualiza como sujetos –superada ya la vieja polémica acerca de si tenían alma–, sujetos de deberes y derechos en el campo de la religión –por ejemplo la obligación del bautismo y en general de los sacramentos, pero también el “derecho” de una tumba en una iglesia o, más tarde, en el siglo XVIII, de un lugar en un cementerio, cuando las epidemias de viruela han impuesto ese nuevo lugar de “reposo”–, pero igualmente en el campo de las relaciones jurídicas y en las otras dimensiones que componen la existencia social de este *nuevo mundo de personas* –desde luego que habría que examinar por separado el problema que desde este punto de vista plantea la existencia de la población negra esclava.

Así pues, bajo la perspectiva de la unión profunda entre cristianismo y primera modernidad, esa presencia de un “yo” que enuncia los muchos o pocos bienes que se poseen, más allá de toda fórmula jurídica propiedad de notarios, es un indicio, una huella indirecta, esencial para replantear un problema básico de la constitución de nuestras sociedades, no solo por relación con los testadores, sino también con los no testadores, para quienes otras instancias, por ejemplo la de la *confesión*, el *castigo* y la *prisión* entre varias otras, debieron ser lugares de constitución de un nuevo tipo de vida social que los individualizaba como “sujetos”.

Habría que recordar finalmente, ahora que mencionamos a los no testadores, que los testamentos no eran asunto de todos los indígenas y mestizos en esa sociedad. Los testamentos publicados prueban desde luego que, en contra de lo que declararía con autosuficiencia una cierta historia populista (amparada en el eslogan unilateral de la “historia desde abajo”), los testamentos no eran un ejercicio exclusivo de las gentes ricas y blancas en la sociedad colonial. Como prueban también que, después del medio siglo inicial de conquista militar y en pleno avance de la conquista espiritual y de la puesta en pie de las nuevas instituciones que caracterizarían en adelante el orden social colonial, la propia propiedad privada individual se iba extendiendo, introduciendo en las viejas sociedades indígenas formas originales de estratificación social que hicieron de los indígenas un conjunto altamente heterogéneo, en el cual se podían distinguir “ricos”, menos ricos y pobres, al mismo tiempo que los vinculaba, como lo muestran casi todos los testamentos, a través de formas conocidas e insólitas de mestizaje, con las demás clases subalternas de la sociedad (mestizos, mulatos y negros libres y negros esclavos), lo que de paso mostraría la ilusión recientemente restituida por la famosa *Cambridge History of the Native Peoples of The Americas* de la posibilidad de historias “separadas” de los grupos sociales –dominantes y dominados– en las sociedades coloniales hispanoamericanas.

Pero nada de esto significa, en la consideración de nuestro problema particular, que el conjunto de los indígenas hiciera testamento. De hecho solo uno entre los casi cien testamentos propuestos a la consideración de lector corresponde a alguien que no posee nada para legar a sus descendientes o a las “benditas ánimas” (“digo respecto de no tener bienes testar ni otra cosa de qué hacer declaración”, escribe

una india de Fúquene, en 1621). En mayor o en menor medida se trata de propietarios (quienes por lo demás distinguen entre bienes muebles e inmuebles). Habrá que acudir pues a otros tipos de fuentes para examinar problemas como los que aquí hemos querido señalar.

Podemos terminar agradeciendo la transcripción y publicación de este conjunto de testamentos, que esperamos sirva para animar las discusiones no sólo sobre la “historia indígena” sino sobre el conjunto de la historia colonial, bajo sus aspectos sociales, económicos y culturales, una discusión que en Colombia nos parece un tanto rezagada en el plano factual y de muy escaso brío en el plano de la teoría, a pesar de ciertas apariencias complacientes que por momentos han logrado convencer –así sea principalmente a sus autores– de que la introducción de un nuevo vocabulario, por lo general mal empleado o descontextualizado, es suficiente para producir un nuevo orden de problemas que pueden hacer avanzar el conocimiento de una sociedad.