

Comedores de porquerías: control y sanción de la alimentación indígena, desde la óptica española en el Nuevo Reino de Granada (siglos XVI y XVII)*

Disgusting food eaters: Indigenous food control and sanction from the Spanish perspective. Nuevo Reino de Granada (Sixteenth and Seventeenth centuries)

Comedores de porcarías: controle e sanção da alimentação indígena, a partir da ótica espanhola no Novo Reino de Granada (séculos XVI e XVII)

AUTOR

Gregorio Saldarriaga

Universidad de
Antioquia, Medellín,
Antioquia, Colombia

gregorio@antares.udea.edu.co

Entre los siglos XVI y XVII, en el Nuevo Reino de Granada, los españoles construyeron una imagen de los grupos indígenas como comedores de productos inaceptables para el consumo humano, bien fuera por las características intrínsecas de los alimentos, o bien por prácticas, costumbres y contexto asociados a la ingesta. En este artículo se trata de mostrar la forma en que se construyó y se transformó esta imagen y cómo tenían un vínculo común, asociado al concepto de salvaje o civilizado, pero fundamentalmente, al de humanidad, y las características que las concedían.

Palabras claves:

Alimentación; Identidades; Bebidas fermentadas; Consumo

Between the Sixteenth and Seventeenth centuries, Spanish people in Nuevo Reino de Granada built an image of indigenous groups as eaters of unacceptable products for human consumption. This was based upon food characteristics as well as practices and habits associated with food intake. The article explains the way in which these images were built and transformed and how these processes were directly linked with ideas related to the dichotomy of civilized or savage, but fundamentally to the concept of humanity and the characteristics assigned to this.

Key words:

Diet; Identities; Fermented Drinks; Consumption

DOI

10.3232/RHI.2009.
V2.N2.02

Entre os séculos XVI e XVII, no Novo de Granada, os espanhóis construíram uma imagem dos grupos indígenas como comedores de produtos inaceitáveis para o consumo humano, já seja pelas características intrínsecas dos alimentos, ou seja pelas práticas, costumes e contexto associados à ingestão. Neste texto trata-se de mostrar a maneira em que foi construída e transformada essa imagem e como tinham um vínculo comum, associado ao conceito de selvagem ou civilizado, mas fundamentalmente, o da humanidade, e as características que as concediam.

Palavras-chave:

Alimentação; Identities; Bebidas fermentadas; Consumo

Introducción

Durante el periodo colonial es claro que los indígenas fueron considerados personas de calidad inferior a los europeos. La ausencia de cacicazgos fuertes, de gran tamaño y extensión de dominio en el Nuevo Reino de Granada (salvo en la zona muisca) causó la impresión de que los indios de este territorio eran inferiores incluso a los de la Nueva España, Guatemala y Perú. Con respecto a la alimentación de los indígenas sucedió algo similar. Cabe recordar que ésta es una de las características más fuertes en las que los grupos encuentran identificación propia y otorgan a otros grupos parte de su identidad por lo que comen. La dieta, sus normas y preparaciones cumplían el papel de marcas civilizatorias ante los ojos de los españoles.

Trataré de mostrar la forma en que esta subvaloración se construyó desde la alimentación, con unas características que variaron con el tiempo, siguiendo una lógica más o menos clara. Por fines expositivos, se dividirán esos estigmas asignados en tres niveles diferentes. Si bien en algún momento coexistieron en el tiempo los tres niveles, es claro que hubo algunos de mayor duración o de más lenta transformación, en parte por los alcances de la sociedad española en las Indias, sus posibilidades, necesidades e interacciones con los grupos aborígenes.

Los indios caníbales

Como han señalado ya varios investigadores desde la antropología y la etnohistoria, la antropofagia entre los aborígenes del Valle del Cauca¹ era producto de la guerra que los grupos en conflicto desarrollaban entre sí². Era una actividad altamente ritualizada que buscaba la apropiación de las fuerzas enemigas y la consolidación del poder guerrero mediante la ingestión de los combatientes enemigos caídos o capturados en combate. Estos enfrentamientos se podían dar entre pequeños cacicazgos colindantes, como fue el caso en el occidente del Nuevo Reino de Granada, o podían ser enfrentamientos entre grupos medianamente grandes contra

una formación social más estructurada y de mayor tamaño, como era el caso de los pijaos y panches que atacaban constantemente las posesiones muiscas.

Con la llegada de los españoles, la guerra de conquista, defensa y desequilibrio (o por lo menos un nuevo marco de relaciones), las prácticas antropofágicas adquirieron mayores dimensiones y nuevas características. El desequilibrio de fuerzas provocado por la expansión occidental conllevó la necesidad de tratar de adaptarse a este embiste, bien fuera como aliados o como enemigos declarados. Tanto en un caso o en el otro, hubo antropofagia, bien fuera porque los grupos que establecían vínculos con los españoles consumían a sus enemigos bajo el amparo que les proporcionaban los nuevos aliados (no obstante una velada o abierta censura por parte de éstos), o bien porque los grupos enemigos se comieran a los españoles y a sus indios de servicio. Según estudios recientes, tanto la fuerza simbólica inherente al consumo de carne humana como la necesidad de proveerse de alimentos en un momento en el que no había muchos disponibles (debido a estrategias de guerra de la conquista), llevaron a un “canibalismo de subsistencia”³.

Los españoles no asignaron a los significados rituales de la práctica los valores que tenían, sino que comprendieron la práctica bajo su perspectiva cultural. Por lo tanto, las descripciones que se encuentran en los cronistas están llenas de calificativos morales, relativos al terrible pecado que ellos veían. Cieza de León señalaba que los indios del occidente del Nuevo Reino de Granada eran grandes carniceros, y “hacían sus vientres sepulturas unos de otros”⁴.

En el marco de las necesidades de la conquista, algunos españoles recurrieron a ella, bien fuera al encontrar las preparaciones ya realizadas, o porque expresamente aprovecharon carne humana que se encontraban para realizar un plato, o bien porque directamente mataron a los indígenas que posteriormente consumieron⁵. La antropofagia no era algo desconocido en Europa, pues en tiempos de escasez fue, en ocasiones, una solución extrema que permitía sobrevivir hasta la llegada de mejores tiempos⁶. Ahora bien, esto no hizo que una práctica se comparara con la otra, simplemente porque sobre los casos europeos había un oscuro velo que no permitía verlos o siquiera hablar de ellos; la experiencia de expansión occidental permitía proyectar las sombras más oscuras sobre las nuevas alteridades que se iban incorporando al conocimiento europeo⁷. Tal vez por el silencio sobre las prácticas europeas o porque no encontraban un modelo mejor de comparación, los hombres sacrificados y consumidos por los indios caníbales adquirieron características cercanas a la ganadería; incluso llegaron a utilizar sus conceptos: se encuentran caciques que engordaban prisioneros o esclavos como a capones, o incluso en un nivel de exageración extrema, se asegura que entre los pijaos se utilizaban carnicerías públicas de hombres⁸.

Los casos en los cuales resulta más clara la presencia de prácticas caníbales se daba en territorios donde el poder de los españoles se estaba rebatiendo y combatiendo, bien fuera por los grupos indígenas de la costa Caribe, tanto de Cartagena como de Santa Marta, de Arma, Anserma, Cartago, Cali, Timaná, la Plata, Ibagué o del Orinoco⁹. Los informes sobre canibalismo se produjeron en la etapa temprana de la conquista, o bien en acometidas posteriores que buscaban imponer el orden español a grupos que no habían sido sometidos a comienzos del XVII,

o incluso a finales del mismo siglo. En resumen, en el Nuevo Reino de Granada la antropofagia era producto de las confrontaciones de poder militar, que se vio exacerbada por la presencia de los españoles.

Basados en la necesidad de mano de obra y en preceptos morales, los españoles hicieron uso político de la antropofagia: esclavizaron, con permiso de la Corona, a los indígenas que la practicaran¹⁰. Igualmente se valieron de esta práctica para mostrar el salvajismo de los indios: a ojos de los españoles, eran hombres sanguinarios que no hacían uso de la agricultura y basaban su sustento en pescados y humanos¹¹, por lo tanto carecían de los elementos alimentarios básicos para constituirse en seres racionales. Estos elementos se juntaron en la perspectiva de los españoles para crear una visión de gente que al consumir carne humana, desconocía principios reguladores y vivía en medio del desorden y el caos, como animales salvajes.

La mayor parte de la documentación sobre canibalismo se produjo en medio de guerras y enfrentamientos y, por lo tanto, se redujo considerablemente después de las primeras décadas del siglo XVII, luego de la guerra de exterminio contra los pijaos. No obstante, la idea de los indios comedores de carne humana, desordenados y anárquicos, se terminó extendiendo a grupos indígenas que ya estaban sometidos a los españoles, que no se rebelaban y que tradicionalmente no hacían uso del consumo de esta carne¹². En parte, esta expansión se dio porque estaba asociada a los indios que comían y bebían sin orden, que comían lo que no se debía comer.

Indios borrachos y desordenados

Desde los comienzos de la implantación del poder español en territorio del Nuevo Reino de Granada, los conquistadores constataron que la mayor parte de los grupos indígenas carecía de relaciones jerárquicas fuertemente estratificadas. En muchos pueblos, el poder de un cacique o caudillo se limitaba a momentos específicos de la vida de las comunidades, como la guerra o las cosechas. Tanto en los grupos en los cuales había caciques permanentes, como en los que eran temporales, las relaciones estaban mediadas por mecanismos de reciprocidad, en los que se intercambiaba trabajo y obediencia por alimentos y bebidas. Salvo en los territorios muiscas, la idea de trabajo organizado y dirigido para entregar los productos a una persona o poder centralizado era extraña a la mayor parte de los pueblos aborígenes. Así, imponer la tributación de los españoles sobre una idea preexistente en las culturas aborígenes no fue posible, por lo tanto, se procedió a crear una experiencia novedosa, dolorosa y violenta para estos grupos.

En general, ante la falta de usos y costumbres relacionados con la entrega de excedentes o mano de obra a alguien de mayor jerarquía, los encomenderos y los españoles, desde la década de 1540, comenzaron a elevar quejas por la falta de capacidad indígena para cumplir con las tasaciones y con los trabajos que necesitaba la república de los españoles¹³. Ellos veían a los indígenas como perezosos, faltos de previsión, capaces apenas de mantenerse a sí mismos, ejercitados sólo en satisfacer sus necesidades básicas¹⁴. Si bien esto generó comentarios de

simpatía en López Medel, por el modo de trabajar sin desear los bienes ajenos ni ser ambiciosos¹⁵, en general produjo un profundo rechazo entre los españoles, por la forma en que se afectaba la producción agrícola y los ingresos de los encomenderos.

A partir de la década de 1570 comenzó a aparecer documentación en la cual, desde diversas gobernaciones, se afirmaba que los indios sólo se dedicaban a comer, beber, nacer y morir. Estas cuatro palabras sintetizaron una idea de los indios como gente de poco entendimiento y alcances, salvajes incapaces de prever más allá de sus necesidades básicas y sin más ambición que un poco de chicha y algunas comidas¹⁶. Lo que podría ser entendido como una virtud de ascetismo, fue visto como un problema de los indígenas para trascender la inmediatez, incapaces de ser personas más espirituales y carentes de creencias relacionadas con la salvación del alma, o incluso la ausencia absoluta de cualquier tipo de creencias.

A esto se vinculó un aspecto que se venía insistiendo desde los primeros contactos en el Nuevo Reino de Granada: los indios bebían grandes cantidades de chicha (bebida espesa de maíz, de rápida fermentación y corta duración)¹⁷. La chicha era el alimento básico de los grupos aborígenes del occidente del Nuevo Reino y asimismo servía de bebida de gusto y placer para todos los indígenas. Por supuesto, para que una bebida fermentada sea el principal alimento de una población, es necesario ingerir una cantidad considerable de ella cada día. Fernández de Enciso mostró en 1514 cómo con base en esta bebida los indios se sustentaban trabajando toda la mañana, sin necesidad de más alimentos¹⁸. Con el paso del tiempo, el énfasis pasó del sustento al consumo excesivo; por ejemplo, Cieza de León realizó una semblanza desde esta nueva perspectiva del consumo de chicha –desde una óptica conquistadora, por supuesto– en los grupos humanos de la provincia de Carrapa, pero que de alguna manera ilustra bien lo que se daba en general en el Nuevo Reino y cómo se entendió de ahí en adelante:

Son tan viciosos en beber, que se bebe un indio de una sentada una arroba [de chicha] y más, no de un golpe, sino de muchas veces. Y teniendo el vientre lleno de este brebaje, provocan el vómito y lanzan lo que quieren, y muchos tienen con la una mano la vasija con que están bebiendo y con la otra el miembro con que orinan. No son muy grandes comedores, y esto del beber es vicio envejecido en costumbres que generalmente tienen todos los indios que hasta ahora se han descubierto en estas Indias¹⁹.

La chicha era el consumo que vinculaba a las sociedades en los trabajos, las fiestas y celebraciones; al compartirla en estas situaciones se fortalecían los vínculos sociales del grupo y se estrechaban los lazos comunitarios de codependencia. Como alimento, la chicha se consumía a lo largo del día, acompañada de otros alimentos, bien fuera en la intimidad del grupo familiar cercano, o con compañeros de trabajo. Como celebración, la chicha era bebida en fiestas, en las cuales se cantaba, bailaba, compartía y peleaba. Al igual que con muchos otros alimentos²⁰, el contexto de consumo de la chicha cambiaba los sentidos que tenía, la forma de preparación, la cantidad que se consumía, y los fines que con ella se perseguían.

Los españoles no comprendieron cabalmente los diferentes niveles en que se encontraba inscrita la chicha en las culturas aborígenes; si bien entendieron que les servía de alimento²¹, en su mirada primó la idea de que lo hacían por vicio y para emborracharse. Para ellos, las fiestas en que se consumía chicha eran momentos de caos, en los cuales se cometían incestos, idolatrías, asesinatos, canibalismo, y se perdía el respeto a Dios²². Además, al considerar al indio un borracho por naturaleza, perdía su capacidad para mantenerse a sí mismo y para prever el futuro alimenticio de su familia; incluso necesitaba de los españoles para no matarse en medio de las borracheras²³.

Si bien los españoles comenzaron a construir esta imagen desde los primeros contactos, sólo en la década de 1560 surgió la intención de erradicar la práctica de las fiestas en las que se ingería chicha, o de prohibir las borracheras. Los primeros pasos los dio el arzobispo de Bogotá, fray Luis de Zapata, en 1576²⁴, sin mucho éxito. Sus esfuerzos y los que siguieron estuvieron motivados por los fracasos de la evangelización en el Nuevo Reino de Granada. Tales fiestas eran donde se perdía, a ojos de los sacerdotes y conquistadores, buena parte de lo ganado en las doctrinas y enseñanza de la fe. La posesión de las Indias por parte de la Corona española estaba sostenida sobre la idea de la expansión de la cristiandad y suponía la obligación de evangelizar a los indios; sobre esta base estaba también sostenida la institución de la encomienda. Por lo tanto, la idea de transformar a los indios era algo que estaba dado desde el proyecto mismo de la conquista.

A comienzos de la década de 1580, los españoles tomaron medidas para asegurar el alejamiento de los indios de las borracheras. Por ejemplo, en 1582, el oidor Guillén Chaparro señaló la necesidad de pagarle a los indios bogas²⁵ con mantas, camisetas, sombreros o cosas que les aprovecharan y no en metálico²⁶, porque con éste podrían conseguir más fácil los medios para embriagarse y dedicar el oro a sus ídolos²⁷. Es claro que dejar de pagarles con monedas no afectaba en mucho las borracheras de los indios, porque la consecución del maíz no se limitaba a la compra; gran parte de los indios de boga tenían sus propias rozas de maíz, las cuales les servían para mantenerse abastecidos de la materia prima de la chicha. En caso de no tener su propio sembradío, existían mecanismos de intercambio entre las tribus, que se regían por lógicas diferentes a las comerciales de los españoles, como la celebración de fiestas e intercambio de favores, o el trueque simple de unos bienes por otros.

Según las fuentes, los indios del río Magdalena no parecían tener la misma práctica de fabricar ídolos de oro, como sí lo hacían los muiscas, no obstante contar con tradición orfebre²⁸. Esto último demuestra hasta qué punto las percepciones que se tenían sobre un grupo de indios, en muchas ocasiones extendían a otros grupos, sin razón para hacerlo. Al fin de cuentas, la homogenización de los grupos aborígenes comenzó con el proceso de imposición de los conquistadores, que desde el lenguaje asignaron características y crearon una unidad de análisis sintetizada en la palabra indio²⁹. Esto no supone la incapacidad española para distinguir grupos humanos diferenciados; basta ver las crónicas de la época para comprender que entendían las diferencias culturales existentes entre los habitantes de las Indias. Sin embargo, había características que ellos veían en todos los grupos, y por lo tanto, estaban dispuestos a extender ciertos aspectos “negativos” sin que hubiera necesariamente prueba de ello.

Ahora bien, tras la propuesta de no pagar a los indios con oro o plata estaban los intereses de los españoles para mercantilizar el pago que se les daba. Para lo que tiene que ver con este artículo, lo importante de la propuesta es que se pretende ver a los indios como personas necesitadas de guía para que pudieran tener una buena vida. Se creaban las condiciones para considerar a los indios incapaces, dependientes de la voluntad de los españoles para lograr cambios y para mejorar. Las intenciones de crear o aumentar la producción agrícola y ganadera de las regiones, u optimizar las comunicaciones de las provincias solían estar justificadas por el beneficio que ello representaría para los indios, bien porque adquirieran el gusto por la carne de ganados, o porque el trabajo haría que tuvieran mayores posibilidades para subsistir, o bien porque los incorporaría más en una forma de vida cristiana, ordenada en el comer, beber y vivir³⁰.

El hecho de que a finales de la década de 1560 comenzara a surgir la idea del peligro de las borracheras, por los significados idolátricos que tenían, estaba fuertemente vinculado al desencanto que había con los alcances de la evangelización en el Nuevo Reino de Granada (de manera amplia en todas las Indias). Y el hecho de que alrededor de 1580 se concretara la idea de que era necesario alejar a los indios de esta costumbre, no sólo por medios religiosos, sino prácticos (como no darles oro o plata para que lo compraran), mostraba el afán que tenían los religiosos por tener mayor control sobre los indios. Este control estaba, en parte, producido por los procesos de tasación y retasación de la época. Si bien desde 1555 había comenzado a tasarse la tributación de los indios, sólo en 1576 comenzó a funcionar de manera más sistemática, por los problemas operativos de la Audiencia³¹. Así, cuando el poder de los encomenderos resultó limitado por el control de los visitadores de la Audiencia, y sus rentas mermaron por la disminución de los indios, la culpa recayó directamente sobre ellos, por sus vicios, que disminuían sus posibilidades y su productividad: se les tachaba de borrachos, perezosos e ineficientes.

Ahora bien, es importante anotar que se buscaba impedir las borracheras: es decir, las reuniones en donde se juntaban a beber; no se pretendía impedir el consumo de chicha, que era la productora de la embriaguez³². Esto ocurría porque lo que estaba mal visto era la ingestión ritual y en comunidad, mientras lo que pasaba dentro de las puertas del hogar, o en la práctica individual, se veía como algo inocente y libre de peligro.

Tras casi 60 años de convivencia con los conquistadores, los grupos indígenas no ignoraban esta arremetida. Por el tipo de documentación producida, se puede pensar que comprendieron bien cuál era el núcleo principal del ataque de los españoles contra sus reuniones. Alrededor de 1600, ante la pregunta de los visitadores sobre sus costumbres, muchos pueblos indígenas afirmaron que se reunían a beber, pero vaciaron de contenidos peligrosos estas reuniones, al señalar que lo hacían sin ofender a Dios; es decir, comprendieron que sin la ritualidad y señalando la moderación en el consumo contaban como argumentos en su favor; algunos incluso negaron que se juntaran a beber³³.

Esto no significa que sus respuestas simplemente buscaran una actitud favorable; es probable que tras años de convivencia con los españoles y los doctrineros, parte del discurso evangelizador hubiera calado en los indios y lo hubieran interiorizado, no sólo para cambiar

sus costumbres, sino también para dar nuevas explicaciones sobre sus sentidos y significados. Incluso en ocasiones, en las respuestas de los indígenas se puede ver cómo construían su propia imagen de identidad con respecto a los otros grupos, con base en argumentaciones que eran típicamente españolas y que estaban basadas en un principio de subvaloración. Por ejemplo: en los términos de Tunja, los indios de Susbaque señalaban que los tunebas eran como animales, porque sólo comían frutos de los árboles, no sembraban y eran perezosos³⁴; los de Sasaima se reafirmaban como grupo al ser diferentes a los muiscas, ya que ellos nunca habían erigidos santuarios ni adorado ídolos³⁵.

Quitar la parte idolátrica y gentílica de sus reuniones o borracheras no fue una respuesta completamente exitosa, en parte porque los doctrineros seguían viendo en ellas un peligro para las almas y, en parte porque, al estar desprovistas de su carácter ritual, adquirirían mayor connotación con respecto al vicio y a la depravación, que ya no estaban bajo el amparo de los usos y costumbres tradicionales³⁶. Además, la imagen de seres perezosos y perdidos por su falta de capacidad para el trabajo siguió siendo fuerte entre los españoles y terminó por ser compartida por los propios indios³⁷.

A esta imagen de indios viciosos se le agregaba un nuevo elemento: el gusto por las bebidas alcohólicas europeas. Si bien desde la conquista, ciertos grupos indígenas las habían apreciado, la capacidad adquisitiva de la mayoría era reducida, como para tener un consumo regular. Algunos grupos específicos podían adquirir vino, como los indígenas que trabajaban en las minas de la Montusa en Pamplona, o bien algunos caciques para celebrar asuntos claramente cristianos, como por ejemplo el bautizo de un familiar³⁸. De otro lado, con la presencia de los ingenios de azúcar en el territorio y con el trabajo de los indios en éstos, el guarapo (bebida de caña dulce de corta fermentación) se volvía de fácil adquisición para quienes trabajaban en él y sus allegados. Los trapiches se convirtieron en lugares de encuentro donde se reunía a beber gente de todas las castas. De todos ellos, sólo se insiste en la fama de borrachos y perezosos de los indios³⁹. Cuando en 1674 los productores de aguardiente local vieron en peligro su producción, pues la Corona prohibió su fabricación en el Nuevo Reino de Granada, el cabildo de Santa Fe presentó la solicitud para levantar la prohibición; argumentó que el aguardiente criollo tenía características similares al español y, bebido con moderación, no representaba ningún peligro y sólo los indios (una “nación destemplada en el uso de todos generos de bebidas”) la consumía sin medida ni orden⁴⁰.

Tanto la chicha como las bebidas embriagantes de bajo costo que llegaron con los conquistadores parecían vinculadas a los indios. Para comprender esta unión entre grupos indígenas y borrachera es necesario pensar en los niveles de control que se ejercía sobre ellos. No hubo ningún otro grupo que entre los siglos XVI y XVII hubiera tenido tantos ojos vigilantes sobre ellos: había mayordomos, encomenderos, doctrineros, órdenes religiosas, cabildos, corregidores y visitantes pendientes de sus movimientos y acciones. Esto no suponía que el control se efectuara sin fallas, sino que había mucha gente dispuesta a calificar, a enjuiciar y a establecer calificativos sobre lo que estaba bien o estaba mal. Es decir, había mayor masa crítica dispuesta a crear opiniones sobre este grupo. Como todos formaban parte de una misma matriz cultural, con algunas diferencias, sus opiniones podían ser muy similares. La reiteración

de pareceres emitidos desde posiciones dominantes terminaban por producir verdades que resultaban incuestionables⁴¹.

Igualmente, durante los siglos XVI y XVII, no hubo un grupo subalterno que, en teoría, gozara de tantas posibilidades para defender sus intereses como los pueblos indígenas, encomendados a algún particular o a la Corona. Ni los mestizos, negros (esclavos o libertos), mulatos, blancos pobres o indios que vivieran en las ciudades contaban con visitas comandadas por los oidores de la Audiencia para ver su situación de vida y los tratos que recibían. En el marco de estas visitas se podían quejar de sus encomenderos si los maltrataban, se aprovechaban de ellos, exigían más de lo que las tasaciones indicaban o los obligaban a prestar servicios personales. Igualmente, se podían quejar ante el defensor de los naturales, el doctrinero, el gobernador, o incluso ir directamente a la Audiencia para presentar sus querellas. Esto no implicaba que a los pueblos indígenas les fuera mejor que a cualquier otro sector y que su defensa permaneciera asegurada: la mayor parte de los castigos impuestos por los visitantes eran multas que no cambiaban el panorama de maltratos que había habido antes, pues pasada la visita, los encomenderos y sus mayordomos tomaban venganza, y las relaciones mantenían el mismo cariz. Igual pasaba con las querellas de los protectores de los naturales o incluso con las provisiones de la Audiencia: todo se podía volver letra muerta contra el poder inmediato y la fuerza de los encomenderos. Antes de esta fuerza y violencia, los encomenderos y administradores respondían a los cargos, sacando a relucir las borracheras de los indios, su incapacidad para garantizarse el sostenimiento sin el control español y su propensión a mentir.

Casi todos los controles ejercidos sobre los indígenas se daban desde la distancia, porque los doctrineros no solían estar todo el año en los pueblos; muchos sólo pasaban tres o cuatro meses, algunos hasta seis meses, y sólo las encomiendas de mayor tamaño contaban con presencia permanente. Aún en estos últimos casos, el control sobre las borracheras no podía ser absoluto, porque muchos pueblos siguieron viviendo disgregados hasta el siglo XVII, repartidos en territorios relativamente extensos, en los que cada familia establecía su casa cerca de sus propios sembradíos. Cuando la comunidad se congregaba a celebrar, usualmente escogían la casa del cacique o persona de mayor reconocimiento social, y allí ingerían chicha.

Además de esto, por lo que se alcanza a leer en las fuentes, en el marco de las celebraciones o fiestas indígenas, las comunidades no tenían autocontroles sociales que regularan o censuraran la embriaguez en ningún grado. Es claro que las descripciones con que se cuentan tienen una perspectiva eurocéntrica que sólo veía en ellas desorden y salvajismo. Incluso con este obstáculo, es factible pensar que la ritualización del consumo de chicha permitía ejercer controles sociales sobre la embriaguez y los estados a que se llegaban en ese tiempo y lugar particular; la regulación estaba dada más por los momentos en que se celebraban las fiestas, la forma de alcanzar el estado de embriaguez y los actos o ceremonias que se debían adelantar mientras se consumía la chicha. Si bien hay poca documentación al respecto, es posible pensar que por fuera del contexto ritual, la embriaguez estuviera mal vista entre los grupos indígenas, y fuera censurada. Por ejemplo, en el periodo temprano de la fundación de Santa Fe, el cacique de Suesca fue azotado por sus mujeres por haberse embriagado en una

reunión con los españoles⁴². Otro indicio fuerte que guía en esta dirección es el hecho de que las acusaciones que se hacían contra los indios por borrachos, durante el siglo XVI y buena parte del XVII, estaban circunscritas a reuniones festivas y ritualizadas; era tan clara la acusación, que estas reuniones se denominaban “borracheras”.

Las autorregulaciones sociales de las comunidades cambiaron con la presencia española. En 1586, el oidor Guillén Chaparro aseguraba que los españoles habían roto los controles jerárquicos y sociales que normalizaban las pautas de consumo entre los grupos aborígenes del territorio muisca, lo cual había producido desorden en las borracheras y en la producción alimenticia⁴³. Aunque al oidor Chaparro no le faltaba razón, hay otros factores que deben tenerse en cuenta para comprender cabalmente las implicaciones del cambio en el consumo. Bajo unos parámetros tradicionales, la producción de chicha demandaba trabajo comunitario combinado de hombres y mujeres. Por eso, los caciques o capitanes de los pueblos justificaban la necesidad de tener varias indias a su servicio, pues eran las encargadas de preparar la chicha que se repartía entre los hombres que les ayudaban con sus cosechas.

Aunque la producción y consumo de chicha siguió vigente durante el siglo XVII, e incluso hasta el siglo XX, la disgregación de pueblos, la reducción del poder de los caciques⁴⁴ y la sustracción de mano de obra masculina y femenina hicieron que el consumo de chicha perdiera importancia en las comunidades, por lo menos como evento ritual. Por el contrario, su consumo se multiplicó en las ciudades, con las chicherías, en donde se congregaba gente de todos los colores. En estos nuevos espacios de consumo, la comunidad tradicional se vio remplazada por un grupo de comensales que no se inscribía en formas redistributivas ni rituales, sino que participaba de formas comerciales impuestas por los españoles.

Con el aumento del número de bebidas embriagantes, los indígenas aumentaron sus posibilidades de consumo más allá de la chicha. El trabajo de los indios en los trapiches y su participación en economías monetizadas o de intercambio les permitieron consumir guarapo y aguardiente con cierta facilidad. Por lo tanto, ya no existían las limitaciones propias del ciclo de cultivo y recolección de maíz, que en buena medida regulaban la periodicidad del consumo ritual. Aunado a esto, como se vio anteriormente, muchos grupos utilizaron la táctica y la práctica de negar los contenidos “idolátricos” de las borracheras. Con el tiempo, esto vació completamente de contenidos las reuniones y sólo permaneció la estructura de consumo. Esta conjunción de factores terminó por borrar las normas de la autorregulación en cuanto a la forma, el momento y las ceremonias de la embriaguez. Con las posibilidades y nuevos marcos de consumo colonial en el siglo XVII, se pasó de la ritualización grupal que unía a la comunidad, al consumo en el trapiche, en compañía de negros, mestizos y blancos pobres. Ya no había necesidad de cantar las glorias del pasado, porque ese nuevo grupo de consumidores no tenía ancestros, costumbres, ni historias comunes que recordar. O, mejor dicho, comenzaron a tener historias comunes a partir del momento en que la expansión de Occidente, la conquista y el sistema español se impusieron en el Nuevo Reino de Granada, sólo que carecían de interés por narrarlas, cantarlas y bailar a su son, pues eran las de constante derrota sin final.

Esto no supone que las fiestas e ingestiones de bebidas embriagantes que se hacían en el marco de las comunidades bajo patrones rituales eran buenas, mientras que las de los trapiches y chicherías eran malas. Representaban dos lógicas de consumo disímiles, que correspondían a marcos de relaciones diferentes. En ambos casos se trataba de prácticas de socialización que integraban, en un caso lo homogéneo y en el otro lo heterogéneo⁴⁵.

Sin importar con cuánta gente de otros grupos o castas compartieran los indios en esos nuevos marcos de consumo, por medio de una construcción social, ideológica y cultural, los únicos borrachos resultaron ser ellos, pero no sólo como individuos, sino sobre todo como colectividad. Aunque sobre esta estigmatización había muchas confluencias de intereses, pareceres y posiciones, principalmente se vinculaba a la necesidad de algunos sectores de ejercer mayor control sobre la mano de obra agrícola y ganadera, para que hubiera menos distracciones que alteraran su trabajo.

Los indios comedores de porquerías

Desde los primeros encuentros, los españoles realizaron un esfuerzo por comprender los alimentos y la forma de consumo de los aborígenes americanos. En la mayor parte de las ocasiones imperó el enjuiciamiento negativo que se hacía sobre los indígenas y las valoraciones peyorativas, producto de la confrontación con referentes culturales alimenticios de su tradición. Como era imposible separar a los indios de su alimentación, se creaba un conjunto simbiótico en el cual la mirada negativa recaía sobre ambos; sólo en la medida en que los indios dejaran de comer “porquerías”, perderían sus características bárbaras y animalescas. Las comidas consideradas indignas de consumirse, según los españoles, no fueron siempre las mismas, porque la diversidad cultural y alimenticia de los pueblos indígenas era muy grande, y sus dietas no eran homogéneas. Sin embargo, posteriormente se verá que todas estaban recorridas por un mismo hilo de comprensión de la alimentación.

Una característica negativa a ojos de los españoles eran los modales y maneras de los indios a la hora de comer, así como la “falta de aseo” con sus menajes y en la elaboración de sus comidas⁴⁶. Pero estas críticas no tuvieron el mismo peso que las dirigidas a los tipos de alimentos, tal vez porque éstos marcaban un límite más claro entre lo aceptable y lo inaceptable en el ámbito europeo. Es decir, si bien las normas y conductas integraban una comunidad, variaban mucho entre los grupos culturales, incluso en el Viejo Continente; pero la certeza de que algo era inaceptable como alimento parecía estar por encima de este tipo de consideraciones regionales, y se levantaba como una verdad absoluta, superior a las particularidades.

De esta manera, parte fundamental de los alimentos “salvajes” para los españoles era el consumo de insectos, como las langostas que acababan con los cultivos y que consumidas servían de sustituto a las cosechas arrasadas, las hormigas criadas expresamente para comerse tostadas o panificadas, o el consumo de piojos al momento de espulgarse unos a otros⁴⁷. Es claro que este último caso no era de modo alguno una solución alimenticia en sí misma, sino

que cumplía funciones de limpieza. En cambio, las langostas y las hormigas sí representaban un nutriente importante en la dieta de algunos grupos aborígenes, principalmente entre los panches y grupos ubicados en los términos de la ciudad de Vélez y Tunja⁴⁸. Esta alternativa de complementariedad alimenticia fue interpretada por los españoles como efecto de la pobreza en la que quedaban los indios tras el paso de las langostas, o por un estado permanente de carencia que los obligaba a criar insectos para garantizarse la comida. No era aceptable otra posibilidad explicativa para esta práctica.

Otra de las imágenes peyorativas que aparece en la documentación asociada a la alimentación es la de indios comedores de raíces preparadas de manera inadecuada, según los parámetros europeos⁴⁹: eran “rayces silvestres que los españoles no pueden comer por hacer en la garganta una carraspera que cierra el tragadero”⁵⁰; por lo tanto eran incomibles e inapropiadas para la vida humana.

Aunque el pescado estaba lejos de ser considerado una porquería en sí mismo, una dieta basada en él era sospechosa para los españoles. Así, las costumbres alimentarias de los indios de Santa Marta, algunos de los ribereños al río Magdalena y Cartagena de centrar su alimento en el pescado, fue calificada negativamente por los españoles⁵¹. A diferencia del consumo de insectos, la exclusividad en el pescado, a ojos de los españoles, no se debía a la pobreza, sino a la falta de industria y orden de los indios, por su haraganería y flojera. En parte, esta clasificación se hacía porque este alimento ofrecía más alternativas que los insectos y permitía surtir casi todo el abasto que necesitaban las comunidades para vivir. Además de servir como proteína, lo tostaban y desmenuzaban para que sirviera de harina. Así, de acuerdo con López Medel, el pescado “es su pan y su vianda y todo su sustento”⁵². Para los grupos aborígenes de Santa Marta, y, en general, de toda la costa atlántica y buena parte de los ribereños de ríos y lagunas, el pescado era la fuente de su prosperidad, seguridad y sustento. Los españoles sintetizaron esta actividad y satisfacción, asegurando que toda la alegría de los indios dependía de su canoa, chinchorro (red de pesca que también puede servir de hamaca) y un poco de sal⁵³. Los tres elementos estaban ligados directamente al pescado, pues eran los que permitían conseguirlo y conservarlo. Ese vínculo era tan fuerte para los grupos de Santa Marta, que incluso el pescado cumplía funciones rituales de purificación, como se evidenció en el levantamiento de 1600, en el que los indios rebeldes sólo consumían pescado y comidas indias, así como señalaban y castigaban a los que comían productos españoles⁵⁴.

¿En qué residía el problema de una dieta basada principalmente en pescado, desde la perspectiva hispánica? Si bien había consideraciones más favorables hacia la carne que hacia el pescado, por ser aquella comida de mayor sustento y fuerza⁵⁵, en modo alguno era éste despreciado, y ocupaba un lugar especial dentro de la estructura alimenticia de los españoles. Para completar esta visión peyorativa sobre una dieta basada en el pescado, es necesario leer a López Medel:

Hay gentes tan bárbaras en algunas partes de aquel Nuevo Mundo que, por su poca industria o por haberse apartado y estarlo de otras gentes más políticas, o no han recibido y entendido la sementera y labranza del maíz o de haraganes y flojos no quieren usar

de ello ni de otro alguno, y en tanto grado que su comida y cotidiano mantenimiento es pescado y éste es su pan y su vianda y todo su sustento; de manera que ni tienen otra granjería ni otro sembrar, ni otro trigo, ni otro maíz, ni cazabi, más de la pesquería que les sirve de todo⁵⁶.

Al leer este apartado es claro que para los españoles resultaba impactante que un mismo producto sirviera, al tiempo, de vianda y de pan (o en términos contemporáneos, de proteína y carbohidrato), pues confrontaba una estructura hispánica muy clara de división de las comidas, y rompía un orden conceptual y estructural relacionado con el deber ser de la alimentación. Como punto agregado, al basar la mayor parte de la alimentación en el pescado, incluyendo la obtención de harina, el cultivo de productos panificables no ocupaba un lugar esencial. Bien podían sembrar maíz o yuca, pero como su sustento no dependía de ellos, ocupaban un lugar marginal. Esto era inapropiado para el sistema tributario impuesto por la Corona que, especialmente en las zonas costeras, necesitaba aprovisionamiento de pescado y panes para el funcionamiento de los puertos. Así, el desequilibrio alimenticio y la falta de productos aprovechables para los españoles ubicaron el consumo mayoritario de pescado de los indígenas en una esfera salvaje y poco civilizada.

Estas tres formas de subvaloración de la alimentación indígena, vista como comida repugnante o inapropiada, como el consumo de insectos, raíces y exclusivamente pescado, tuvieron una duración relativamente corta. La mayor parte de ella se produjo hasta 1570, y aunque hay informes en ese sentido a finales del XVI, e incluso a comienzos del XVII, estos provenían de fronteras en donde el proceso de sometimiento no había avanzado satisfactoriamente. En parte, el fin de estos relatos vinculados a tales consumos estuvo marcado por el control que se ejercía sobre los pueblos encomendados y por las presiones productivas que se les impusieron a las comunidades⁵⁷. Al tener que cultivar maíz o yuca para entregarla como parte de su tributación, estos pueblos vieron modificadas sus prácticas y costumbres, tanto de producción como de consumo. Las necesidades impuestas por un sistema que daba prioridad a la producción de cereales panificables terminaron por oscurecer hábitos y costumbres relacionadas con otro tipo de alimentación.

Eso no supuso el fin de la idea de los indios como consumidores de porquerías, porque la imagen había calado fuertemente dentro de la estructura de poder de la sociedad hispánica, que calificaba de inferior la comida de los indios sin importar que el centro de su alimentación no estuviera constituido por los elementos anteriormente señalados. En el proceso de construcción de la imagen peyorativa del indígena como comedor de cosas inapropiadas, éste quedó equiparado con un animal capaz de comer casi cualquier cosa. Esta idea adquirió nuevas características y sentidos en el marco de la convivencia y dominación de la encomienda, especialmente en la zona oriental y occidental del Nuevo Reino, lo que comprendía los términos de Pamplona y de la gobernación de Antioquia, así como los pueblos fronterizos de Popayán con aquella gobernación.

Desde comienzos del siglo XVII, en las visitas realizadas por los oidores a los pueblos indígenas, comenzaron a aparecer quejas sobre los encomenderos, capataces o administradores

de encomiendas por los comportamientos que tenían con la provisión de alimentos. Si bien había quejas generales que señalaban la falta de cumplimiento con las obligaciones que se tenían con los indios de las minas o que cumplían trabajos para los encomenderos, había un tipo específico de queja que vinculaba la falta de provisión a una visión negativa. Por ejemplo, los indios de Chita (términos de la ciudad de Pamplona) se quejaban en 1601 porque en vez de darles ración los mandaban a “comer piedras”⁵⁸. Al año siguiente a los de Chucarima (también al oriente del Nuevo Reino) les negaron la comida de la semana, mandándolos a comer “cagajones y yerba que son vestias y cavallos”. Relacionaron así el hambre de los indios con una necesidad alimenticia cercana a los animales⁵⁹. En 1614, los indios de Soasa, en la provincia de Antioquia, términos de Cáceres, recibieron de Francisco de Heredia maíz podrido, y se lo tuvieron que comer como si fueran cerdos, según testimonio de los indios⁶⁰. Así como estos casos hay muchos otros en los cuales se mandaba a los indios a comer piedras, se les vendían productos podridos o se les obligaba a comer tierra, por falta de bastimentos⁶¹.

Es claro que la posición subalterna de los indios y dominante de los españoles era el marco perfecto para producir comportamientos y actitudes de ese tipo. El que se encontraba en la escala superior de dominación negaba el alimento que debía proporcionar a los trabajadores que tenía en concierto (bien fuera en las minas, trapiches o estancias), y al mismo tiempo les negaba su humanidad. Al ser bestias o animales, estaban por fuera de cualquier obligación sintetizada en la máxima “el superior ha de alimentar, el súbdito ha de obedecer”⁶². Problemas por alimentación se daban entre blancos y mestizos, incluso con afrentas del honor o puntos extremos en los que la vida se ponía en peligro. Sin embargo, nunca se negaba la humanidad de las partes.

No es de extrañar que la documentación se hubiera producido principalmente en Antioquia y Pamplona, con mayor peso en las primeras décadas del siglo XVII. Al fin de cuentas estas regiones concentraban la mayor parte del trabajo minero y por lo tanto tenían una mayor cantidad de mano de obra indígena para alimentar que otras regiones. Asimismo, en estas zonas los indígenas compartían trabajo en las minas con los africanos esclavizados, cada vez mayores en número. La compra de estos aumentaba los gastos e imponía nuevas lógicas: al ser los esclavos propiedad de una persona, cada muerte era una pérdida en dinero. Esto no ocurría con los indígenas, pues no pertenecían a una persona, sino que tenían obligaciones tributarias y laborales, por lo tanto no se cuidaba de ellos con esmero.

Todo esto hay que encuadrarlo en la producción minera: el techo productivo de la explotación aurífera se alcanzó alrededor de la última década del siglo XVI, comenzó a declinar en las primeras del XVII, hasta alcanzar niveles muy bajos en los años posteriores a 1620. Por lo tanto, la mayor parte de los casos se dieron cuando el sistema productivo no era tan redituable, y los administradores de minas y los encomenderos prefirieron bajar los costos de alimentación para evitar la reducción de sus ganancias.

Podemos encontrar marcos de referencia sociales y económicos que explican estas actitudes. Sin embargo, hay que sumar otra variable para tener una comprensión más profunda del asunto, y que termina de redondear la forma cómo se construyó la imagen peyorativa de la

alimentación indígena y del indio como comedor de porquerías. Desde los años tempranos de la conquista, en las crónicas e informes se consignaron relatos de las fiestas indígenas en las cuales se cometían incestos de diverso tipo, sin distinción alguna. A la par, los conquistadores señalaban cómo los indios comían productos que no debían ser consumibles, como los anotados anteriormente. Aunque un caso se refiere a sexualidad y el otro a consumo alimentario, ambos están recorridos por la misma idea: los grupos indígenas eran incapaces de distinguir lo comestible de lo incomedible, lo decente de lo indecente, lo bueno de lo malo. Su incapacidad no nacía de su desconocimiento de la naturaleza (pues distinguían lo venenoso de lo inofensivo y reconocían grados de filiación y afinidad en lo familiar), sino de su bajeza moral, que los alejaba de la humanidad y los ponía en una escala de animalidad.

En términos generales, la misión civilizadora de los españoles era sacar a los indios de esa supuesta situación indistinta y caótica en que vivían. La evangelización era el primer paso, pues les permitía diferenciar entre la fe verdadera y la idolatría, pero no debía ser el único. Debían guiarlos por un camino de vida cristiana, caracterizado por una alimentación ordenada, bajo los parámetros de orden cristiano, es decir, señalando qué es comestible y qué no lo es, cómo se debe comer, e incluso indicando una alimentación templada⁶³. Según la concepción española, su presencia en esta tierra debía ser favorable para los indígenas (así como lo era para la tierra en general), pues a su lado los indios cambiaban para bien, se alimentaban mejor y estaban menos expuestos a sus excesos.

Por supuesto, cambiar los hábitos alimenticios según las expectativas españolas podía ser tan duro como la misma evangelización⁶⁴. Costumbres y creencias se transformaban por la presencia de los españoles, pero no de la manera esperada. La mayor parte del tiempo, el cambio siguió unas líneas que, a ojos de la sociedad dominante, no tenían nada de positivo. Por ejemplo, el consumo de bebidas embriagantes cambió entre los indígenas, pero sin transformar uno de los aspectos que resultaba esencial para los españoles: la embriaguez.

Un hilo común

El canibalismo, las borracheras o el consumo de “porquerías” tenían un punto en común con respecto a la subvaloración alimentaria del indio: era un problema de incomprensión de lo que significaban estos alimentos desde diferentes ángulos sociales y culturales para los indígenas, pues se desconocía la nutrición, la cohesión social o los símbolos que entrañaban estos consumos. El canon que servía de interpretación de estos consumos y que los colocaba en inferioridad de condiciones era el modelo productivo y alimenticio de la sociedad ibérica, basado en el cultivo de carbohidratos y la crianza de ganado, que permitían tener una dieta basada en panes y carnes de diversos tipos; en resumen, era la división entre pan y vianda, o comida base y sabores suplementarios.

Si bien los españoles reconocían en el consumo de chicha una forma de alimentación para los indígenas, el hecho de no estar basado en una panificación (aunque sí en un carbohidrato)

resultaba extraño; pero más extraño resultaba aún que lo que servía de sustento diario también sirviera de embriagante ocasional. Los intentos por suprimir las borracheras tenían que ver más con el contexto que con la bebida en sí misma, porque durante los siglos XVI y XVII no hubo tentativas por suprimirla del consumo cotidiano. A pesar de este principio de comprensión, al no ser un alimento panificado ni sólido, y la mayor parte del tiempo el único, hacía que para los españoles se encontrara por debajo del umbral de lo aceptable; es decir, en una escala de inferioridad frente a su propio tipo de alimentación. En el caso de la alimentación basada principalmente en pescados hay una consideración similar: romper la distinción entre vianda y pan resultaba sorprendente, tanto más si se comprendía esta forma de sustento como producto de la incapacidad para labrar la tierra. Algo parecido ocurría con la valoración que se hacía sobre el consumo de insectos. En el caso de las raíces incomedibles, se estaba ante el problema del cultivo y la naturaleza de esos productos. Esto es, el grado de civilización que veían los españoles en la siembra o recolección de estos productos. Al considerarlo como una actividad no relacionada con la agricultura, sino con la recolección, las raíces adquirían características negativas. Si además no pasaban por un proceso de elaboración culinaria que las panificara o las transformara de alguna manera, su carácter salvaje era evidente, lo que las hacía incomedibles, hasta el límite de cerrarles el tragadero a los españoles.

Con respecto al canibalismo, los españoles consideraron inconcebible que hombres ocuparan el lugar de los ganados. Basados en esta premisa, pensaron que uno de los fundamentos reguladores de esta situación anómala era introducir ganados europeos entre estas tribus, para que remplazaran un consumo por el otro. En términos generales, se buscaba que todos los grupos indígenas estuvieran inscritos dentro de patrones de consumo y producción españoles, para que sus alimentos no fueran ajenos a este contexto. Las recomendaciones en las visitas de los oidores a los indios les señalaban que:

avian de tener mucho cuidado de ser buenos labradores y sembrar mucho maiz criar muchos puercos y aves frutas y otras semillas para vender y sustentarsse y bestirse a si y a sus mugeres y sus hixos y tener para rrepararsse y curarsse y andar bien vestidos y sustentados como los españoles mismos⁶⁵.

Se buscaba que los indios emularan, tanto como fuera posible, un modelo agrario español. Había margen para la diferencia, pues no se pedía que los granos y semillas fueran europeos, pero sí se privilegiaba un sistema basado en carbohidratos y proteínas, cultivados y criados en un medio civilizado, que los integrara en comunidad y con la república de los españoles. Lo anterior no se puede reducir a una incomprensión de la naturaleza y sociedades aborígenes americanas. Era un proceso de clasificación y calificación de costumbres basado en una regla que presuponía que la civilización alimentaria estaba compuesta por la panificación y elaboración de cereales (cultivos, en un concepto más amplio), procedentes del trabajo organizado, adelantado en el marco de una sociedad que llevaba a cabo todo el proceso productivo (y no simplemente el recolectivo). Esto se complementaba con la cría y consumo de animales proveedores de carne. Lo anterior no suponía que la recolección de frutos silvestres o la caza de animales de monte fuera en sí misma algo prohibido o negativo, sino que como actividad proveedora de alimentos debía ser marginal frente a una producción asentada claramente.

A pesar de que entre los grupos aborígenes existían diferencias culturales y de consumo, la construcción de una imagen subvalorada de la alimentación indígena por parte de las instancias de poder español fue tan fuerte, que lograba borrar las particularidades y creaba un panorama relativamente homogéneo, que se conectaba por medio del consumo de porquerías, así éstas no fueran siempre las mismas.

Bibliografía

"Autos en razón de prohibir a los caziques de Fontibón, Ubaque y otros no hagan las fiestas, borracheras y sacrificios de su gentilidad (1563-1569)". En Tovar Pinzón, Hermes (comp.) *Relaciones y visitas a los Andes*. Tomo III, Bogotá, Colcultura, Instituto de Cultura Hispánica, 1993-1996.

Caillavet, Chantal. "Antropofagia y frontera: El caso de los Andes septentrionales". En Caillavet, Chantal y Pachón, Ximena (comps.) *Frontera y poblamiento: Estudios de Historia y Antropología de Colombia y Ecuador*. Santafé de Bogotá, Instituto Francés de Estudios Andinos-Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas-Universidad de los Andes, 1996.

Calvo, Oscar y Saade, Marta. *La ciudad en cuarentena: chicha, patología social y profilaxis*. Bogotá, Ministerio de Cultura, 2002.

Camporesi, Piero. *El pan salvaje*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1999.

Capatti, Alberto y Montanari, Massimo. *Italian Cuisine. A Cultural History*. New York, Columbia University Press, 2003.

Cieza de León, Pedro. *Crónica del Perú. Primera Parte*. Tomo I, Madrid, CSIC-Instituto "Gonzalo Fernández de Oviedo", 1984.

Colmenares, Germán. *Historia económica y social de Colombia, 1537-1719*. Bogotá, Tercer Mundo, 1997.

Córdoba Ochoa, Luis Miguel. "Los cabildos del Nuevo Reino frente a la Corona. La guerra por el Imperio y la resistencia contra la Audiencia, 1580-1630". En, *Urbanismo y vida urbana en Iberoamérica colonial*. Bogotá, Archivo de Bogotá. 2008.

-----". "El sacrificio de españoles en San Juan y Navidad". Ponencia presentada en el segundo simposio internacional interdisciplinario de Colonialistas de las Américas, organizado por la Universidad Javeriana, Bogotá, 8 al 11 de septiembre de 2005.

"Descripción de la ciudad de Musso y La Trinidad de La Palma y sus términos [1582]". En Tovar Pinzón, Hermes. *Relaciones y visitas a los Andes*. Tomo III. Bogotá, Colcultura- Instituto de Cultura Hispánica, 1993-1996.

"Descripción de la ciudad de Tocaya del Nuevo Reyno de Granada hecha por don Gonzalo Pérez de Vargas v(e)z(in) o della". En, Tovar Pinzón, Hermes. *Relaciones y visitas a los Andes*. Tomo III. Bogotá, Colcultura-Instituto de Cultura Hispánica, 1993-1996.

Fernández de Enciso, Martín. *Summa de Geografía*. Bogotá, Banco Popular, 1974.

Fernández de Oviedo, Gonzalo. *Historia General y Natural de las Indias Islas y Tierra Firme del mar Océano*. Madrid, Real Academia de la Historia, 1853.

Fernández de Piedrahíta, Lucas. *Noticia historial de las Conquistas del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá, Ediciones de la revista Ximenez de Quesada, 1973.

Friede, Juan (transcripción y presentación) "La extraordinaria experiencia de Francisco Martín". En, *Boletín Histórico editado por la fundación John Boulton*. Caracas, 1965.

Herrera Ángel, Marta. "Muiscas y cristianos: del biohote a la misa y el tránsito hacia una sociedad individualista". En, *Boletín de Historia y Antigüedades*. Vol. XC, No 822, Bogotá, 2003.

- Jiménez de Quesada, Gonzalo. "Epitome de la conquista del Nuevo Reino de Gra(na)da (ca. 1544)". En Tovar Pinzón, Hermes. *Relaciones y visitas a los Andes*. Tomo III, Bogotá, Colcultura-Instituto de Cultura Hispánica, 1993-1996.
- Konetzke, Richard. *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica 1493-1810*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953-1958.
- Langebaek, Carl Henrik. "Resistencia indígena y transformación ideológica entre los muisca de los siglos XVI y XVII". En, Gómez Londoño, Ana María (ed.) *Muisca. Representación, cartografías y etnopolíticas de la memoria*. Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
- López Medel, Tomás. *Tratado de los tres elementos*. Madrid, Alianza, 1992.
- López de Velasco, Juan. *Geografía y descripción universal de las Indias*. Edición de Marcos Jiménez de la Espada. Madrid, Atlas, 1971.
- Los inconquistables: la guerra de los Pijaos, 1602-1603*. Bogotá, Ministerio de Educación Nacional, 1949.
- Martínez Garnica, Armando. "Un caso de alteración aurífera colonial en el bajo Magdalena". En, *Boletín del Museo del Oro*, No 23, Ene.-Abr. 1989.
- Mignolo, Walter. *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*. Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1995.
- Montanari, Massimo. *El hambre y la abundancia. Historia y cultura de la alimentación en Europa*. Barcelona, Crítica, 1993.
- Oliva, Juan Pablo. *Pláticas domésticas y espirituales*. S. l., s.e., 1680.
- Ruiz Rivera, Julián B. *Encomienda y mita en Nueva Granada*. Sevilla, Escuela de Estudios Americanos de Sevilla-Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1975.
- Sandoval, Alonso de. *Un tratado sobre la esclavitud*. Madrid, Alianza, 1987.
- Steinmetz, Rudy. "Conceptions du corps a travers l'acte alimentaire aux XVIIe et XVIIIe siècles". En, *Revue d'histoire moderne et contemporaine*. Tomo XXXV, Enero-Marzo 1998.
- Trimbom, Hermann. "El canibalismo". En, Eckert, Georg y Trimbom, Herman. *Guerreros y canibales del valle del Cauca*. Bogotá, Banco Popular-Ceso, 2002.
- Vargas Machuca, Bernardo. *Milicia y descripción de las Indias*. Bogotá, CESO-Biblioteca Banco Popular, 2003.
- Viqueira, Juan Pedro. *Encrucijadas chiapanecas: Economía, religión e identidades*. México, Tusquets-El Colegio de México, 2002.

Siglas y referencias

AGN. Archivo General de la Nación (Colombia)

AGI. Archivo General de Indias

DIHC. *Documentos inéditos para la historia de Colombia*, coleccionados en el Archivo General de Indias de Sevilla por el académico correspondiente Juan FRIEDE, de orden de la Academia Colombiana de Historia, diez tomos, Bogotá, Academia Colombiana de Historia, 1955–1960.

FDHNRG. *Fuentes documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada, desde la instalación de la Real Audiencia en Santa Fe*, transcripción edición de Juan FRIEDE, ocho tomos, Bogotá, Banco Popular, 1975.

Notas

* Este artículo forma parte de una investigación inscrita en el sistema CODI de la Universidad de Antioquia, titulada "Vil gente de cazabe y arepas. Alimentación e identidades en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVI y XVII".

¹ Aunque tal afirmación se puede extender a todo el occidente del territorio del Nuevo Reino de Granada, e incluso a otras zonas, como la costa Atlántica, y el nororiente del altiplano de Santa Fe de Bogotá.

² Hermann Trimborn, "El canibalismo". En, Eckert, Georg y Trimborn, Herman, *Guerreros y canibales del valle del Cauca*, Bogotá, Banco Popular-Ceso, 2002, pp. 22 y ss.; Chantal Caillavet, "Antropofagia y frontera: El caso de los Andes septentrionales". En Chantal Caillavet y Ximena Pachón (comps.) *Frontera y poblamiento: Estudios de Historia y Antropología de Colombia y Ecuador*, Santafé de Bogotá, Instituto Francés de Estudios Andinos-Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas-Universidad de los Andes, 1996, p. 62.

³ Caillavet sostiene esta hipótesis, siguiendo a Roberto Pineda Camacho, al realizar un concienzudo análisis de las fuentes primarias del siglo XVI, en especial una lectura a "contrapelo" (por utilizar una expresión apreciada por W. Benjamín) de Cieza de León, López Medel, y Andagoya. Chantal Caillavet, "Antropofagia y frontera", *op. cit.*, p. 62.

⁴ Cieza de León, *Crónica del Perú. Primera parte*, Cap. XXVIII; además en los caps. XIX, XX, XXI, XXII y XXVI, hay referencia al consumo de carne humana y de la forma en que realizaba.

⁵ Como las referencias son múltiples, prefiero dirigir la atención sólo a Juan Friede, "La extraordinaria experiencia de Francisco Martín", en ella se encuentran declaraciones ante notario del consumo de carne humana, tanto del declarante (Francisco Martín), como de otros participantes de la expedición comandada por Iñigo Vascaña. Juan Friede (transcripción y presentación), "La extraordinaria experiencia de Francisco Martín". En, *Boletín Histórico editado por la fundación John Boulton*. Caracas, 1965.

⁶ Piero Camporesi, *El pan salvaje*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1999, pp. 45 y 58.

⁷ Rudy Steinmetz, "Conceptions du corps dans l'acte alimentaire aux XVIIe et XVIIIe siècles". En, *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, Tomo XXXV, Enero-Marzo 1998. p. 28.

⁸ *Los inconquistables: la guerra de los Pijaos, 1602-1603*, Bogotá, Ministerio de Educación Nacional, 1949, p. 106.

⁹ Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia General y Natural de las Indias Islas y Tierra Firme del mar Océano*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1853, Cap. X, Cap. XXIV; Tomás López Medel, *Tratado de los tres elementos*, Madrid, Alianza, 1992, pp. 246 y ss.; *Los inconquistables*, *op. cit.*, p. 106; AGI, Santa Fe, 66, No 33, 26 r; AGN, Archivo Anexo, Asuntos eclesiásticos, Tomo 2, f. 6r.

¹⁰ Richard Konetzke, *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953-1958, pp. 14, 32, 134, 143, 153 a 159. En el caso de los pijaos se emitió una Real Cédula el 31 de agosto de 1588, mediante la cual se autorizaba esclavizarlos. AGI, Santa fe 98, n. 13, citado por Córdoba Ochoa, "Los cabildos del Nuevo Reino Reino frente a la Corona. La guerra por el imperio y la resistencia contra la audiencia 1580-1630", en *Urbanismo y vida urbana en Iberoamérica colonial*, Bogotá, Archivo de Bogotá, 2008, p. 10, nota 23.

¹¹ López Medel, *op. cit.*, p. 247.

¹² FDHNRG, Tomo V, pp. 107-110; Tomo VII, pp. 23, 24 y 145; Juan López de Velasco, *Geografía y descripción universal de las Indias*, Edición de Marcos Jiménez de la Espada, Madrid, Atlas, 1971, p. 16.

¹³ DIHC, Tomo VII, pp. 198, 199, 305 y 319; Tomo VIII, p. 76.

¹⁴ DIHC, Tomo V, p. 178 y 219.

¹⁵ López Medel, *op. cit.*, p. 220.

¹⁶ AGN, Colonia, Historia Civil, Tomo 13, f. 822r; "Descripción de la ciudad de Ocaña", pp. 209, 215 y 216; "Descripción de la villa de Tenerife", p. 342; AGI, Santa Fe, 51, r. 1, No 4. Agradezco a Luis Miguel Córdoba por la gentileza de haberme proporcionado este último dato.

¹⁷ Había otros productos que servían como base de bebida fermentada, como la piña o incluso la yuca, pero la más popular y generalizada era la que tenía como base el maíz.

¹⁸ Martín Fernández de Enciso, *Summa de Geografía*, Bogotá, Banco Popular, 1974, p. 267.

¹⁹ Pedro Cieza de León, *op. cit.*, p. 34.

²⁰ Alberto Capatti y Massimo Montanari, *Italian Cuisine. A Cultural History*, New York, Columbia University Press, 2003, pp. XVIII y 64.

²¹ López Medel, *op. cit.*, p. 207.

²² Esta línea de pensamiento no se alejaba mucho de lo que se aseguraba hacían las clases subalternas en Europa. Camporesi, *op. cit.*, pp. 124 y 125.

²³ DIHC, Tomo VIII, p. 76; Tomo X, p. 273; FDHNRG, Tomo V, pp. 107 a 110; "Descripción de la ciudad de Tocayma...", p. 374; "Descripción de la ciudad de Musso y la Trinidad de la Palmas y sus terminos", p. 419.

²⁴ FDHNRG, Tomo VII, pp. 23, 24 y 145; "Autos en razón de prohibir a los caciques de Fontibón, Ubaque y otros no hagan fiestas, borracheras y sacrificios de su gentilidad".

²⁵ Los indios bogas eran los que se dedicaban a navegar en barcas el río Magdalena, llevando pasajeros o mercancías. Con el tiempo y la disminución de la población indígena dedicada a este trabajo, negros y mulatos también se convirtieron en bogas.

²⁶ En términos generales, como la producción aurífera del Nuevo Reino era superior, por mucho, a la de la plata, lo usual era fijar los precios en aquél. Incluso la mayoría de las transacciones se solían hacer en este material, bien fuera quintado y amonedado, o bien en polvo. A partir de la tercera década del siglo XVII, hubo un intento por poner los precios de las tributaciones en plata; sin embargo fue un proceso más nominal que efectivo. Julián B. Ruiz Rivera, *Encomienda y mita en la Nueva Granada*, Sevilla, Escuela de Estudios Americanos de Sevilla-Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1975 p. 326.

²⁷ FDHNRG, Tomo VIII, p. 156.

²⁸ Martínez Garnica, "Un caso de alteración aurífera colonial en el bajo Magdalena", en *Boletín del Museo del Oro*, No 23, Ene-Abr 1989, pp. 46-59. Agradezco a Fernando Torres que me hubiera señalado esta referencia.

²⁹ Citado por Juan Pedro Viqueira, *Encrucijadas chiapanecas: Economía, religión e identidades*, México, Tusquets, El Colegio de México, 2002, nota 677, p. 336.

³⁰ AGI, Santa Fe, 51, r. 1, No. 4.

³¹ Germán Colmenares, *Historia económica y social de Colombia, 1537-1719*, Bogotá, Tercer Mundo, 1997, pp. 137 y ss.

³² La prohibición de vender chicha se dio a comienzos del siglo XX, como parte de los procesos "modernizadores" de la nación. Para un estudio detallado sobre la chicha a comienzos del siglo XX, véase Oscar Calvo y Marta Saade, *La ciudad en cuarentena: chicha, patología social y profilaxis*, Bogotá, Ministerio de Cultura, 2002.

³³ AGN, Colonia, Visitas de Cundinamarca, Tomo 4, f. 29r; Tomo 6, f. 779r; Tomo 8, f. 54v; Tomo 19, f. 259v; Visitas de Santander, Tomo 6, f. 42r.

³⁴ AGN, Colonia, Visitas de Boyacá, Tomo 13, ff. 1134r y 1138v.

³⁵ AGN, Colonia, Visitas de Cundinamarca, Tomo 12, f. 396r.

³⁶ AGN, Colonia, Visitas de Santander, Tomo 5, ff. 665r y 673r.

³⁷ "[...] que no tienen mas grangerías que hazer sus labranças y algunas vezes llevan plantanos a vender a Pamplona e que si ellos fueran como los españoles amigos de travaxar que bien pudieran thener grangerías de plantanos porque en su tierra se dan muchos [...]". AGN, Colonia, Visitas de Santander, Tomo 5, ff. 153v y 154r, en el folio 726r se repite argumentación similar.

³⁸ AGN, Colonia, Visitas de Bolívar, Tomo 9, f. 42v; Visitas de Santander, Tomo 5, ff. 784v y 786v.

- ³⁹ AGN, Colonia, Visitas de Boyacá, Tomo 15, f. 256r.
- ⁴⁰ AGI, Santa Fe, 61, No. 84, f. 1r.
- ⁴¹ Walter Mignolo, *The Darker Side of Renaissance, Literacy, Territoriality and Colonization*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1995, p. 5.
- ⁴² Lucas Fernández de Piedrahita, *Noticia historial de las Conquistas del Nuevo Reino de Granada*, Bogotá, Ediciones de la revista Ximenez de Quesada, 1973, p. 69.
- ⁴³ FDHNRG, Tomo VIII, p. 162.
- ⁴⁴ Carl Henrik Langebaek, "Resistencia indígena y transformaciones ideológicas entre los muisca de los siglos XVI y XVII", en Ana María Gómez Londoño (ed.), *Muisca. Representación, cartografías y etnopolíticas de la memoria*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2005, p. 25.
- ⁴⁵ Para un excelente análisis del paso de las celebraciones de consumo de chicha a las fiestas religiosas católicas, véase Marta Herrera Ángel, "Muisca y cristianos del *biohote* a la misa y el tránsito hacia una sociedad individualista", en *Boletín de historia y antigüedades*, Vol. XC, No 822, Bogotá, 2003, pp. 497-527.
- ⁴⁶ Pedro Cieza de León, *op. cit.*, p. 48; Bernardo Vargas Machuca, *Milicia y descripción de las Indias*, Bogotá, CESO-Biblioteca Banco Popular, 2003, p. 241.
- ⁴⁷ Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias Islas y Tierra Firme del mar Océano*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1853, p. 61 y p. 115; Gonzalo Jiménez de Quesada, "Epítome de la conquista del Nuevo Reino de Granada", en Hermes Tovar Pinzón, *Relaciones y visitas a los Andes*, Tomo III, pp. 140 y 141; Cieza de León, *op. cit.*, p. 48.
- ⁴⁸ Actualmente en los departamentos de Santander y Norte de Santander, el oriente de Colombia, las hormigas "culonas" (una variedad especial) asadas son un plato característico de la zona.
- ⁴⁹ FDHNRG, Tomo V, pp. 107-110.
- ⁵⁰ AGI, Patronato, 249, No. 13, f. 3r.
- ⁵¹ DIHC, Tomo VII, pp. 208 y 222; Tomo VIII, p. 289.
- ⁵² López Medel, *op. cit.*, p. 154.
- ⁵³ AGN, Colonia, Historia Civil, Tomo 13, f. 822r.
- ⁵⁴ Córdoba Ochoa, "El sacrificio de españoles en San Juan y Navidad", Ponencia presentada en el segundo simposio internacional interdisciplinario de Colonialistas de las Américas, organizado por la Universidad Javeriana, Bogotá, 8 al 11 de septiembre de 2005. p. 5.
- ⁵⁵ Massimo Montanari, *Del hambre a la abundancia. Historia y Cultura de la alimentación en Europa*, Barcelona, Crítica, 1993, p. 85.
- ⁵⁶ López Medel, *op. cit.*, pp. 154 y 155.
- ⁵⁷ La excepción sería el consumo de hormigas, que siguió funcionando entre grupos indígenas del oriente del Nuevo Reino de Granada.
- ⁵⁸ AGN, Colonia, Visitas de Boyacá, Tomo 13, f. 494r.
- ⁵⁹ "[...] porque quando lo piden [la comida] les riñe su amo y les dize que si [son] cavallos o puercos q an de comer tanto". AGN, Colonia, Visitas de Santander, Tomo 6, ff. 93r, 99v, 100r, 121r y 123v.
- ⁶⁰ AGN, Colonia, Visitas de Antioquia, Tomo 3, ff. 862r y 891v.
- ⁶¹ AGN, Colonia, Visitas de Boyacá, Tomo 1, f. 148r; Visitas de Cauca, Tomo 2, f. 299v, 306v, 319v; Visitas de Cundinamarca, Tomo 13, f. 297r; Visitas de Santander, Tomo 10, f. 757v.
- ⁶² Oliva, *Pláticas domésticas y espirituales*.
- ⁶³ AGN, Colonia, Visitas de Antioquia, Tomo 1, ff. 179v y 180r. Esta guía no se limitaba sólo a los indios; también era para los africanos esclavizados, que después del bautismo se les decía: "mirad que ya vosotros sois hijos de Dios, vais a las tierras de los Españoles donde aprendereis las cosas de la santa Fe, no os acordeis mas de vuestras tierras, ni comais

perro, ratones ni cavallos.” Esta frase muestra cómo a partir de la cristianización debía haber un cambio de costumbres alimenticias, que separaban lo bueno de lo malo. Sandoval, *Un tratado sobre la esclavitud*, libro tercero, cap. IV, p. 383.

⁶⁴ “[...] no basta cualquier mudanza para hazer de un hombre idolatra, Christiano; antes en toda la naturaleza no la ay mayor, que por esso el Señor los representó a San Pedro en fieras y ponzoñosas savandijas, diziendo que matasse y comiesse: *Surge Petre, occide, et manduca*, significandole que los convirtiesse, [...]” Alonso de Sandoval, *Un tratado sobre la esclavitud*, Madrid, Alianza, 1987, p. 121.

⁶⁵ AGN, Colonia, Visitas de Antioquia, Tomo 1, f. 177r.