

El atrio de San Ignacio: claves para enfrentar una arqueología afrolatinoamericana en Bogotá

The Atrium of San Ignacio: Keys to Tackle an Afro-Latin American Archaeology in Bogotá

O átrio de San Ignacio: chaves para enfrentar uma arqueologia afro-latino-americana em Bogotá

Recibido: 10/10/2025 • Aprobado: 04/06/2026 • Publicado: 01/09/2026



Felipe Gaitán Ammann

Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia

f.gaitan@uniandes.edu.co

<https://orcid.org/0000-0003-3567-3988>

Julie K. Wesp

North Carolina State University, Raleigh, North Carolina, Estados Unidos

jkwesp@ncsu.edu

<https://orcid.org/0000-0002-7744-6401>

Resumen

Este artículo subraya el potencial que la investigación en arqueología histórica tiene a la hora de reconstruir la larga historia social de los afrodescendientes en Bogotá. A partir de un estudio de caso de restos humanos recuperados en el atrio de la iglesia de San Ignacio, mostramos cómo las prácticas científicas racistas que persisten en el campo de la arqueología entorpecen un acercamiento más fluido al problema de la afrodescendencia. Describimos cómo el hecho de categorizar un cuerpo esquelético dentro del sistema de clasificación racializado constituye una encrucijada difícil, pero que hay que enfrentar. Nos inclinamos, no por desvirtuar las metodologías científicas de las que disponemos actualmente para abordar el problema de la ancestría en el marco de los estudios afrolatinoamericanos, sino por matizar sus resultados a la luz de lo que significan los conceptos de raza y etnicidad en un ámbito cultural politizado como el de la Colombia actual.

Palabras clave: arqueología histórica, arqueología afrolatinoamericana, arqueología funeraria, bioarqueología, ADN antiguo, raza

Abstract

This article highlights the potential of historical archaeology research to better understand the social history of Afro-descendants in Bogotá, Colombia. Drawing on the analysis of human remains recovered from the atrium of San Ignacio church, we show how persistent racist scientific practices in the field of archaeology complicate how we understand the problem of Afro-descendance. We describe how the act of classifying skeletal remains within a racialized system represents a difficult yet necessary challenge in our discipline. Our aim is not to undermine the scientific methods currently available to address ancestry within the framework of Afro-Latin American studies, but rather to nuance their outcomes in light of what the concepts of race and ethnicity mean in a politicized cultural context such as that of contemporary Colombia.

Keywords: historical archaeology, Afro-Latin American archaeology, mortuary archaeology, bioarchaeology, ancient DNA, race

Resumo

Este artigo destaca o potencial da pesquisa em arqueologia histórica para reconstruir a longa história social dos afrodescendentes em Bogotá. A partir de um estudo de caso de restos humanos recuperados no átrio da igreja de San Ignacio, mostramos como as práticas científicas racistas que ainda persistem no campo da arqueologia dificultam uma abordagem mais fluida do problema da afrodescendência. Descrevemos como a categorização de um corpo esqueletizado dentro do sistema de classificação racializado representa um dilema difícil, mas que tem de ser enfrentado. Nosso objetivo não é desvalorizar as metodologias científicas de que dispomos atualmente para abordar a questão da ancestralidade no âmbito dos estudos afro-latino-americanos, mas sim matizar seus resultados à luz do que significam os conceitos de raça e de etnia em um ambiente cultural politizado como o da Colômbia atual.

Palavras-chave: arqueologia histórica, arqueologia afro-latino-americana, arqueologia funerária, bioarqueologia, DNA antigo, raça

Introducción

Bogotá, como muchas otras ciudades fundadas en el territorio que hoy es Colombia durante el periodo colonial, tiene un pasado indiscutiblemente ligado a la larga presencia de afrodescendientes en la América hispana. Sin embargo, dicha presencia ha sido negada e invisibilizada por siglos, como consecuencia de múltiples procesos históricos, políticos y culturales que, sistemáticamente, rechazan los aportes de las comunidades de origen africano al desarrollo de la vida social en espacios urbanos de tradición europea (Fuente y Andrews 2018b; Sampeck 2018). Lo anterior es especialmente cierto en el caso de centros poblados de la región andina, cuya historia oficial favorece la construcción de identidades mestizas resultantes de la hibridación de rasgos culturales exclusivamente indígenas y

europeos (Jamieson 2005). Estos prejuicios han afectado la lectura del registro arqueológico de urbes como Bogotá, llevándonos a naturalizar la idea de que, si bien no hay duda de que un grupo significativo de afrodescendientes participó activamente en la configuración social y material de la capital desde el momento mismo de su fundación, estos no dejaron tras de sí ningún tipo de testimonio arqueológico que dé fe de su relevancia desde una perspectiva histórica y cultural.

En este artículo, debatimos esta postura a raíz del hallazgo de dos enterramientos, posiblemente pertenecientes a individuos afrodescendientes, en el atrio de la iglesia de San Ignacio de Bogotá. Para iniciar, presentamos información histórica sobre este recinto sagrado, erigido en el siglo XVII como núcleo espiritual de la congregación jesuita en Santafé y el Nuevo Reino de Granada (figura 1), y subrayamos la enorme relevancia de este edificio en la historia social y cultural de la capital, así como la importancia simbólica que tiene la inclusión de actores sociales tradicionalmente silenciados en el acto de invocar su memoria a través de la investigación arqueológica. Seguidamente, relacionamos la identidad histórica de San Ignacio con la genealogía del proyecto arqueológico en el que se origina este ensayo y mostramos cómo el estudio de la evolución constructiva de la iglesia, y de las prácticas funerarias que alguna vez albergó, desembocó en el descubrimiento de los enterramientos que se discuten a continuación. En las secciones tercera y cuarta, proponemos una relectura de esta significativa evidencia: describimos de forma crítica varias metodologías que se han desarrollado en el campo de la bioarqueología para entender el problema de la variabilidad biológica y la estimación de ascendencia étnica con base en restos óseos. Contextualizamos nuestra discusión con base en diversas fuentes históricas que dan cuenta de la presencia de personas afrodescendientes en la Santafé colonial, así como de la posición que asumió la Compañía de Jesús frente a la trata transatlántica y al empleo de personas esclavizadas en sus haciendas y colegios. Finalmente, concluimos este ejercicio resaltando cómo los hallazgos realizados en el atrio de San Ignacio, uno de los bienes de interés cultural más relevantes del país, nos llevan a reevaluar la noción de raza y los procesos históricos que contribuyen a la construcción de una identidad social, en el pasado y el presente de una nación que hoy se afirma diversa y multicultural. Abrimos así un debate, sin duda necesario, con la esperanza de promover reflexiones teóricas y metodológicas útiles para el desarrollo de una arqueología afrocolombiana sólida, coherente y alineada con corrientes de investigación afines en el contexto latinoamericano.

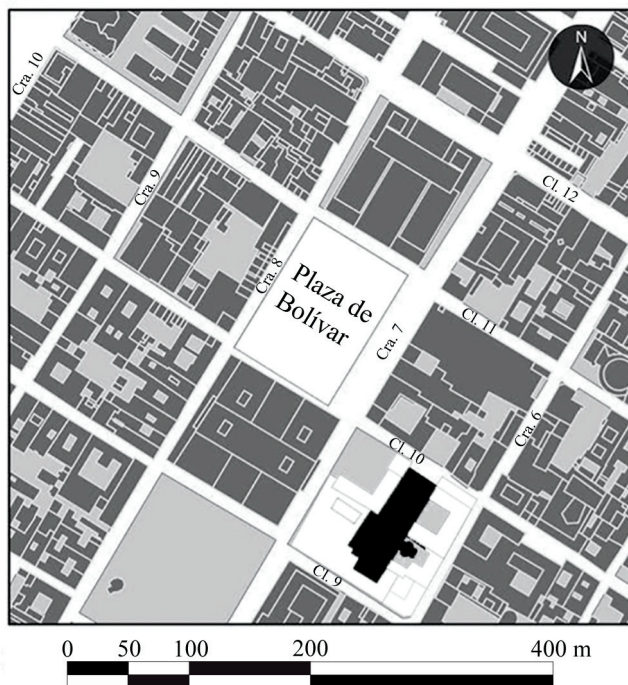


Figura 1. Ubicación de San Ignacio (en negro) a una cuadra de la plaza de Bolívar, en el centro histórico de Bogotá

Fuente: elaboración propia.

“De los mejores templos que las Indias tiene”

Los primeros sacerdotes jesuitas llegan a Santafé en 1604, pues la Compañía de Jesús es la última de las principales órdenes católicas en instalarse en la capital del Nuevo Reino de Granada (Pacheco 1940). Los ignacianos son ya, para ese entonces, propietarios de dos casas en la esquina suroccidental de la plaza mayor de la ciudad, fundada hacia 1538 en circunstancias poco claras (Aristizábal 2018; Ariza S. 1963; Rueda Enciso 2005). En años subsiguientes, la orden va adquiriendo todos los solares que componen lo que hoy se conoce como la Manzana Jesuítica, y al padre Juan Bautista Coluccini se le encomienda la tarea de diseñar los planos del gran complejo de edificios institucionales, residenciales y de culto que finalmente conformarían el Colegio Máximo de la Compañía de Jesús en la Nueva Granada (González Mora 2023). Bajo la dirección de Coluccini, la construcción del templo destinado a ser el punto focal de este complejo iniciaría en 1610. Los trabajos, sin embargo,

implicaron enormes retos técnicos y económicos, hasta el punto en que el edificio apenas pudo ser consagrado, sin haber sido terminado, para conmemorar la canonización de san Ignacio de Loyola en 1635 (Zuloaga 2018). Aun así, ya para ese año, las cartas anuas enviadas por los jesuitas de Santafé a sus superiores en Roma describen la iglesia de San Ignacio como el templo más hermoso no solo de la ciudad, sino de todo el Nuevo Reino (Pacheco 1962). En 1694, los padres de la Compañía finalmente celebran la culminación de estas obras con estas precisas palabras:

Acabose el cuerpo de nuestra iglesia, que es de los mejores templos que las Indias tiene, muy capaz, muy hermoso, muy bien dispuesto y edificado, alegre y vistoso, y de una techumbre o bóveda de artificiosas molduras y artesones guarnecida. (Zuloaga 2018, 54)

Con la expulsión de los jesuitas de las colonias españolas en 1767, todos los bienes de la orden pasaron a manos de la Corona, e inició entonces el proceso de desmembramiento del gran complejo arquitectónico que la Compañía había tardado casi un siglo en conformar (Pacheco 1962). La iglesia de San Ignacio fue renombrada iglesia de San Carlos, en honor al rey Carlos III, y comenzó a cumplir las funciones de catedral alterna, por encontrarse la original arruinada por sucesivos terremotos. Dado su tamaño y su ubicación estratégica, seguiría siendo utilizada como sede de la parroquia de la catedral (Hernández de Alba 1948), aún después de las guerras de independencia y hasta el año de 1891, cuando fue devuelta de manera definitiva a la comunidad jesuita (Zuloaga 2012). A pesar de estas constantes vicisitudes políticas y de sus repercusiones sobre la vida espiritual de Santafé y Bogotá, tanto el edificio de San Ignacio como los bienes muebles que contiene se consolidaron, en su conjunto, como máxima expresión del arte barroco neogranadino (Peláez Piedrahíta 2018) (véanse las figuras 2 y 3). Con todo, más allá del valor histórico, estético y cultural de este templo, no podemos olvidar que San Ignacio fue y sigue siendo un recinto sagrado de primera importancia para la Compañía de Jesús y, como tal, el espacio que a muchos miembros de su congregación, tanto laicos como religiosos, les fue asignado como sitio de descanso eterno.



Figura 2. Vista general de la iglesia de San Ignacio después de su restauración

Fuente: fotografía de los autores.

A finales de junio de 2016, el Proyecto Arqueológico Iglesia San Ignacio se constituyó como parte integral de la última fase de restauración del inmueble, que fue designado bien de interés cultural del ámbito nacional y, por tanto, quedó sujeto a normas especiales de protección en materia de patrimonio arqueológico. El proyecto buscaba, ante todo, documentar la historia constructiva del templo y, de paso, los testimonios materiales de aquellas prácticas funerarias implementadas en su interior a lo largo del tiempo. Nuestras expectativas no eran muchas, dado que los monitoreos arqueológicos efectuados previamente allí, durante la instalación de nuevas redes eléctricas e hidrosanitarias, sugerían que el subsuelo se encontraba ya muy alterado (Uprimny 2016), tanto por trabajos previos de conservación y remodelación como por obra de cazatesoros. En efecto, ya desde finales del siglo XVIII y con autorización explícita del arzobispo de Santafé, se habían explorado sistemáticamente los pisos de la iglesia en busca de las riquezas que, se rumoraba, los jesuitas habían ocultado en ella (Ibáñez 2014, 218-219). Para nuestra sorpresa, lo que en realidad encontramos en San Ignacio fue un sinnúmero de



Figura 3. Nave central de la iglesia de San Ignacio después de su restauración

Fuente: fotografía de los autores.

contextos arqueológicos muy complejos, algunos de ellos intactos y otros, efectivamente, alterados, no tanto en razón de las constantes reformas y reparaciones sufridas por el edificio en épocas pasadas, sino más bien como producto de la utilización y reutilización continua de su suelo como camposanto.

En total, realizamos ocho cortes arqueológicos de dimensiones muy variables. El primero se ubicó en la Capilla del Rapto; el segundo en la antesacristía; el tercero y el cuarto en el presbiterio; el quinto en el crucero, directamente por debajo de la cúpula; el sexto en la nave occidental; el séptimo junto a la pilastra occidental del primer arco fajón, y el octavo en el atrio de la iglesia. También se excavó un depósito de restos óseos mezclados u osario, hallado de forma fortuita junto a las escaleras que bajan a la cripta antigua (figura 4). Las ubicaciones de los cortes fueron, en principio, determinadas con antelación, con el objetivo de cubrir las áreas más representativas de la evolución constructiva tanto del templo como de sus zonas anexas.

Estos cortes arrojaron una cantidad muy significativa de materiales arqueológicos de diversa índole, que nos hablan de la larga historia de ocupación humana del área en la que hoy en día se asienta una de las mayores metrópolis latinoamericanas. Esta larga historia no solamente se refiere a los intensos procesos de contacto cultural desencadenados por la llegada de los invasores europeos al territorio de los muisca, sino que da fe de una secuencia de poblamiento que se remonta por lo menos hasta el siglo IV a. C. Esta inferencia se sustenta en la presencia recurrente de cerámicas propias de los periodos Herrera, Muisca temprano y Muisca tardío en los estratos más profundos del sitio. Ya los depósitos arqueológicos de la época de la construcción de San Ignacio contienen materiales cerámicos tanto locales como foráneos, incluyendo lozas esmaltadas al estaño y porcelanas de la China que dan cuenta de la interconexión de la Santafé colonial con complejas redes de consumo transatlántico e incluso interoceánico. Por lo demás, nuestras investigaciones sugieren que, en concordancia con la lógica de autoabastecimiento propia de la orden jesuita, en el sitio mismo de San Ignacio posiblemente funcionó un tejero en el que se elaboraron los materiales constructivos con los que se edificó el templo y cuyos desechos de fábrica fueron utilizados en el área del presbiterio para nivelar un terreno muy accidentado en su estado natural (León 2019). Sobre estos estratos de ladrillo triturado, que en algunas partes superan el metro de grosor, encontramos los enterramientos más antiguos presentes en la iglesia, que probablemente datan del segundo tercio del siglo XVII.

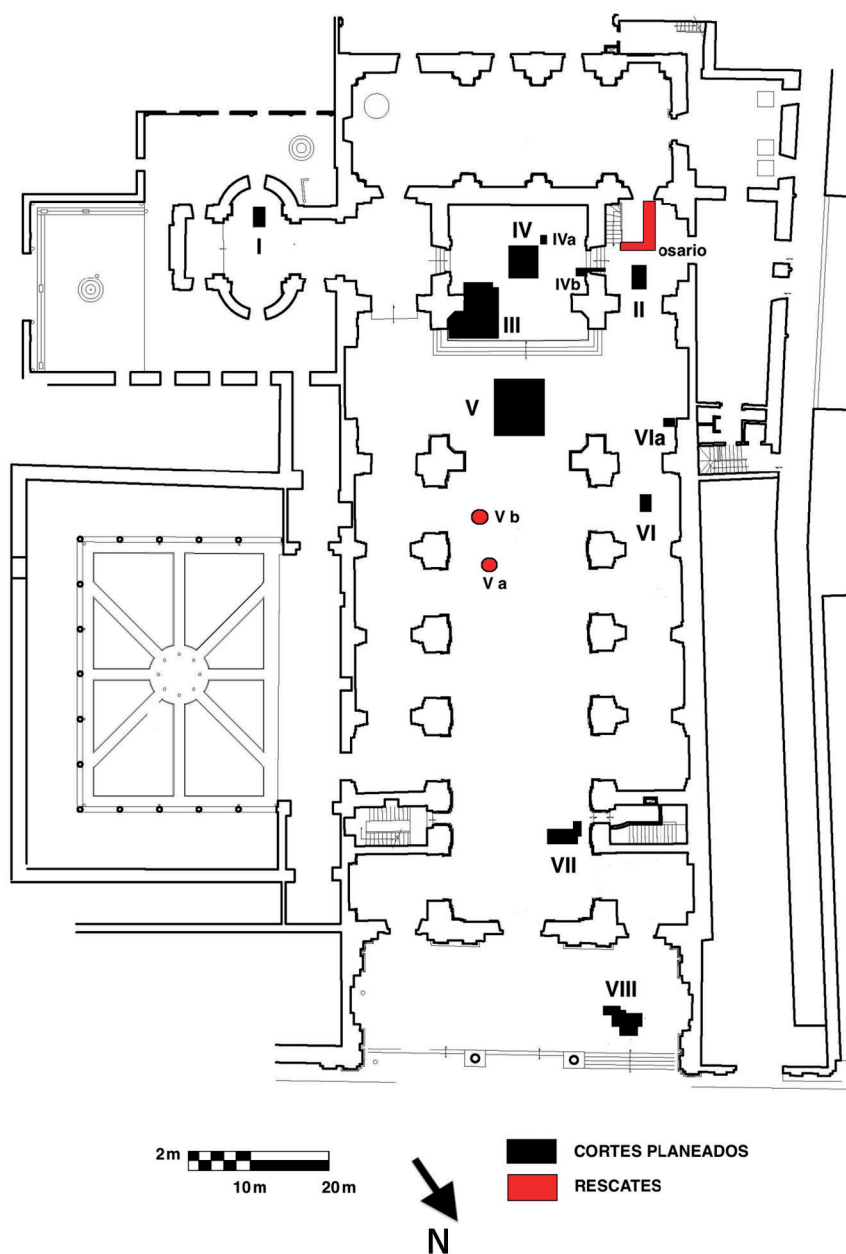


Figura 4. Plano de la iglesia con la ubicación de los ocho cortes arqueológicos y el contexto de huesos mezclados, denominado *osario*

Fuente: elaboración propia.

La evidencia bioarqueológica constituye sin duda el grueso de la información recuperada en el sitio, pues siete de los ocho cortes realizados contuvieron materiales óseos, correspondientes tanto a enterramientos primarios y secundarios como a depósitos fortuitos aislados. En el presbiterio, encontramos los restos de por lo menos 37 individuos, en contextos que nos permitieron documentar patrones funerarios muy consistentes: en esta zona, considerada la más sagrada de la iglesia, únicamente se enterraron adultos de sexo masculino, aparentemente todos religiosos, dada no solo la orientación de sus cuerpos —con la cabeza hacia el altar mayor y los pies hacia la puerta del templo—, sino las características de su atuendo mortuario. Aquí, cabe resaltar que la evidencia textil que obtuvimos en San Ignacio no solo es una fuente de información muy poco convencional en contextos arqueológicos normales, sino, además, una categoría artefactual muy difícil de manejar por su gran fragilidad. Con todo, el equipo de conservación del proyecto logró estabilizar e inventariar una colección de más de doscientos lotes de fragmentos textiles provenientes de ornamentos litúrgicos del siglo XVII (Acosta Sánchez 2019). La preservación de este magnífico conjunto de textiles arqueológicos está, sin duda, relacionada con una práctica funeraria particular y bastante bien documentada en tiempos coloniales, a saber, la costumbre de cubrir los cuerpos con cal viva en el momento de su inhumación, por razones de orden tanto práctico como ritual. En las áreas de mayor estatus de San Ignacio, como el presbiterio, la antesacristía y el crucero del templo, fue posible hallar, casi intactos, algunos de los sarcófagos de cal que esta práctica generó y descubrir en su interior verdaderas estampas de los cuerpos de quienes fueron enterrados en el sitio hace más de tres siglos.

En los cortes ubicados en la nave central, encontramos un número mínimo de 41 individuos en contextos funerarios distintos. Estos últimos incluyen restos esqueletizados y desarticulados correspondientes a enterramientos secundarios ubicados en cajas de madera o de metal, enterramientos simples con múltiples individuos apilados, y restos removidos, fragmentados y mezclados. Los cuerpos articulados sepultados con su cabeza hacia la puerta generalmente corresponden a individuos laicos, en contraste con aquellos de los clérigos hallados en el presbiterio (O’Sullivan 2013).

Hallazgos tormentosos

En febrero de 2017, luego de más de ocho meses de trabajo de campo, ampliamos nuestras exploraciones al atrio de San Ignacio —el contexto funerario habitualmente reservado a los más pobres, los menos blancos y a aquellos más expuestos

a ser olvidados por la historiografía tradicional—. Al intervenir este espacio, su piso se encontraba recubierto por enormes losas de piedra arenisca que, desde el punto de vista estratigráfico, no mostraban señales de haber sido retiradas de la entrada del templo desde finales del siglo XVII. Por consiguiente, consideramos probable que los enterramientos ubicados en esta zona presentaran menos alteraciones que aquellos documentados en el interior de San Ignacio. Fue entonces sin mucha sorpresa, pero sí con mucha emoción, que observamos cómo, poco a poco, del octavo y último corte del proyecto emergieron los restos de por lo menos cinco individuos, entre adultos y niños, depositados de manera desordenada, sin ninguna alineación aparente con relación a la fachada de la iglesia, en claro contraste con aquellos cuerpos recuperados en áreas internas de mayor estatus (figura 5).



Figura 5. Atrio de San Ignacio. Enterramiento 31 en proceso de excavación

Fuente: fotografía de los autores.

Bajo un inclemente sol de media mañana, sobre el perfil sur de nuestra excavación, se desdibujó el cráneo del individuo 34, un hombre adulto de apariencia robusta, cuyas características morfológicas inmediatamente llamaron nuestra atención (figura 6). El resto de su cuerpo, sin embargo, permaneció atrapado bajo

una gran laja de piedra que sería imposible levantar en esta etapa tan tardía de nuestra investigación. Después del mediodía, el cielo se oscureció repentinamente y, en un abrir y cerrar de ojos, se desató una violenta tormenta que, pese a nuestros esfuerzos, rápidamente transformó nuestra excavación en una zona de desastre. En medio de esta tragedia, tan propia del impredecible clima bogotano, no nos quedó más remedio que rescatar los fragmentos de este cráneo de las aguas, dejando el resto de su cuerpo enterrado *in situ*, con la ilusión de que, algún día, se darán las condiciones propicias para volver a excavarlo.



Figura 6. Reconstrucción del cráneo del individuo 34, con desgaste dental severo

Fuente: fotografía de los autores.

Un giro afrolatinoamericano

El sacrificio de la integridad anatómica del individuo 34, a quien, con todo respeto, nombramos Moisés, en alusión a las difíciles condiciones en las que fue encontrado, ciertamente no ha sido en vano. Meses después de su tormentosa excavación, un análisis bioarqueológico de su cráneo, ya reconstruido, apuntó a que podría haber sido un hombre afrodescendiente que vivió y murió al servicio de la comunidad jesuita de Santafé. Esto resultó muy significativo para nosotros, pues el equipo de investigación se había conformado originalmente en torno a un interés común por el desarrollo de la historia y la antropología de la diáspora africana en Latinoamérica. Así, nuestro compromiso por incentivar la reactivación de las memorias colectivas de minorías afrodescendientes en países como México, Panamá y Colombia nos había llevado, a lo largo de la última década, a agudizar nuestra capacidad de observación en campo, con el fin de detectar, documentar y comprender los rastros, discretos pero certeros, que miles de hombres, mujeres y niños de origen africano, tanto esclavizados como libertos, sembraron en el registro arqueológico de nuestro continente (Sampeck 2018). Para principios de 2017 estábamos preparados para enfrentar la memoria material de San Ignacio con una sensibilidad especial, listos para entrever en ella algo más que un reflejo reduccionista de una cultura andina y mestiza, resultante del encuentro que opuso a las sociedades indígenas establecidas en el altiplano desde tiempos inmemoriales con las huestes de conquistadores europeos que, hacia 1538, irrumpieron en su territorio bajo el mando de Gonzalo Jiménez de Quesada.

Como investigadores críticos de las expresiones biológicas y culturales del proyecto colonial hispano, sabíamos que la historia profunda de Bogotá no es muy distinta de la de cualquier otro asentamiento europeo en el continente americano, por cuanto africanos y afrodescendientes también hicieron, desde el momento mismo de su fundación, parte integral de su tejido social (Fuente y Andrews 2018a). Múltiples documentos de archivo de los siglos XVI, XVII y XVIII señalan que negros y negras esclavizadas, y no solamente indígenas sometidos a regímenes de explotación como el de la mita urbana, fueron reclutados y abusados como mano de obra indispensable para el desarrollo de la naciente Santafé (Asprilla Lara 2023; Ortega Ricaurte 2002). Sin embargo, esta realidad histórica ha sido obliterada de los registros oficiales de la ciudad, a pesar de que, ocasionalmente, algunos estudiosos de su pasado se placen en recordar que, por ejemplo, la primera mujer procesada por hechicería en la capital del Nuevo Reino de Granada fue, precisamente, una negra libre llamada Juana García, cuya historia constituye la trama central de uno de los

capítulos más celebrados de *El carnero*, de Juan Rodríguez Freile (Díaz Díaz 1996). Así, la idea de que la presencia negra en Bogotá es un fenómeno reciente —una consecuencia directa y desafortunada de la guerra despiadada que ha sacudido a nuestro país desde hace más de cincuenta años— está ampliamente difundida entre la sociedad capitalina. Con todo, para un equipo de arqueólogos dedicados a reivindicar el legado afrolatinoamericano, ¿qué tan atrevida resultaba la esperanza de que algunos de los muertos de San Ignacio custodiaran en sus cuerpos testimonios encarnados de la memoria africana de la Santafé colonial?

Aquí, vale recordar que, ya para finales de la Colonia, la documentación histórica indica que la Iglesia católica, en su conjunto, tenía control directo o indirecto sobre casi un 50% del total de las personas esclavizadas censadas en la Nueva Granada. En particular, la Compañía de Jesús fue la orden religiosa que más personas esclavizadas empleó en sus casas conventuales y colegios —incluido el Mayor de San Bartolomé—, además de lo cual controló el mercado de fuerza laboral esclavizada por medio del crédito hipotecario en sus haciendas (Díaz Díaz 2014b). Este hecho, aparentemente contradictorio con los estatutos ignacianos, que de manera tan insistente predicaban un cuidado especial por los más desvalidos, fue duramente criticado en su momento por los enemigos de la orden, pero también motivo de denuncias más o menos tácitas y de reflexiones filosóficas profundas por parte de los mismos miembros de la comunidad jesuita. Así, mucha tinta ha corrido ya acerca de las dudas que algunos insignes sacerdotes de la congregación expresaron sobre la legalidad de la esclavización de hombres y mujeres africanos, y sobre la manera en que, en respuesta, los jesuitas forjaron una aproximación evangélica basada en la conmiseración, tan elocuentemente descrita en la obra de Alonso de Sandoval ([1627] 1987). Más precisamente, frente a este complejo debate moral, la Compañía de Jesús se blindó tras lo que Tardieu (2015) ha definido como una *teología de la resignación*, a la sombra de la cual sus religiosos prefirieron no oponerse a un fenómeno terrenal tan inmensamente poderoso como la esclavitud y la trata trasatlántica, sino luchar por un objetivo más realista, como la salvación de las almas de los cautivos a través de la benevolencia y la evangelización cristiana (Pacheco 1940).

En la práctica, esta postura llevó a la Compañía a convertirse en el mayor propietario de personas esclavizadas de origen africano en las colonias españolas, que posiblemente sumaban más de 20 000 al momento de su expulsión del continente americano (Tardieu 2015). La mano de obra esclava fue, sin duda, un soporte indispensable para el éxito económico de la orden en el Nuevo Mundo (Colmenares 1969), pero, a su vez, una condición *sine qua non* para el desarrollo de su misión espiritual.

Así, desde su visión empresarial, los jesuitas buscaban activamente que su comportamiento frente a los esclavizados que poseían fuera, según ellos, ejemplar, por lo cual les brindaban la alimentación y el descanso necesarios para que pudieran desempeñarse satisfactoriamente en un trabajo cuyo fruto debía garantizarles, si no su libertad en vida, la salvación de su alma en la eternidad (Cushner 1975). De esta manera, la lógica de la participación de la orden en la explotación terrenal de africanas y africanos esclavizados se insertaba en un plano celestial que no dependía de nadie más que del mismo Dios (Tardieu 2005).

En un contexto en el que la lucha por la dignidad de los cautivos estaba superada a la lucha por su bienestar espiritual, las posibilidades de que Moisés haya sido en realidad un afrodescendiente esclavizado perteneciente al Colegio Máximo de San Bartolomé son bastante significativas. Esta hipótesis se refuerza si se tiene en cuenta que la Compañía de Jesús no solía practicar la manumisión de su mano de obra esclava, como tampoco tenía por costumbre revenderla ni, por consiguiente, dividir de manera forzosa los grupos familiares afrodescendientes que naturalmente se formaban en sus haciendas (cf. Díaz Díaz 2014a; Tardieu 2015, 8-10). Sin embargo, esta regla podía romperse en el caso de individuos considerados problemáticos: así, por ejemplo, en 1752, los padres jesuitas de Santafé evaluaron la posibilidad de vender a tres jóvenes esclavizados, uno del Colegio Máximo de San Bartolomé y dos de la hacienda Villa Vieja, “por ser muy viciosos, y entregados especialmente a la embriaguez”, bajo la idea de que “quizá con la venta de estos escarmentarán los demás para no seguir su[s] huellas” (AGN, SC, M, leg. 95, doc.17, f. 143 r.).

El problema de la racialización en los estudios antropológicos

Aunque nuestras observaciones sobre la posible filiación étnica de Moisés pueden resultar prometedoras desde la perspectiva de la arqueología afrolatinoamericana, la corriente de estudios que nos esforzamos por promover, de ningún modo deben presentarse como una conclusión definitiva. Por el contrario, preferimos abordarlas como un incentivo para iniciar una deliberación muy necesaria sobre el entrecruzamiento de conceptos problemáticos dentro del campo de la arqueología en general, como lo son los de raza y etnicidad, y sus contrapartes a nivel biológico.

Ante todo, es importante señalar que, si bien la disciplina antropológica enfatiza que el concepto de raza debe entenderse como un constructo cultural y no biológico, existe una carencia de discusiones críticas acerca de los indicadores osteológicos comúnmente empleados en bioarqueología para efectuar

estimaciones de ancestría (Blakey 1999; Caspari 2003; DiGangi y Hefner 2013). Por consiguiente, mediante el uso de marcadores biológicos de análisis (como los dientes de pala o una nariz ancha) que, en su convencionalidad, han llegado a percibirse como naturales, los estudios bioarqueológicos enfocados en determinar los orígenes étnicos de un individuo necesariamente racializan la evidencia del pasado, con lo cual la simplifican, en lugar de considerarla como el resultado de miles de años de interacciones evolutivas complejas (Caspari 2018). Si bien no hay duda de que existe una amplia variación entre los rasgos fenotípicos visibles en el cuerpo humano, lo cierto es que, durante la mayor parte de nuestra historia como especie, los seres humanos hemos vivido en grupos relativamente aislados los unos de los otros, favoreciendo así el desarrollo de ciertas características físicas en determinados ámbitos geográficos (Goodman *et al.* 2012). Por ejemplo, una piel más oscura, debido a la mayor cantidad de melanina que produce, constituye una clara ventaja evolutiva para poblaciones asentadas en lugares con elevado riesgo de radiación ultravioleta, como tierras altas o más cercanas a la línea ecuatorial (Jablonski y Chaplin 2014). De manera similar, el color oscuro y la textura rizada del cabello sirven como protección en ambientes cálidos, mientras que cabellos más lacios mantienen el calor del cuerpo de un modo más eficiente en climas fríos (Koch *et al.* 2020; Lasisi *et al.* 2016).

Con base en el principio de selección natural, se entiende por qué la frecuencia de ciertos rasgos beneficiosos aumenta en determinadas poblaciones y por qué, en ausencia de migraciones u otros fenómenos que promuevan el flujo genético entre ellas, dichas poblaciones pueden comenzar a presentar variaciones físicas conspicuas que las distinguen de las demás. Por otra parte, ya que los humanos constituyen una especie en gran medida social, los procesos de selección a los cuales están sujetos nunca son enteramente naturales. Debemos tener en cuenta cómo el desarrollo de la cultura material también repercute en la determinación de cuáles rasgos físicos o biológicos son favorables por sobre otros. Así, por ejemplo, la fabricación y el uso de cierto tipo de vestimenta les permitieron a los seres humanos poblar regiones geográficas más frías, en las que una piel oscura, por lo demás cubierta de ropa en la mayor parte de su superficie, no logra absorber la suficiente luz del sol como para ser ventajosa (Jablonski 2006). En sociedades humanas más desarrolladas, otras cualidades que no tienen funciones evolutivas aparentes desde el punto de vista biológico, como pertenecer o no a un grupo social determinado, con un acceso diferencial a estatus o recursos, pueden volverse importantes a la hora de seleccionar pareja, promoviendo así flujos genéticos regulados de maneras mucho más complejas que en otras especies.

A la luz de estas reflexiones, es fundamental que la investigación bioarqueológica incentive una comprensión biocultural de los procesos de racialización que enfatice la interacción de distintos grupos étnicos en las Américas a partir del siglo XVI y hasta nuestros días. Esta postura es ventajosa a la hora de contrarrestar nociones esencialistas de ancestría, incapaces de dar cuenta de la complejidad de los encuentros biológicos y culturales desencadenados por el proyecto colonial europeo. Por lo demás, no sobra resaltar que cualquier intento por racializar individuos, pasados o presentes, equivale a encajarlos a la fuerza en categorías biológicas que no hacen sino servir a los propósitos de agendas sociopolíticas con efectos éticamente cuestionables (Blakey 2021). Por ello, es importante tener en cuenta que los estudios de antropología física enfocados en identificaciones raciales tienen una genealogía cuando menos inquietante, que se basa en agrupaciones amplias y homogeneizantes de ciertos rasgos fenotípicos y características medibles predominantes en determinadas poblaciones, en detrimento de las múltiples variaciones que pueden existir entre ellos (Sauer *et al.* 2016).

Hoy en día, a pesar de una reformulación semántica del concepto de raza en términos de ancestría, continúa predominando la identificación étnica de individuos esqueletizados en función de tres categorías históricas elementales: europeos, africanos y asiáticos o indígenas americanos (DiGangi y Hefner 2013). En contextos coloniales, estas categorías se desprenden de las tres regiones de origen de las poblaciones que confluyeron en América a raíz de su invasión. Por ello, en primera instancia, su uso ha sido favorecido, incluso por expertos, para describir —y, en ocasiones, justificar o denunciar— procesos y relaciones de mestizaje, sometimiento, explotación o discriminación desencadenados por este violento encuentro. Sin embargo, este sistema de clasificación resulta peligrosamente esencializante y tiende a ocultar el hecho de que los rasgos físicos en torno a los cuales se construyen estas categorías raciales no constituyen elementos discretos por sí mismos, sino que deben entenderse como expresiones fenotípicas variables y en constante transformación, cuya presencia o ausencia en un cuerpo determinado no basta por sí sola para establecer su filiación desde una perspectiva étnica o poblacional (Caspari 2003).

Por tanto, lo cierto es que, en los estudios bioarqueológicos contemporáneos, las estimaciones de ancestría rara vez se consideran como un aspecto crucial a la hora de reconstruir el perfil biológico de un individuo, particularmente en contextos en los que se supone que el sujeto de estudio no pudo haber estado expuesto a fenómenos de circulación o intercambio genético bien documentados. Con todo, cuando dichas estimaciones arrojan resultados que se consideran sorprendentes

dentro del contexto general al que pertenece la muestra, pueden dar paso a nuevas preguntas de investigación que se salen del camino trazado. Por ejemplo, el hallazgo de rasgos categorizados como de origen africano en individuos provenientes de contextos históricos, geográficos o sociales cuya relación con la esclavitud o la trata transatlántica no se reconoce de manera explícita constituye uno de estos resultados inesperados (Wesp 2022). Aquí, sin embargo, el punto está en evaluar si lo realmente sorprendente son los resultados en sí o, por el contrario, el hecho de que nos sintamos con el derecho de caracterizarlos como tal.

Dicho lo anterior, en el incipiente campo de la arqueología afrolatinoamericana, debemos ser enfáticos a la hora de evitar que las estimaciones de ancestría se conviertan en el fin último de unos análisis bioarqueológicos sin más interés que el de comprobar la presencia de afrodescendientes en determinados ámbitos del pasado reciente. Esta postura, en exceso simplista, frecuentemente resulta de investigaciones que no parten del reconocimiento de que la sociedad colonial, en el Nuevo Reino de Granada como en cualquier otra región de la América hispana, fue desde un principio una construcción pluriétnica en la que africanos y afrodescendientes cumplieron un papel fundamental, sin limitación geográfica alguna (Fuente y Andrews 2018a). Por lo tanto, no es en las características raciales de estas poblaciones esclavizadas, sino en la manera en que el régimen de explotación al que estuvieron sometidas incidió en sus cuerpos y en su calidad de vida, en lo que debe enfocarse un análisis osteológico crítico, comprometido con la revitalización del legado africano tanto en Bogotá como en todos los rincones de América Latina.

Afro sí, afro no

Con base en estos precedentes, es evidente que la identificación del individuo 34 —nuestro Moisés— como un posible afrodescendiente no resultó ser una tarea sencilla. De entrada, el examen de sus rasgos físicos en el laboratorio se dificultó por el grado de fragmentación en el que se recuperó su cráneo (figura 6). Ante la imposibilidad de llevar a cabo estudios craneométricos confiables sobre estos restos, buscamos respaldo en una nueva metodología estandarizada para evaluar e interpretar diecisiete rasgos no-métricos¹ en el cráneo humano (tabla 1)

1 Los estudios métricos se basan en medidas tomadas desde puntos estandarizados del cráneo, mientras que los estudios no métricos analizan la presencia y forma de rasgos craneales determinados.

(Hefner 2009; Hefner *et al.* 2012)². Esta metodología pretende definir categorías de análisis más claras, establecidas con base en descripciones detalladas, respaldadas con soportes visuales, gráficos o fotográficos. Pese a esto, los resultados de las inferencias bayesianas que se construyen en función de estos descriptores siguen conformando datos racializados, expresados en términos de probabilidades de filiación con respecto a las tres poblaciones base anteriormente mencionadas —europeos, africanos y amerindios—. En el caso de Moisés, se mostró que es mayor la probabilidad de que tuviera orígenes africanos (59%) y no europeos (10%) o amerindios (30%).

Tabla 1. Rasgos no-métricos del cráneo y categorización del individuo 34 de San Ignacio

Rasgo	Descripción	Ind. 34
Espinilla anterior del nasal	Presencia o ausencia de una proyección de la espinilla anterior del nasal	2
Abertura inferior del nasal	Presencia de una ladera gradual o umbral en el lado inferior de la abertura nasal	1
Anchura interorbital	Distancia entre las dos órbitas en proporción de la anchura facial	3
Tubérculo malar	Desarrollo de una proyección de hueso en el lado inferior del cigomático	1
Forma de la abertura nasal	Tres distintas formas de la abertura nasal	1
Anchura de la abertura nasal	Anchura de la abertura nasal en proporción de la anchura facial	2
Contorno del hueso nasal	Curvatura de la región mediafacial	0
Forma del hueso nasal	Contorno del hueso nasal en el lado lateral	3
Sobrecrecimiento nasal	Extensión del hueso nasal en la parte inferior lateral	-

2 La metodología de Hefner emplea categorías para cada rasgo, que se designan con un número. Así, por ejemplo, la abertura inferior del nasal se categoriza en cuatro grupos (1-4) (tabla 1), cada uno de los cuales corresponde a una descripción detallada de las variantes identificadas para dicho rasgo.

Rasgo	Descripción	Ind. 34
Sutura nasofrontal	Presencia o ausencia de ángulos en la forma de la sutura	2
Forma orbital	Tres distintas formas de las órbitas	2
Forma palatina	Curvatura de los huesos palatinos	1
Surco posbregmático	Presencia o ausencia de un surco a lo largo de la sutura sagital posterior al marcador <i>bregma</i>	1
Tubérculo cigomático posterior	Desarrollo de una proyección de hueso en el lado posterior superior del cigomático	2
Sutura supranasal	Presencia o ausencia de una sutura visible y abierta	2
Sutura palatino transversal	Presencia o ausencia de ángulos en la sutura transversal y su ubicación	1
Sutura cigomático-maxilar	Presencia o ausencia de ángulos en la sutura y proyección lateral	1

Fuente: elaboración propia a partir de Hefner (2018).

Paralelamente, en la bioarqueología contemporánea también se han puesto a prueba metodologías para evaluar la filiación étnica con base en rasgos no-métricos visibles en los dientes —una parte del esqueleto humano que no se remodela a lo largo de la vida y, por lo tanto, se considera más representativa de la herencia genética de un individuo que de los efectos que sobre él puedan tener ciertas alteraciones en las condiciones ambientales o nutricionales— (Edgar 2013; Scott 2008). Desafortunadamente, el nivel de pérdida y desgaste de los elementos dentales de Moisés, sumado a los numerosos cambios patológicos observables en sus huesos maxilares y mandibulares, complicó este análisis. De 43 rasgos dentales incluidos en el estudio, solamente 5 pudieron ser categorizados en él. Más aún, de estos cinco, solamente tres se consideran relevantes en el momento de efectuar un análisis bayesiano de filiación. Como consecuencia, el caso de Moisés no supera el umbral mínimo de doce rasgos necesarios para llegar a un resultado concluyente por este frente (tabla 2) (Harrell 2026). Nuevamente, debemos insistir en que estos rasgos, como la presencia o ausencia de incisivos apalados, no constituyen pruebas fehacientes a la hora de establecer la ancestría de un individuo con base en la morfología de su esqueleto. Por lo demás, los altos índices de mestizaje

prevalecientes en poblaciones latinoamericanas, del pasado y del presente, problematizan aún más el significado real de estas observaciones (Edgar 2009), por cuanto desconocemos la lógica que determina la expresión fenotípica de dichos rasgos en individuos de ancestría mixta (Wade 2017).

Tabla 2. Rasgos no-métricos de los dientes y categorización del individuo 34 de San Ignacio

Rasgo	Diente*	Descripción	Ind. 34
Patrón de muesca mandibular	IM2	Forma de la muesca entre las cuatro cúspides principales en el molar mandibular	1
Número de cúspides en el molar	IM2	Número de las cúspides en el molar mandibular	4
Cúspide 5 mandibular	IM2	Presencia y tamaño de una cúspide entre las cúspides distobucal (cúspide 3) y distolingual (cúspide 4)	0
Cúspide 6 mandibular	IM2	Presencia y tamaño de una segunda cúspide entre las cúspides distobucal (cúspide 3) y distolingual (cúspide 4)	0
Cúspide 7 mandibular	IM2	Presencia y tamaño de una cúspide entre las cúspides mesiolingual (cúspide 2) y distolingual (cúspide 4)	0

Fuente: elaboración propia a partir de Edgar (2013) y Harrell (2026).

* IM2: izquierdo, molar, número de diente.

Dadas las limitaciones de cualquier examen osteológico a nivel macroscópico, un número creciente de estudios bioarqueológicos se han volcado hacia la genética con el ánimo de conformar una base más detallada a partir de la cual entender el significado de las variaciones observables en el cuerpo humano (Bramanti 2013; Fortes-Lima y Verdu 2021). Pero, si bien los análisis de ADN antiguo ofrecen un grado de especificidad mucho mayor que los osteológicos, también es claro que no pueden interpretarse más que en términos de amplios rangos de diversidad resultantes de miles de años de intercambio de material genético entre múltiples poblaciones humanas, influenciados por factores como su aislamiento o su dispersión geográfica a lo largo del tiempo (Raff *et al.* 2011). Por lo tanto, los datos genéticos solo nos permiten acercarnos al problema de la ancestría según los

índices de similitud biológica que esta supone, la cual no se puede establecer sino con base en la contraposición de muestras genéticas comparativas (Nägele *et al.* 2022; Orlando *et al.* 2021; Pääbo *et al.* 2004). Dichas muestras, sin embargo, pueden tanto ser como no ser representativas de la variabilidad genética existente en una población humana determinada. Con todo, más allá de estas dificultades metodológicas, es claro que los estudios de ADN tienen un enorme potencial a la hora de ayudarnos a reconocer el posible linaje genético de individuos implicados en los procesos de migración y reasentamiento propios de la diáspora africana en las Américas, en el pasado y en el presente (Sandoval Velasco 2015). Aun así, es fundamental tener en cuenta que, una vez más, los datos obtenidos en estos estudios pueden propiciar una comprensión superficial de la historia social y cultural afrolatinoamericana, en la medida en que se limiten a identificar la presencia de individuos de ancestría africana en tiempos y espacios determinados.

Sobre la base de todas estas consideraciones cautelares, con el fin de ahondar nuestra comprensión del posible linaje africano de Moisés, sometimos unas muestras de tejidos óseos de la región petrosa de su cráneo, así como de otros cinco individuos recuperados en San Ignacio, a unas pruebas de caracterización genética. Especialistas en paleogenética de Colombia realizaron los respectivos análisis de las regiones hipervariables (HVR-1 y HVR-2) de ADN mitocondrial, transmitido por linaje materno, en el Laboratorio de Genética Humana ADN Antiguo de la Universidad de los Andes. Los resultados fueron iluminadores desde múltiples perspectivas. Concretamente, indican que, tanto Moisés como el individuo 31, un adolescente de unos diez o doce años enterrado en el atrio, frente a la puerta occidental de la iglesia, presentan cambios polimórficos de haplogrupos mitocondriales L, consistentes con un linaje de origen africano (Salas *et al.* 2004). Nuevamente, si bien estos datos deben interpretarse con suma precaución, lo que aquí queremos resaltar es la discordancia existente entre estos resultados y aquellos esperados por los especialistas que procesaron nuestras muestras de ADN antiguo. Aunque tres de las seis muestras evidenciaron discordancias entre las repeticiones efectuadas, indicando así una posible contaminación de ellas, los analistas únicamente excluyeron del estudio a los dos individuos con haplogrupos mitocondriales L del estudio filogenético subsecuente (Argé de Colombia 2020). Dicho de otro modo, para estos especialistas, el hallazgo de perfiles genéticos de origen africano en un contexto funerario como el del templo de San Ignacio necesariamente debía descartarse como un error de secuenciación.

Por el contrario, desde nuestro punto de vista, más allá de las dificultades teóricas y metodológicas que cualquier análisis de ADN antiguo plantea, este

experimento contribuye a matizar y complejizar narrativas existentes en torno a las relaciones sociales y las prácticas funerarias prevalecientes entre los habitantes de la Santafé colonial. ¿Acaso, desde la singular perspectiva teológica que orientaba sus acciones, sería correcto pensar en la muerte y la cristiana sepultura como el momento y el lugar en los que la Compañía de Jesús redimía sus deudas con las personas esclavizadas a su servicio? Con preguntas como estas intentamos invertir la preocupante tendencia de la historiografía y de la arqueología tradicional a silenciar la memoria afrodescendiente de una ciudad que, invariablemente, se quiere imaginar como una amalgama binaria en la que solo lo indígena y lo blanco tienen razón de ser.

Conclusión

Desde el siglo XVI en adelante, la implementación de los discursos sobre raza y miscegenación en el territorio que hoy es Colombia se vio obstaculizada por los efectos manifiestos de un mestizaje sin control que, a la postre, impidió que gran parte de la población local encajara en las categorías raciales elementales sobre las cuales se fundaba el proyecto colonizador europeo. Como bien lo menciona Wade (2020), los datos de archivo sugieren que, a la hora de determinar quién pertenecía a qué estrato social dentro del sistema colonial hispano, la lógica clasificatoria de las categorías sociorraciales usualmente se veía matizada o directamente suplantada por factores distintos al color de piel: la apariencia, el comportamiento y el estatus económico de una persona constituían criterios estrechamente relacionados entre sí que podían situarla a un lado u otro de las fronteras raciales, permitiéndole beneficiarse de los privilegios que conllevaba la condición de blanco o, por el contrario, sufrir por carecer de ellos.

Los censos son registros históricos cuyo análisis es particularmente interesante en ese sentido, ya que su objetivo principal era proporcionar un estimado del potencial económico y fiscal de los habitantes de una unidad geográfica específica y, en menor medida, del nivel de integración cultural de una ciudad o una región. Esto explica por qué, al menos en el caso del Nuevo Reino de Granada, la población esclavizada y los indígenas son los únicos que los censos registran de manera consistente a lo largo de la época colonial y hasta bien entrado el periodo republicano. Curiosamente, ninguna de estas dos categorías es racial *per se*. Con la abolición de la esclavitud en todo este territorio el 1.º de enero de 1852, el vínculo entre raza y etnia se fue erosionando gradualmente en la Nueva Granada, como parte de los esfuerzos de los nuevos dirigentes republicanos por crear en el país

un cuerpo de ciudadanos cada vez más homogéneo y civilizado al que gobernar y gravar, independientemente de su color.

Sin embargo, la atención oficial a la raza como atributo definitorio de los verdaderos ciudadanos, aunque sin relación directa con el concepto de etnicidad en sí, volvió a aparecer en la escena social y política de Colombia a principios del siglo XX, algo que Wade (2020) relaciona con el auge de la eugenesia como una voz omnipresente, pero nefasta, en la mentalidad moderna del mundo occidental. Por lo tanto, no es de extrañar que, hasta comienzos de la década de 1990, el color de la piel no solo fuera una categoría públicamente aceptada, sino incluso oficialmente requerida para clasificar a los ciudadanos y ciudadanas colombianos en sus documentos de identidad nacional. De hecho, las descripciones físicas centradas en el color solo desaparecieron de dichos documentos en 1993, como parte del cambio general del país hacia una agenda multiculturalista, respaldada por una nueva Constitución política.

Es en este innovador contexto legal en el que la raza, en lo que respecta de manera específica a las minorías afrodescendientes legal y políticamente reconocidas, asumió un nuevo y ambivalente papel como marcador de etnicidad (Wade 1995). Así, pasó a considerarse un requisito para que las comunidades negras de Colombia reclamaran sus derechos políticos, culturales y territoriales. Sin embargo, ese sentido particular de la negritud, como condición étnica dependiente del color de la piel, parecía limitarse principalmente a los grupos asentados a lo largo de los ríos costeros del Pacífico, con la excepción de aquellos firmemente establecidos en San Basilio de Palenque y el archipiélago de San Andrés y Providencia, en el Caribe. Al final, la gran mayoría de los afrocolombianos, dispersos por el resto del país, se encontraron sin base política o cultural para reivindicar su negritud como expresión válida de etnicidad, cayendo así en la categoría amorfa de *personas libres de varios colores* (Wade 2020, 196), a través de la cual tanto los funcionarios coloniales como los republicanos han intentado silenciar la afrodescendencia, en Colombia y en otros lugares.

A la luz de esta difícil realidad, la lectura crítica que aquí hemos propuesto de la evidencia bioarqueológica con la que el templo de San Ignacio ha tenido a bien premiar nuestro trabajo en pro de la memoria afrodescendiente en Bogotá busca contribuir al arraigo de un campo de investigación novedoso y necesario, tanto en Colombia como en el resto del mundo hispano. Un campo que nos permita cerrar dignamente la brecha entre lo que se sabe, lo que se piensa y lo que se dice sobre el pasado, el presente y el futuro de los afrodescendientes en nuestra capital.

Referencias

Fuentes primarias

Archivos

AGN (Archivo General de la Nación).

Sección Colonia (SC).

Miscelánea (M).

Impresos

Sandoval, Alonso de. (1627) 1987. *Un tratado sobre la esclavitud*. Alianza.

Fuentes secundarias

Acosta Sánchez, Melissa Isabel. 2019. “El traje mortuorio jesuita: análisis histórico y arqueométrico de los textiles arqueológicos rescatados en el templo de San Ignacio de Bogotá”. Tesis de pregrado en Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Argé de Colombia. 2020. “Análisis genético restos óseos iglesia San Ignacio”. Informe presentado al equipo del Proyecto Arqueológico Iglesia de San Ignacio, julio de 2020. Inédito.

Aristizábal, Tulio. 2018. “Juan Bautista Coluccini, el arquitecto de San Ignacio”. En *Iglesia de San Ignacio Bogotá*, editado por Benjamín Villegas, 31-49. Pontificia Universidad Javeriana; Villegas.

Ariza S., Alberto E. 1963. “Precisando la historia: itinerario cronológico y geográfico de la expedición de Jiménez de Quesada al reino chibcha”. *Boletín Cultural y Bibliográfico del Banco de la República* 6 (7): 984-997. https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/boletin_cultural/article/view/5687

Asprilla Lara, Libardo. 2023. *Tras las huellas afrobogotanas*. Kutusoma.

Blakey, Michael L. 1999. “Scientific Racism and the Biological Concept of Race”. *Literature and Psychology* 45 (1-2): 29-43. <https://www.proquest.com/scholarly-journals/scientific-racism-biological-concept-race/docview/219709529/se-2>

Blakey, Michael L. 2021. “Understanding Racism in Physical (Biological) Anthropology”. *American Journal of Physical Anthropology* 175 (2): 316-325. <https://doi.org/10.1002/ajpa.24208>

- Bramanti, Barbara.** 2013. "The Use of DNA Analysis in the Archaeology of Death and Burial". En *The Oxford Handbook of the Archaeology of Death and Burial*, editado por Sarah Tarlow y Liv Nilsson Stutz, 99-122. Oxford University Press.
- Caspari, Rachel.** 2003. "From Types to Populations: A Century of Race, Physical Anthropology, and the American Anthropological Association". *American Anthropologist* 105 (1): 65-76. <https://doi.org/10.1525/aa.2003.105.1.65>
- Caspari, Rachel.** 2018. "Race, Then and Now: 1918 Revisited". *American Journal of Physical Anthropology* 165 (4): 924-938. <https://doi.org/10.1002/ajpa.23417>
- Colmenares, Germán.** 1969. *Haciendas de los jesuitas en el Nuevo Reino de Granada: siglo XVIII*. Universidad Nacional de Colombia.
- Cushner, Nicholas P.** 1975. "Slave Mortality and Reproduction on Jesuit Haciendas in Colonial Peru". *The Hispanic American Historical Review* 55 (2): 177-199. <https://www.jstor.org/stable/2512093>
- Díaz Díaz, Rafael Antonio.** 1996. "La manumisión de los esclavos o la parodia de la libertad: Santafé de Bogotá, 1700-1750". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 23: 49-72. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/achsc/article/view/16439>
- Díaz Díaz, Rafael Antonio.** 2014a. "Entre la cohesión y la disolución: la familia esclava en el área urbano-regional de Santafé de Bogotá, 1700-1750. Estudio preliminar". *Memoria y Sociedad* 1 (2): 5-18. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/memoysoiedad/article/view/7598>
- Díaz Díaz, Rafael Antonio.** 2014b. "El sistema esclavista urbano y urbano-regional: el caso de Santafé de Bogotá, 1700-1750". *Memoria y Sociedad* 1 (1): 107-116. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/memoysoiedad/article/view/7587>
- DiGangi, Elizabeth A. y Joseph T. Hefner.** 2013. "Ancestry Estimation". En *Research Methods in Human Skeletal Biology*, editado por Elizabeth A. DiGangi y Megan K. Moore, 117-149. Academic.
- Edgar, Heather J. H.** 2009. "Biohistorical Approaches to 'Race' in the United States: Biological Distances among African Americans, European Americans, and Their Ancestors". *American Journal of Physical Anthropology* 139 (1): 58-67. <https://doi.org/10.1002/ajpa.20961>
- Edgar, Heather J. H.** 2013. "Estimation of Ancestry Using Dental Morphological Characteristics". *Journal of Forensic Sciences* 58 (1): S3-S8. <https://doi.org/10.1111/j.1556-4029.2012.02295.x>
- Fortes-Lima, Cesar y Paul Verdu.** 2021. "Anthropological Genetics Perspectives on the Transatlantic Slave Trade". *Human Molecular Genetics* 30 (R1): R79-R87. <https://doi.org/10.1093/hmg/ddaa271>

- Fuente, Alejandro de la y George Reid Andrews, eds.** 2018a. *Afro-Latin American Studies: An Introduction*. Cambridge University Press.
- Fuente, Alejandro de la y George Reid Andrews.** 2018b. "The Making of a Field: Afro-Latin American Studies". En *Afro-Latin American Studies: An Introduction*, editado por Alejandro de la Fuente y George Reid Andrews, 1-24. Cambridge University Press.
- González Mora, Felipe.** 2023. "Relación de sacerdotes y coadjutores partícipes de la arquitectura jesuítica neogranadina, 1604-1767". *Apuntes: Revista de Estudios sobre Patrimonio Cultural* 36. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.apu36.rscp>
- Goodman, Alan H., Yolanda T. Moses y Joseph L. Jones.** 2012. *Race: Are We So Different?* Wiley-Blackwell.
- Harrell, Leah Elizabeth.** 2026. "Phenotypic Variation of the Individuals Buried at San Ignacio Church: Exploring Relatedness in Colonial and Republican Period Bogotá, Colombia". Tesis de maestría en Antropología, Universidad Estatal de Carolina del Norte. <https://www.lib.ncsu.edu/resolver/1840.20/46617>
- Hefner, Joseph T.** 2009. "Cranial Nonmetric Variation and Estimating Ancestry". *Journal of Forensic Sciences* 54 (5): 985-995. <https://doi.org/10.1111/j.1556-4029.2009.01118.x>
- Hefner, Joseph T.** 2018. "The Macromorphoscopic Databank". *American Journal of Physical Anthropology* 166 (4): 994-1004. <https://doi.org/10.1002/ajpa.23492>
- Hefner, Joseph T., Stephen D. Ousley y Dennis C. Dirkmaat.** 2012. "Morphoscopic Traits and the Assessment of Ancestry". En *A Companion to Forensic Anthropology*, editado por Dennis C. Dirkmaat, 287-310. Wiley-Blackwell.
- Hernández de Alba, Guillermo.** 1948. "La iglesia de San Ignacio de Bogotá". *Anuario de Estudios Americanos* 5: 507-570.
- Ibáñez, Pedro María.** 2014. *Crónicas de Bogotá*. Alcaldía Mayor de Bogotá.
- Jablonski, Nina G.** 2006. *Skin: A Natural History*. University of California Press.
- Jablonski, Nina G. y George Chaplin.** 2014. "The Evolution of Skin Pigmentation and Hair Texture in People of African Ancestry". *Dermatologic Clinics* 32 (2): 113-121. <https://doi.org/10.1016/j.det.2013.11.003>
- Jamieson, Ross W.** 2005. "Colonialism, Social Archaeology and *lo Andino*: Historical Archaeology in the Andes". *Historical Archaeology* 37 (3): 352-372. <https://doi.org/10.1080/00438240500168384>
- Koch, Sandra L., Silvana R. Tridico, Bruno A. Bernard, Mark D. Shriver y Nina G. Jablonski.** 2020. "The Biology of Human Hair: A Multidisciplinary Review". *American Journal of Human Biology* 32 (2): e23316. <https://doi.org/10.1002/ajhb.23316>

- Lasisi, Tina, Shosuke Ito, Kazumasa Wakamatsu y Colin N. Shaw.** 2016. "Quantifying Variation in Human Scalp Hair Fiber Shape and Pigmentation". *American Journal of Physical Anthropology* 160 (2): 341-352. <https://doi.org/10.1002/ajpa.22971>
- León, Tania.** 2019. "Alfarería jesuita en la Santafé colonial: siglos XVII y XVIII". Tesis de pregrado en Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Nägele, Kathrin, Maite Rivollat, He Yu y Ke Wang.** 2022. "Ancient Genomic Research—From Broad Strokes to Nuanced Reconstructions of the Past". *Journal of Anthropological Sciences* 100: 193-230. <https://doi.org/10.4436/jass.10017>
- Orlando, Ludovico, Robin Allaby, Pontus Skoglund, Clio der Sarkissian, Philipp W. Stockhammer et al.** 2021. "Ancient DNA Analysis". *Nature Reviews Methods Primers* 1: 14. <https://doi.org/10.1038/s43586-020-00011-0>
- Ortega Ricaurte, Carmen.** 2002. *Negros, mulatos y zambos en Santafé y [sic] Bogotá: sucesos, personajes y anécdotas*. Academia Colombiana de Historia.
- O'Sullivan, Deirdre.** 2013. "Burial of the Christian Dead in the Later Middle Ages". En *The Oxford Handbook of the Archaeology of Death and Burial*, editado por Sarah Tarlow y Liv Nilsson Stutz, 259-280. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199569069.013.0015>
- Pääbo, Svante, Hendrik Poinar, David Serre, Viviane Jaenicke-Després, Juliane Hebler et al.** 2004. "Genetic Analyses from Ancient DNA". *Annual Review of Genetics* 38: 645-679. <https://doi.org/10.1146/annurev.genet.37.110801.143214>
- Pacheco, Juan Manuel.** 1940. *La Compañía de Jesús: los jesuitas colombianos en el IV Centenario de la Compañía a sus amigos y bienhechores*. Impr. del Corazón de Jesús.
- Pacheco, Juan Manuel.** 1962. *Los jesuitas en Colombia, 1567-1696*. Hijos de Santiago Rodríguez.
- Peláez Piedrahíta, Jorge Humberto.** 2018. "La Manzana Jesuítica". En *Iglesia de San Ignacio Bogotá*, editado por Benjamín Villegas, 17-29. Pontificia Universidad Javeriana; Villegas.
- Raff, Jennifer A., Deborah A. Bolnick, Justin Tackney y Dennis H. O'Rourke.** 2011. "Ancient DNA Perspectives on American Colonization and Population History". *American Journal of Physical Anthropology* 146 (4): 503-514. <https://doi.org/10.1002/ajpa.21594>
- Rueda Enciso, José Eduardo.** 2005. "Juan Friede y su búsqueda de el adelantado don Gonzalo Jiménez de Quesada". *Fronteras de la Historia* 10: 331-349. <https://doi.org/10.22380/20274688.591>
- Salas, Antonio, Martin Richards, María-Victoria Lareu, Rosaria Scozzari, Alfredo Coppa et al.** 2004. "The African Diaspora: Mitochondrial DNA and the Atlantic

- Slave Trade". *The American Journal of Human Genetics* 74 (3): 454-465. <https://doi.org/10.1086/382194>
- Sampeck, Kathryn E.** 2018. "Insights of Afro-Latin American Archaeology". *International Journal of Historical Archaeology* 22 (1): 167-182. <https://doi.org/10.1007/s10761-018-0454-5>
- Sandoval Velasco, Marcela.** 2015. "Application of Ancient DNA Methods to the Study of the Transatlantic Slave Trade". Tesis de doctorado en Genómica Evolutiva, Natural History Museum of Denmark, Faculty of Science, University of Copenhagen.
- Sauer, Norman J., Jane C. Wankmiller y Joseph T. Hefner.** 2016. "The Assessment of Ancestry and the Concept of Race". En *Handbook of Forensic Anthropology and Archaeology*, editado por Soren Blau y Douglas H. Ubelaker, 243-260. 2.ª ed., Routledge.
- Scott, G. Richard.** 2008. "Dental Morphology". En *Biological Anthropology of the Human Skeleton*, editado por M. Anne Katzenberg y Shelley R. Saunders, 265-298. Wiley-Liss.
- Tardieu, Jean-Pierre.** 2005. "La esclavitud de los negros y el plan de Dios: la dialéctica de los jesuitas del virreinato del Perú". En *Esclavitud, economía y evangelización: las haciendas jesuitas en la América virreinal*, editado por Sandra Negro y Manuel M. Marzal, 67-81. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Tardieu, Jean-Pierre.** 2015. "Semiología del 'silencio' de los jesuitas ante la esclavitud de los negros en Hispanoamérica". En *Escrituras silenciadas: poder y violencia en la península ibérica y América*, editado por Donato Amado Gonzáles, José Francisco Forniés Casals y Paulina Numhauser, 17-27. Universidad de Alcalá.
- Uprimny, Elena.** 2016. "Monitoreo arqueológico de regatas: templo de San Ignacio". Informe final presentado al Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 29 de febrero de 2016. Inédito.
- Wade, Peter.** 1995. "The Cultural Politics of Blackness in Colombia". *American Ethnologist* 22 (2): 341-357. <https://doi.org/10.1525/ae.1995.22.2.02a00070>
- Wade, Peter.** 2017. *Degrees of Mixture, Degrees of Freedom: Genomics, Multiculturalism, and Race in Latin America*. Duke University Press.
- Wade, Peter.** 2020. "Colombia: The Meaning and Measuring of Mixedness". En *The Palgrave International Handbook of Mixed Racial and Ethnic Classification*, editado por Zarine L. Rocha y Peter J. Aspinall, 195-207. Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-3-030-22874-3_10
- Wesp, Julie K.** 2022. "Excavating the Third Root: Constructing Archaeological Narratives that Include Afro-Yucatecans". En *Coloniality in the Maya Lowlands: Archaeological Perspectives*, editado por Kasey Diserens Morgan y Tiffany C. Fryer, 58-80. University Press of Colorado.

Zuloaga, Gloria Mercedes. 2012. “El conjunto jesuítico en Bogotá: interpretación del conjunto arquitectónico y evolución espacial del conjunto de San Ignacio”. En *Iglesia de San Ignacio en Bogotá, 1610-2012*, 444-475. Instituto Carlos Arbeláez Camacho para el Patrimonio Arquitectónico y Urbano, Pontificia Universidad Javeriana.

Zuloaga, Gloria Mercedes. 2018. “El templo de San Ignacio de 1610 al siglo XXI: lo proyectado, lo construido, lo expropiado, lo transformado y lo recuperado”. En *Iglesia de San Ignacio Bogotá*, editado por Benjamín Villegas, 53-123. T. 1. Pontificia Universidad Javeriana; Villegas.