

MUISCAS



Miscas : representaciones, cartografías y etnopolíticas de la memoria / Carl Henrik Langebaek Rueda...[et al.] ; editora Ana María Gómez Londoño. — Bogotá : Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

380 p.

Incluye referencias bibliográficas.

ISBN: 958-683-643-6

1. MISCAS – HISTORIA. 2. MISCAS – VIDA SOCIAL Y COSTUMBRES. 3. CHIBCHAS - HISTORIA. 4. ESTUDIOS CULTURALES - COLOMBIA. 5. ETNOLOGÍA - COLOMBIA. I. Langebaek Rueda, Carl Henrik. II. Gómez Londoño, Ana María, Ed. III. Gamboa Mendoza, Jorge Augusto. IV. Francis, Michael J. V. Herrera Ángel, Marta Clemencia. VI. Correa Rubio, François, 1951- VII. Guarín Martínez, Óscar. VIII. Trimborn, Hermann, 1901-. IX. Restrepo, Luis Fernando. X. López Rodríguez, Mercedes. XI. Durán, Carlos Andrés.

CDD 986.100498 ed.21

Catalogación en la publicación - Pontificia Universidad Javeriana. Biblioteca General

ech.

jul. 21/2005

ANA MARÍA GÓMEZ LONDOÑO

Editora Académica

MUISCAS:

REPRESENTACIONES, CARTOGRAFÍAS
Y ETNOPOLÍTICAS DE LA MEMORIA

Editorial Pontificia Universidad Javeriana





Pontificia Universidad
JAVERIANA
Bogotá



Pensar
Instituto de Estudios Sociales y
Culturales



editorial
Pontificia Universidad
JAVERIANA

Reservados todos los derechos

- © Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar
© Carl Henrik Langebaek, Jorge Augusto Gamboa, Michael J. Francis,
© Marta Herrera Ángel, François Correa, Óscar Guarín Martínez,
Ana María Gómez Londoño, Hermann Trimborn, Luis Fernando Restrepo,
Mercedes López Rodríguez, Carlos Andrés Durán

Editorial Pontificia Universidad Javeriana
Transversal 4 N° 42-00 primer piso
Edificio José Rafael Arboleda, S.J.
Bogotá

Dirección
Selma Marken Farley

Coordinación editorial
Alfredo Duplat Ayala

Coordinación de autoedición
Fernando Serna Jurado

Corrección de estilo
Gustavo Patiño Díaz

Diseño de colección
Esteban Ucrós

Autoedición
Sandra P. Rodríguez Pardo

Fotomecánica e impresión
Javegraf

Primera edición, agosto de 2005
Número de ejemplares: 500
ISBN: 958-683-643-6
Impreso en Bogotá

Diseño de portada a partir de: «Cacica». Pintura
Madera. Iglesia Doctrinera de Sutatauzá. Cundinamarca.

Tabla de Contenido

Introducción	6
Resistencia indígena y transformaciones ideológicas entre los muisca de los siglos XVI Y XVII	24
Carl Henrik Langeback	
Los caciques muisca y la transición al régimen colonial en el altiplano cundiboyacense durante el siglo XVI (1537-1560)	54
Jorge Augusto Gamboa M.	
Población, enfermedad y cambio demográfico, 1537-1636. Demografía histórica de Tunja: una mirada crítica	74
Michael J. Francis	
Muisca y cristianos: del <i>biohote</i> a la misa y el tránsito hacia una sociedad individualista	152
Marta Herrera Ángel	
La élite no siempre piensa lo mismo	180
Carl Henrik Langeback	
El imperio muisca: invención de la historia y colonialidad del poder	200
François Correa	
De bárbaros a civilizados: la invención de los muisca en el siglo XIX	228
Óscar Guarín Martínez	

Lo muisca: el diseño de una cartografía de centro. <i>Chigys Mie</i>: el mundo de los muiscas recreado por la condesa alemana Gertrud von Podewils Dürniz	248
Ana María Gómez Londoño	
La organización del poder público en las culturas soberanas de los chibchas	298
Hermann Trimborn	
Reflexiones sobre los estudios muisca y las etnopolíticas de la memoria	316
Luis Fernando Restrepo	
Los resguardos muisca y raizales de la sabana de Bogotá: espacios sociales de construcción de la memoria	332
Mercedes López Rodríguez	
Ser un muisca hoy. La identidad muisca como proyecto colectivo de organización política y cultural en la localidad de Bosa (Bogotá D.C.)	348
Carlos Andrés Dúran	

Agradecimientos

Como joven investigadora, agradezco a la Biblioteca Nacional, al Archivo Histórico Javeriano, a la Biblioteca General de la Pontificia Universidad Javeriana, al Instituto Iberoamericano de Berlín y a Hubert Frank, de la Biblioteca Adveniat en Essen. Al Programa de Especialización en Estudios Culturales de la Pontificia Universidad Javeriana, al Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICAHN), a la Facultad de Ciencias Sociales, especialmente a los historiadores Jaime Humberto Borja y a Germán Mejía. Asimismo, a la arquitecta e historiadora Silvia Arango, por permitirme generosamente su archivo, por su ejemplo y por su compañía en las exposiciones de Etnografía Brasileira en Río de Janeiro. Al artista José Antonio Gonima. Por último, al profesor Luis Fernando Restrepo, del Departamento de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Arkansas, quien ha respaldado y nutrido incondicionalmente esta iniciativa; a la profesora Sarah de Mojica, y al profesor Carlos Rincón, del Zentralinstitut Lateinamerika de la Freie Universität Berlin, porque sus aportes directos e indirectos han edificado una forma de ver la cultura. Como compiladora del volumen, agradezco los valiosos artículos enviados por los autores para este libro, ya que su colaboración no tuvo prejuicios sobre la edad y el corto recorrido intelectual de la compiladora. Agradezco su compromiso y generosidad con esta publicación. Personalmente, deseo agradecer al Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, de la Pontificia Universidad Javeriana, por haber promovido el entusiasmo con respecto a este campo de estudio y por su apoyo a esta iniciativa editorial. En especial, a mi tutora Carmen Millán de Benavides, por su consagrado compromiso con el saber; a su director, Guillermo Hoyos Vásquez, y a Mercedes Corpas, por su apoyo y asesoría constante. A todos los que acompañaron este recorrido, Josefina de Achury, Rafael Achury, Rudolf Hommes, Cristine Blanche e hijo, Victoria von Kirschten, Gloria Guardia, Zarifa Mohamed Mustafa y Luis Ernesto Gómez en Berlín, al Programa de Jóvenes Investigadores Pensar, al asesor editorial de esta compilación, Santiago Gutiérrez Villar, familia y amigos: gracias.

*[Los conquistadores]
Se pusieron al modo de saluages
visitiéndose de mantas coloradas
cubiertas las cabeças con plumajes
con voces altas y regocijadas
hazen ostentacion de nueuos trages
diziendo tierra buena tierra buena
tierra que pone fin a nuestra pena.*

*Juan de Castellanos,
Elegías de varoñes ilustres de Indias*

Prefacio
Carta al lector

¿Para qué dar importancia al estudio de esta cultura precolombina, para muchos desaparecida, si lo que hace falta es un examen de los conflictos políticos y sociales y de la violencia que vive el país actualmente?

La presente iniciativa editorial surge de un encuentro y una petición que, en su momento, fueron problemáticas. El encuentro se refiere al hallazgo de un libro de leyendas muiscas escrito por una condesa alemana, con el que tuve contacto en Bogotá a través del Programa de Jóvenes Investigadores del Instituto Pensar, y la petición, un año después, de incorporar este texto en la agenda curricular de algunas escuelas de Cota y Chía, adonde asistían niños de los resguardos muiscas de la sabana. A través de grupos que asumen estas interpretaciones del pasado para emprender una tarea de recomposición identitaria percibí la exigencia del presente en mi trabajo y decidí conducir esa publicación.

El deseo de apropiación de la escritura por parte de grupos tradicionalmente excluidos de ella hoy hace parte de una apuesta más amplia, ligada a reclamos de ciudadanía y territorio, y constituye un programa político en disputa donde se negocia el afianzamiento de las comunidades indígenas en Colombia. Fui invitada a las Jornadas Pedagógicas desarrolladas en Cota y Chía inicialmente porque tener un libro de escrito por una *condesa* alemana evocaba el prestigio del barón von Humboldt y, finalmente, porque los grupos que lideraban la actividad pretendían encontrar mediadores y aliados en esta difícil transacción comunicativa entre las maestras de escuela y los líderes de los resguardos. Sin duda, las situaciones descritas extendían el límite académico que había dispuesto en un principio a mi trabajo de publicar con otros jóvenes investigadores en una serie de cuadernos del Instituto Pensar. Mi tarea investigativa entonces iniciaba un diálogo con comunidades indígenas. Junto con el profesor Luis Fernando Restrepo, de la Universidad de Arkansas, advertí la necesidad de agrupar una memoria dispersa en artículos, ponencias y seminarios para

propiciar el encuentro con otras comunidades productoras de conocimiento. Tratamos de poner a la orden del día aquello escrito junto a investigaciones en curso, a fin de anunciar el curso de las reflexiones y de propiciar el canal de encuentro con otros investigadores, organismos del gobierno y comunidades interesadas en el complejo campo de las representaciones indígenas y la memoria cultural de la nación.

Reflexiones sobre *Historia, memoria e identidad* se unen en esta compilación para dialogar con un nuevo lector, con el que esperamos este libro tenga contacto y alguna función. La tarea intelectual de desacralizar los archivos, de amplificar la mirada colonial hacia el estudio de las ‘resistencias’ y de las transformaciones sucedidas posterior a la conquista constituyen una labor que pretende ampliar referentes en otras latitudes distintas a las del acostumbrado círculo lector de la Serie Colonia.

Aunque es poco usual que el compilador no sea un investigador experto en el tema y, además, no sea ni antropólogo ni historiador, me atrevo, con el permiso que da la juventud, a distanciarme del protocolo académico de la empresa editorial para conducir esta iniciativa gracias a la generosidad de los autores y la confianza de la Serie Colonia del Instituto Pensar.

El hallazgo del libro de leyendas muiscas de la condesa Gertrud von Podewils y la sorprendente tarea con una nueva comunidad lectora fueron el motor inicial de la presente tarea editorial. Para entonces esto empataba con mi asombro sobre la magnitud de la biblioteca de Estudios Latinoamericanos de Berlín, durante un período de consulta en Alemania. Desde ese momento, existió una preocupación fundamental en mi ejercicio profesional: ¿será que la cotidianidad colombiana nos aleja del privilegio y compromiso de tener una mirada crítica y reflexiva sobre nosotros mismos? Cuando comencé la reconstrucción de archivo de baúl sobre la condesa, ya había recibido el grado de psicóloga y había comenzado a tener mi propia práctica terapéutica privada. Recibía algunos pacientes y supervisaba mis casos con un equipo de psicoanalistas. Sin embargo, la pregunta por la investigación en Colombia y en torno a la construcción cultural de la nación desbordó los siguientes diez años de formación analítica. Asimismo, la petición de participar en las jornadas pedagógicas de los resguardos de Chía y Cota posicionaron una nueva función al estudio que había iniciado.

Muchas veces me pregunté —y lo hacían otros también con insistencia— ¿qué haces estudiando las representaciones que una condesa hace de lo muisca? ¿Para quién? No quisiera darle una respuesta dirigida ni tampoco ponerle una labor específica al trabajo investigativo, pues esto sería una posición paternalista similar a la que han adoptado los movimientos indigenistas del siglo xx y algunos estudios subalternos que pretendieron posicionarse con la bandera de entender la inconmensurabilidad de lo Otro. Lo único que se puede pretender es iniciar un diálogo constructivo que comprometa no sólo a los estudios culturales, sino al ejercicio de la ciudadanía.

Además, animar el trabajo de otros jóvenes investigadores que desde la literatura,¹ el cine,² y distintos talleres³ buscan comprender la encrucijada a la que se enfrentan los grupos indígenas y, específicamente, los cabildos muisca de la sabana. En esta carta al lector me uno al renovado empeño de una generación joven y manifiesto el deseo de compilar, en un solo volumen, los trabajos de otros investigadores para ofrecer este libro al océano de una fecunda recepción.

Berlín, diciembre de 2004
Ana María Gómez Londoño

¹ Me refiero al estudio de Miguel Rocha Vivas, *El héroe de nuestra imagen: visión del héroe en las literaturas indígenas de América*, publicado recientemente por la Universidad de los Andes y el Convenio Andrés Bello.

² La referencia corresponde al documental *Volviendo a lo muisca: cabildo muisca de Bosa*, de Carlos Andrés Durán, joven investigador de la Universidad de los Andes. Carlos Andrés se graduó de Ciencia Política en el 2004 de la misma universidad con la monografía *El cabildo muisca de Bosa: el discurso de un nuevo movimiento social étnico y urbano*, tesis dirigida por el antropólogo Roberto Pineda Camacho. Actualmente está finalizando sus estudios en pregrado en Antropología y magíster en Antropología Social.

³ Taller de cortometraje financiado por la comisión Carolina Oramas, que se realiza a partir de noviembre de 2004 en el resguardo muisca de Sesquilé.

Introducción

El presente trabajo agrupa estudios desde la temprana Colonia, encargados de desacralizar los archivos con los que se ha escrito la historia de la sociedad muisca. En principio, son estudios que modifican algunas interpretaciones en el campo de la historia, la demografía y la ritualidad muisca. Por otro lado, comprende investigaciones cuya preocupación ha girado en torno a las representaciones precolombinas, a fin de comprender la actualidad e importancia del tema, con una reflexión sobre algunos resguardos y raizales muisca de la sabana de Bogotá.

Los estudios presentados en este volumen se ven enriquecidos por la perspectiva de los estudios culturales poscoloniales y el giro de éstos introducen en los estudios antropológicos, históricos y literarios. Cada uno de los artículos enviados por investigadores vinculados al Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICAHN), el Museo de Arte Colonial, el Departamento de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Arkansas, el Departamento de Historia de la Universidad de Florida, la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de los Andes, el Departamento de Antropología de la Universidad Nacional y el Instituto Pensar de la Pontificia Universidad Javeriana constituyen una entrega crítica sobre el pasado colonial y su redefinición en la actualidad.

Se trata de un texto donde la realidad ‘muisca’ es puesta entre paréntesis y supeditada al entorno en que fueron y son pensadas las relaciones con ese otro cultural indígena. Todos los artículos resaltan una nueva geografía para la literatura tradicional y permiten ofrecer al lector “nuevas ventanas para avanzar las bibliografías razonadas”. En este sentido, se relaciona con otros trabajos anteriores de la Serie Colonia del instituto Pensar, como el *Epítome del Nuevo Reino de Granada*, de Carmen Millán de Benavides; *Antología crítica de Juan de Castellanos*, de Luis Fernando Restrepo, y *Los indios medievales de fray Pedro de Aguado*, de Jaime Humberto Borja, ya que suma esfuerzos en la comprensión de estos sistemas de representación colonial sobre los que se levantaron las ideas de origen de los Estados nacionales.

Esta iniciativa aparece junto con otras tentativas que se adelantan en el interior de las universidades colombianas, las cuales, a través de la conformación de grupos de investigación,¹ publicaciones y simposios promovidos en conjunto con entidades gubernamentales,² han acogido el compromiso en torno al debate de la construcción de la memoria indígena en Colombia, desde perspectivas multidisciplinares. Cabe destacar que la tarea aquí emprendida se ocupa específicamente de un grupo social que ha dado mucho que hacer a la sociedad colombiana por los últimos quinientos años. Desde las campañas de extirpación de las idolatrías de los siglos XVI y XVII, la mirada nostálgica del siglo XIX, hasta la idealización de los indigenismos del siglo XX, la memoria muisca, como lo afirma Luis Fernando Restrepo en esta compilación, no ha podido ser suprimida completamente de la memoria nacional. Aparece y se actualiza permanentemente a través del arte, tal como puede notarse en el trabajo de la artista María Fernanda Cardoso,³ así como también hace parte de los titulares de prensa que se refieren al “último muisca” de la sabana de Bogotá (*El Tiempo*, 1993) y, de la misma manera, anuncia una paradoja entre el discurso especializado, que insiste en enmarcarla como cultura del pasado —en relación con un origen de la cultura nacional—, y las huellas de su presencia, que susurra no solamente en los nombres de las calles, tiendas, adornos, vestidos de reinas de belleza, festivales étnicos en Bogotá,⁴ y hasta en el pasaporte que exhibimos en el concierto internacional, sino a través de su materialización en grupos de Bosa, Chía, Cota, Sesquilé y otros, que reivindican su presencia y literacidad⁵ ante el gobierno nacional.

La distribución de los artículos del presente volumen está directamente relacionada con los tres descriptores escogidos para la compilación: *las perspectivas cartográficas, el hecho representacional y el proyecto de las etnopolíticas de la memoria*. Estos tres descriptores actúan como referentes para enmarcar una actitud investigativa, una preocupación epistemológica y una propuesta de reflexión política que resulta de la orientación transdisciplinar de los investigadores aquí reunidos.

El primer descriptor escogido: *cartografía*, usa el ideograma del estudio geográfico para designar el ejercicio intelectual de *trazar* los elementos que han constituido la realidad, así como la labor de *señalar y relacionar* las fuerzas sociales, políticas y culturales que han estructurado aquellos mapas culturales con los que representamos el mundo (Mojica 4) y, en este caso, la memoria muisca. La primera aparición del término *cartografía* corresponde a un ensayo titulado “Ecriavian non: un nouveau cartographe”, perteneciente a Gilles Deleuze,⁶ que enfatiza el surgimiento de perspectivas teóricas cuyo interés primordial es proponer un *mapa cognitivo* para entender la cultura (Castro 94). Es decir, se preocupa por establecer un conjunto de disposiciones en el espacio que permita descifrar la lucha por el control social de los significados que determinan los campos disciplinares y las prácticas culturales (Wallerstein 171).

Esta actitud investigativa se traduce en el estudio de las *representaciones* o lo que podemos definir como construcciones individuales y sociales que ordenan y rigen el mundo mediante el lenguaje (qtd. Hall). Con esta actitud investigativa —la cartográfica— y el objeto de estudio —el hecho representacional— se pretende iniciar el proyecto de las *etnopolíticas de la memoria*, que sintetiza el esfuerzo de desmontar la historia moderna latinoamericana. Esta historia que engloba los discursos del nacionalismo construidos por élites políticas y culturales colombianas, los criollismos, indigenismos, negritudes y mestizajes, cuyas políticas han sido establecidas en términos paternalistas y formas literarias como ‘realismos mágicos’ han sostenido nuestra problemática percepción de identidad nacional (Román de la Campa 32). Esa Historia, con mayúscula, que ha restringido los marcos de comprensión con los cuales abordar el complejo entramado de la ciudadanía mundial y pluriétnica a la que nos aboca el nuevo milenio.

El texto de Carl Langebeak, “Resistencia indígena y transformaciones ideológicas entre los muisca de los siglos XVI y XVII”, que inaugura la primera sesión de este volumen, nos introduce en el arte de contar las prácticas culturales de aquellos grupos que “no accedían a la estructura colonial y que dependían de la facilidad de moverse en el mundo de la marginalidad en oposición al orden español” (Langebeak). En este caso, aquellas prácticas establecidas por los *chuques* y la comunidad muisca durante los siglos XVI y XVII. Con ello nos sitúa en el plano de las resistencias y permite que las entendamos como formas de reapropiación del espacio de poder por parte de los grupos subalternos. En su artículo enmarca las estrategias que adoptaron los líderes religiosos durante el período colonial, que fue decisivo en la construcción de la idolatría (Borja 95).

Cuestionando la posición de Reichel Dolmatoff y Ann Osborn en su estudio de los pueblos kogui,⁷ sostiene que las sociedades indígenas han sobrevivido por su capacidad de ‘acondicionar’ sus referencias del pasado a su vigencia actual y no por el sostenimiento de sus antiguas tradiciones. En este sentido, presenta una manera de entender la memoria, la que recobra el antiguo sentido del término que designa una presencia en la pluralidad de tiempos y no se limita al pasado (Certeau 92). La memoria, en su artículo, no cuenta con un enunciado general, una organización dispuesta y mucho menos fija, pues se entiende que la memoria se moviliza en relación con lo que sucede. Por ello su texto nos invita a ver las transformaciones de las tradiciones a la luz de un contexto colonial para aclarar que la sociedad muisca ha cambiado sus tradiciones y debe su sostenimiento al despliegue de estratégicas acciones o ‘jugadas’ —en términos de Certeau— que buscan dislocar y recomponer las relaciones de poder.

Tanto su forma de entender la *resistencia* como la manera de hacer compleja la noción de memoria constituyen el conjunto conceptual que le permite al autor cuestionar la idea de la desaparición de las culturas como consecuencia de la pérdida de

tradiciones prehispánicas y, asimismo, destronar la función del antropólogo como aquel encargado de rescatarlas. Con este giro conceptual, no solamente trasluce su apatía a la expresión *asimilación pasiva* de la sociedad muisca, sino que introduce una manera de considerar la relación colonial como un proceso de articulación de tácticas y estrategias donde los grupos subalternos negocian constantemente sus significados culturales. Se trata de un nuevo acento histórico que anuncia el dinámico proceso de dominación colonial en el cual las sociedades andinas no son víctimas pasivas, sino sujetos históricos que responden tácticamente a la violencia colonial (qtd. Restrepo).

De la misma manera, Jorge Gamboa contrasta el imaginario que muchos investigadores han creado con respecto a los caciques muisca como “úteres sin voluntad” del Estado colonial,⁸ para demostrar que las sociedades andinas en ningún modo aceptan pasivamente la colonización. El uso del sistema jurídico castellano, entre otros usos por parte de los caciques muisca, dispone una nueva manera de comprender el cambio en las instituciones nativas del gobierno. Las noblezas locales y los jefes regionales, afirma el autor, ampliaron su participación y recompusieron las formas tradicionales de poder gracias a la amplia gama de actividades jurídicas que permitía el orden colonial. En semejanza al caso de los altéptl, en México, los indios aprendieron a escribir en clave hispánica (literatura, religión, tributos y asuntos cotidianos) para adaptar y posicionar su cultura durante la temprana Colonia.

El artículo de Martha Herrera, “Muisca y cristianos: del *bohote* a la misa y el tránsito hacia una sociedad individualista”, propone una mirada al sistema de creencias muisca, organizado en consonancia con la organización social, económica y política de esta sociedad. Su objetivo es identificar el sentido que tuvo la imposición de una nueva religión y con ello la supervivencia y transformación negociada de ciertas prácticas con su religiosidad tradicional. Su artículo nos conduce a analizar las formas religiosas practicadas en el momento de la invasión y permite confrontarlas con aquellas que le fueron impuestas a la sociedad muisca. Además, captura críticamente los elementos que se disputaron y conjugaron entre el *bohote* y la misa cristiana en el proceso de convivencia iniciado los siglos XVII y XVIII.

Por otro lado, el artículo de Michael Francis se ubica en el acalorado debate académico asociado con el cambio demográfico en el nuevo mundo entre 1537 y 1636. Para dicho período, el gran espectro de cálculos encontrados en las fuentes hace que los investigadores “resignados a escoger cualquier dato o cifra que impacte su capricho o prejuicio” acudan a una determinación demográfica arbitraria, en especial en las explicaciones asociadas con los brotes epidémicos y las caídas poblacionales de la población nativa de Tunja. Su principal aporte en el marco de este debate es el estudio sistemático que presenta sobre las fuentes canónicas para determinar el tamaño de la población muisca en la víspera de la Conquista y el descenso ocurrido después de ésta.

En la tarea de desacralizar los archivos, Michael Francis cuestiona el método empleado por Friede⁹ en *Algunas consideraciones sobre la evolución demográfica en la población de Tunja*. La invención de poblaciones y capitanías por parte de Friede contrasta con las del reconocido historiador Germán Colmenares en la *Provincia de Tunja en el Nuevo Reyno de Granada*, y, aunque este último trabajo parece representar una mayor flexibilidad para marcar los períodos de descenso y cambio demográfico, ninguno de los trabajos que presenta le es del todo satisfactorio al autor para explicar la caída poblacional ocurrida entre 1560 y 1562. El estudio de Francis aporta una cronología general de las enfermedades epidémicas en la provincia de Tunja, que causaron la muerte del 80% de la población nativa. El método “porcentaje de despoblación”, uno de los más aceptados por los demógrafos, se desmitifica en el estudio de Michael Francis, quien nos presenta una nueva cartografía para comprender los fenómenos que han sido contados por la historiografía y los estudios geográficos tradicionales.

El acento de todos los artículos enmarcados en esta primera sesión: *perspectivas cartográficas*, asumen la perspectiva de ver la historia, la política y la sacralidad, como un conjunto de negociaciones en el marco de una relación colonial, es decir, asumen el reto de entender la manera como se entretienen lo hegemónico y lo subalterno en medio de relaciones conflictivas. Al tiempo, nos acercan a la manera cómo los grupos subalternos crean, reformulan y reconfiguran sus identidades en relación con los grupos dominantes y cuestionan la rigidez de algunas categorías de análisis social que la antropología y la historia han utilizado y legitimado para entender estos procesos.

El proceso de ‘occidentalización’ de la población nativa implicó definir constantemente la relación colonial y el desarrollo permanente de nuevas estrategias de adaptación y resistencia. Mientras el artículo de Carl Langebaek señala el surgimiento paralelo de un tipo de resistencia marginal que no se acomodada a la estructura colonial, que estuvo representada por los *chuques* y hombres adultos de la comunidad, el artículo siguiente: “Los caciques muisca y la transición al régimen colonial en el altiplano cundiboyacense durante el siglo XVI” señala la resistencia generada por la élite vinculada al rango secular de la sociedad nativa, al ofrecer un amplio panorama sobre las estrategias utilizadas por los caciques para mantener su rango dentro de la sociedad.

Si bien en el campo de la cultura material, la economía y la organización política los cambios fueron grandes, también puede afirmarse lo mismo en el campo de la religión, lo cual contradice la postura de Reichel Dolmatoff,¹⁰ quien afirma que los contactos parecen haber afectado muy poco la estructura de las ideas religiosas básicas. El artículo de Martha Herrera surge en contraposición a esta postura, al anunciar la readecuación que impuso la invasión sobre la sacralidad muisca, pero sobre todo al establecer que dicho sistema de creencias sólo puede ser analizado como parte integral de su organización material, social, económica y política. Es decir, en *sincronía* con sus

cambios. Con esto se afirman las pautas culturales muisca como un drama social, donde la función del ritual —*biohote* y *entai*—, más que sostener la estructura social, reconfigura permanentemente elementos de ésta y los transforma.

El hecho representacional

En un período histórico como el nuestro, donde “diversas comunidades del pueblo muisca empiezan a salir del anonimato e invisibilidad” (Restrepo s. p.), logra entenderse la frase de Willey, quien anota que el afán por conocer el pasado es sucedido por períodos en los cuales cabe preguntarse cómo, para qué y para quién indagamos este pasado¹¹ (Langebeak, “La élite”). En síntesis, dispone la exigencia de explicar los factores sociales que condicionaron y condicionan la investigación del pasado.

“La élite no siempre piensa lo mismo”, de Carl Langebeak, es una versión modificada para la presente edición, según nuevos resultados de investigación de su reciente libro *Arqueología colombiana: ciencia pasado y exclusión*. En síntesis, el artículo sugiere que las interpretaciones del pasado indígena no siempre corresponden a intereses neutrales o ‘científicos’, porque pertenecen a intereses de clase de grupos que comparten, en diversos momentos, el control del Estado.¹² Sin embargo, para el autor, el uso político de las interpretaciones no debe entenderse como una posición estatal dominante, sino como un conjunto de posiciones antagónicas e irreconciliables, que evite así una correlación simplista entre intereses de Estado y estudios antropológicos. “Tanto el indigenismo más chovinista como el hispanismo más aberrante coexisten en Colombia, desde sus orígenes hasta nuestros días y han sido practicados por grupos que comparten en alguna medida el poder político” (Langebeak, “La élite”).

Siguiendo esta pauta inaugural, los textos (crónicas y relaciones), así como la literatura indígena, indigenista e indianista,¹³ no se consideran una “encarnación del espíritu de los tiempos”, sino una representación modelada dentro de una cultura heterogénea. “Hagan lo que hagan, los autores no escriben libros. Los libros son fabricados por escribas y otros artesanos, por mecánicos, ingenieros y otras máquinas” (Chartier 55). Esta conocida afirmación de Roger Chartier, que aparece en su libro *El mundo como representación*, posiciona la salvedad que destacamos para este apartado del presente volumen: no existe ningún texto o interpretación fuera del soporte que lo da a leer, pues la fuente escrita se encuentra también determinada por la manera como llega a su lector. Dedicar la atención a las *formalidades prácticas*, como las denominó Michel de Certeau, bien sea en el campo de la producción y o de la recepción, permite relacionar los discursos con los principios de regularidad que

ordenan y controlan una realidad, así como interrogar sus modos de acreditación y veracidad. Los artículos enmarcados en esta sesión se interesan por el hecho representacional, a modo del apoyo que determina la escritura y la válida, haciendo de este hecho el factor con el que construimos la historia social —y por ende la memoria oficial— de la sociedad muisca.

Siguiendo esto, es posible afirmar que la representación colonial ha permanecido y ha sido proyectada hacia el presente. Si bien el artículo de Carl Langebeak enmarca el desarrollo de los estudios arqueológicos y etiológicos desde el siglo xvi hasta inicios del siglo xx, para discutir el impacto de esa relación en la antropología colombiana actual, los artículos siguientes puntualizan detalladamente algunos de los esquemas de representación que él menciona y que se han mantenido vigentes desde el siglo xvi hasta el xx. Específicamente aquellos que configuraron el paradigma del indio muisca como indio civilizado durante el siglo xix y aquéllos usados para enaltecer una cartografía continental y nacional de centro durante las primeras tres décadas del siglo xx. Por ello, “La élite no siempre piensa lo mismo” se considera un artículo introductorio y seminal en la discusión de este apartado. En esta marcha, el artículo de François Correa rastrea las interpretaciones de la organización política de los muisca generadas desde el *Epítome de la conquista del Nuevo Reino de Granada*, así como las crónicas de Aguado, Castellanos, Oviedo, Simón y Rodríguez Freyle, que han construido el dudoso tercer imperio de América. Óscar Guarín profundiza la invención de los muisca en el siglo xix y su vinculación con un discurso patriótico ilustrado y Ana María Gómez refleja una continuidad de este discurso en una narrativa específica que ocurre a principios del siglo xx. Los tres ensayos siguientes constituyen una revisión sobre historias coloniales, republicanas y nacionales que conforman buena parte de nuestra memoria vigente sobre esta comunidad indígena.

El primero, a partir de representaciones asociadas con la guerra, la expansión territorial, la centralidad del poder y el afán imperial de Bogotá, reconstruye la historia de una estratificación política piramidal cuyo poder se apoyaba en la capacidad e inteligencia militar de la sociedad muisca y cuyo orden estaba supeditado a una organización dinástica. Con estos elementos se representa lo americano bajo la perspectiva del modelo de conquista español, que hacía de la guerra el instrumento de la política. Esa representación colonial es hoy la historia de Colombia y ha sido prorrogada hasta nuestros días sin aparente transformación.

El segundo presenta el rescate de lo prehispánico que ocurre desde 1793 en las páginas del *Papel Periódico de Santa fe de Bogotá* y el *Semanario de la Nueva Granada* hasta la segunda mitad del siglo xix, con textos oficiales como el *Compendio histórico del descubrimiento y colonización de la Nueva Granada*, del general Joaquín Acosta, pasando por la exaltación romántica de los muisca de las novelas históricas,¹⁴ que conformaron la idea de un protoestado muisca que sirvió a los fundamentos de la

república ilustrada. Su interés puede comprenderse a la luz del artículo de Ana María Gómez, quien destaca otro intento de ‘etnificación’, es decir, de una puesta en escena de lo étnico que permitiera encontrar una raíz civilizatoria chibcha en la base de la nacionalidad colombiana.

Queda claro entonces que la ‘etnificación’ aquí descrita corresponde a una instrumentalización discursiva que representa a lo indio desde el poder y que lo hace “debidamente funcional a la construcción de la identidad nacional”. En el caso de la invención de los muisca en el siglo XIX, se describe “la necesidad de tender un lazo que uniese a los muisca protoestatales y a los criollos republicanos a fin de justificar la Nueva Granada como República”. Con este discurso, el centro andino debía irradiar la civilización hacia las periféricas regiones bárbaras de tierra caliente, y, a través de ello, reconocer “el necesario planteamiento de un proyecto nacional que, por lo menos en teoría, tuviese un sabor interclasista” (Guarín).

En consonancia, “Lo muisca: el diseño de una cartografía de centro” busca presentar el libro de leyendas muisca escrito por la condesa alemana Gertrud von Podewils Dürniz, el *Chigys Mie*, como un artefacto cultural que sirve a esta tecnología de lo nacional. Esto es, un discurso ligado a la evolución y constitución del Estado nacional que privilegió *lo muisca* para enaltecer el *centro* político administrativo, pero sobre todo cultural de la nación colombiana: Bogotá, a fin de amparar el proyecto de la hegemonía conservadora de principios del siglo XX.

La invención de lo muisca, sugerida por estos tres artículos, deja entrever la perspectiva del *hecho representacional* como cosmología política (Gnecco 175), es decir, como pauta que estructura relaciones sociales y codifica una memoria con la cual imaginamos el presente. Sin duda, aquella que separa cuidadosamente la alteridad indígena prehispánica de la contemporánea. La revisión del diseño establecido por los relatos del siglo XIX y XX sirve para revisar el patrón que continúa reinando en nuestra comprensión de los grupos étnicos nacionales (Gnecco 218).

En el campo de la narrativa latinoamericana, basada en el interés por la historia de las mentalidades —cuyo soporte inicial lo encontramos en Levy-Bruhl y en la antropología clásica—, las representaciones amerindias hicieron eco con el diseño de una cartografía continental que concebía la cultura humana como una evolución en la que los pueblos americanos estaban en una de las etapas más primitivas. Renovaron un mapa imperial donde Europa, o el viejo mundo, como lo aclara Hegel en sus *Leciones sobre la filosofía de la historia*, ha alcanzado su madurez y seguiría siendo el comienzo de la historia del mundo. Esta forma de presentar la tradición europea, más específicamente, la tradición española y católica como “poseedoras de todo lo que los amerindios necesitaban, y cuya imagen debía permanecer tan pura e incontaminada como la lengua” (Walde 72), se ha mantenido como una constante en nuestra historiografía nacional.

La tarea de revisar los sistemas de representación colonial que sostienen la historia de América constituye el reto de los estudios aquí presentados. Se trata de volver críticamente a esta memoria social y recomponer los elementos que nos permiten participar con nuevos referentes en el paradigma constitucional de la ciudadanía colombiana, que aún no ha logrado adoptar una forma del todo incluyente y participativa.

Etnopolíticas de la memoria

Por la noche hacemos el ritual de la luna, prendemos nuestras antorchas, porque la candela de nosotros no se puede apagar. Cabildo Indígena de Bosa. El Espectador, 30 de octubre de 2004

A la luz de la Carta Constitucional de 1991 de Colombia, donde se reconoce a la comunidad nacional como pluriétnica, se concibe como problemático el ‘surgimiento’ de una comunidad indígena en la sabana de Bogotá que había sido emparentada con los mayas y con los incas: los muisca. Esta sociedad, que ocupó el Nuevo Reino de Granada, hoy declara estar viva y ser dueña de una tierra ancestral. No extinta ni por la colonización ni por la modernidad, reclama una base común y se reinventa a sí misma negociando con los imaginarios de la sociedad mayoritaria que insiste en verla como cultura del pasado. En este marco, el artículo que abre esta sesión, a la manera de una reflexión sobre los estudios muisca y las etnopolíticas de la memoria, centra su análisis en una pregunta central: ¿cómo ha sido el proceso de reconocimiento y diálogo establecido entre los estudios muisca y las comunidades condiboyacences? Además, interpela la relación entre el saber especializado de antropólogos y el sistema educativo.

Lo muisca encarna una paradoja sustancial que el autor precisa revisar: lo muisca aparece en el discurso especializado como cultura del pasado —en relación con un origen de la cultura nacional— y, al tiempo, enmarca una nueva aparición y enuncia “empezamos a salir del anonimato e invisibilidad a la que fuimos sometidos”. Los artículos acogidos en la tercera sesión del volumen examinan los procesos culturales que han mediado entre las comunidades de la sabana y la sociedad colonial.

Luis Fernando Restrepo toma en cuenta el tema de la memoria muisca en Colombia y entiende como memoria el complejo de narraciones y prácticas simbólicas que dan sentido o sentidos al pasado en un momento dado: “un presente determi-

nado, que busca encausar o abrir el futuro”. En síntesis, considera lo muisca como un concepto cultural y lamenta que existan pocos estudios de antropólogos, etnohistoriadores, arqueólogos, geógrafos y literatos que contemplen esta perspectiva. Para el autor, esta vía de análisis se hace indispensable para evitar caer en un nativismo “acrítico y esencialista”, asimismo, para abordar los procesos en los que media cómo se vende, consume y aquello que queda por fuera de esa escenificación. ¿Qué recordar? ¿Cómo recordar? ¿Para qué recordar? Son las tres preguntas que todo investigador que trabaje sobre el tema de la memoria debe hacerse.

En suma, su artículo sitúa el tema muisca en la relación Estado-ciencia para enmarcar la elaboración de políticas de la memoria. En este marco coincide con Langebeak (“La élite”) que tanto Estado como ciencia no son campos monolíticos de pensamiento, sino que están configurados por contradicciones internas que es preciso reconocer.

En el recorrido que nos propone, revive el artículo del 15 de septiembre de 1993, publicado en la revista *Semana*, titulado “El último muisca”, que compara con la mirada de la comisión corográfica del siglo XIX. “Es una mirada nostálgica que tiende a suprimir la violencia de la colonización y a identificar la cultura muisca con el paisaje nacional” (Restrepo s. p.). En la misma prospectiva señala el texto de Eduardo Caballero Calderón *Suramerica: tierra del hombre* y estudia la memoria oficial presentada en el Museo de Oro, recreando su experiencia como visitante del Salón Dorado. Contrasta la legitimidad que tienen los muisca para el Estado frente al grupo u’was y los embera catío, para ubicar la concepción colonial de la naturaleza que se mantiene en el imaginario nacional. Por otro lado, ilustra el trabajo de la artista María Fernanda Cardoso en su propuesta *Corona para una princesa chibcha* y las celebraciones de los campesinos cundiboyacences de San Pascual Bailón, como indicadores de una memoria que esta profundamente marcada por la colonización.

Considerando lo anterior, el autor plantea el futuro retorno de lo muisca, dado que los actuales procesos de reindigenización de los discursos políticos de los Andes y Mesoamérica, como el panmayanismo coinciden con su apreciación. Concretamente, el artículo siguiente: “Los resguardos muisca y raizales de la sabana de Bogotá: espacios sociales de construcción de la memoria”, examina los recientes procesos a través de los cuales algunas comunidades campesinas de la sabana de Bogotá han empezado a definirse a sí mismas como raizales, descendientes de muisca. Explora cómo se entretiene la memoria nacional y la memoria local, así como lo hegemónico y lo subalterno en la producción de significados y sentidos sobre el pasado. Se interroga cómo las comunidades actuales emplean de manera estratégica estas construcciones sobre el pasado, en medio de las relaciones conflictivas con lo nacional y con el Estado. En suma, explora la configuración etnopolítica que establecen los raizales muisca. A través de la combinación de las herramientas conceptuales y metodológicas

de la antropología social y la antropología histórica, reflexiona sobre cómo los miembros de los resguardos muisca y raizales de la sabana de Bogotá han emprendido el proceso de reindianización de sus discursos políticos.

Siguiendo la pauta que la autora sugiere, su artículo intenta reflexionar sobre el caso de los resguardos de Bosa, Chía, Cota y Suba, a fin de realizar una aproximación al proceso de desarticulación de los resguardos, las circunstancias que motivaron el proceso de redefinición y el papel de los líderes en la configuración de un discurso político que sustenta el proceso. Asimismo, presta especial atención al lugar desempeñado por *el pasado* como articulador de los discursos y las prácticas sociales encaminadas a la búsqueda de lo tradicional y lo comunitario.

Este proyecto no busca establecer si en realidad estas comunidades pueden o no definirse académicamente como indígenas, intenta aproximarse a las estrategias empleadas por estos grupos para crear una identidad sobre sí mismos, dirigida al exterior con discursos que hacen hincapié en la cohesión interna, en la tradicionalidad de los proyectos y en su anclaje en formas de vida social comunitaria ampliamente difundidas. Por otro lado, se interroga sobre cómo se viven estos procesos en el interior de las comunidades donde existen diferencias, rupturas, posicionamientos divergentes de los miembros que se expresan como oposiciones entre mayores y más jóvenes, mujeres y hombres, urbanos y rurales.

La conceptualización de la diferencia cultural, en términos de lo étnico, ha ocurrido siempre en medio de relaciones de dominación colonial y de desigualdad radical. El proceso de reconocimiento de la condición de ser indígena está atravesado por un reconocimiento colectivo, una pertenencia a un grupo social poseedor de una diferencia cultural sustancial y, en muchas ocasiones, esencial. ¿Qué sucede cuando la diferencia cultural no es extrema? ¿Qué sucede cuando hay cercanía en las prácticas culturales con respecto de grupos que aunque pertenecen a la sociedad mayoritaria comparten un carácter de subalternidad con las comunidades indígenas? Con respecto a la definición de identidades, existe un hilo que atraviesa el entramado: el paso del tiempo, su existencia como indígenas desde antes de la llegada de los colonizadores europeos, la referencia al pasado. Pero más allá del paso objetivo del tiempo, lo que permite hacer proyectos de vida en el presente y sobre el futuro es la construcción de una memoria común, su apropiación cultural, la elaboración de narrativas sobre el pasado y la construcción de significados sociales compartidos, y éste es uno de los puntos más conflictivos de la construcción identitaria raizal muisca.

¿Qué es entonces *ser un muisca hoy*? La identidad muisca, como un proyecto colectivo de organización política y cultural, logra verse en el extremo suroccidental de la ciudad con el último artículo de esta compilación, a través de la etnografía realizada con los miembros del cabildo de Bosa durante 2003 y 2004. Esta aproximación nos permite aprehender un relato construido desde cuando se crea la Alcal-

día Local de Bosa, en 1954, y el municipio de Bosa es anexado a la ciudad de Bogotá. Es la respuesta de los sujetos a quienes, frente a la reconfiguración que la urbe, se exigió asumirse como diferentes y, en cierto sentido, agruparse como movimiento social para insertarse a la vida multicultural y democrática de una ciudad que está cada vez en mayor contacto con la globalización económica y cultural.

La etnogénesis de una comunidad indígena que se organizará como cabildo en Bosa surge a raíz de la relación entre la tierra heredada —la identificación de las escrituras del resguardo—, la Carta Constitucional de 1991 y el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), mediante el cual se ratifica que la principal forma de “ser indígena” es autorreconocerse como tal. Esta afirmación pasa por una organización política del cabildo (gobernador, vicegobernador, alcalde mayor, alcalde menor, alguacil mayor y menor, secretario y tesorero) y una organización social interna (Consejo de Mayores,¹⁵ el Consejo de Mujeres¹⁶ y el Consejo de Jóvenes¹⁷) que inicia una vez se dan las condiciones sociopolíticas necesarias para que se pueda construir y enunciar un discurso político de carácter étnico. Este proceso es amparado por otras actividades culturales, como el Festival del Sol y la Luna celebrado el 12 de octubre de cada año.

El reconocimiento étnico oficial para el resguardo de Bosa fue otorgado en 17 de septiembre de 1999. Sin embargo, la Dirección General de Asuntos Indígenas (DGA), hoy Oficina de Asuntos Étnicos del Ministerio de Gobierno, reconoce por decreto sólo una “parcialidad indígena”, es decir:

Un grupo o conjunto de familias de ascendencia amerindia, que tiene conciencia de identidad, que comparten valores, rasgos usos o costumbres de su cultura así como formas de gobierno gestión, control social o sistemas normativos propios que la distinguen de otras comunidades tengan o no títulos de propiedad, o que no puedan acreditarlos legalmente o que sus resguardos fueron disueltos, divididos o declarados vacantes.

El Decreto 2164 de 1995 cobra importancia, por cuanto estipula los criterios técnicos para llevar a cabo la adjudicación de resguardos y, al tiempo, indica los aspectos de los que carece la población para ser “completamente indígena”. Allí es cuando empieza un proceso de recuperación cultural e invención de tradiciones; sin embargo, afirma el autor, la comunidad no ha hecho ningún tipo de reclamo con respecto a la consolidación de un resguardo a partir de las titulaciones que actualmente poseen las familias de Chisguasque, Neuta, Tunjo, Fitatá, Garibnello, Oroabajo, entre otras. Sus intereses corresponden más a la creación de una instancia de organización política colectiva que a la ilusión de conformar un territorio de resguardo que restringiría el dominio de la tierra (Durán).

La conformación como cabildo, en cambio, brinda garantías para el desempeño democrático de todos los miembros que participan en éste. Es la instancia que les

permite dirigirse, sin mediación política externa, ante el Consejo Local de Cultura, el Consejo Distrital, la Alcaldía y las distintas organizaciones nacionales. Asimismo, les permite gestionar servicios de salud, cupos escolares y universitarios y organizar actividades culturales y políticas. Con todo esto, sólo nos queda seguir observando y participando de las nuevas configuraciones sociales y exigencias políticas en un país que se declara a sí mismo pluriétnico, pero que no ha logrado acoger la plurivocalidad de todos los grupos étnicos de la sabana de Bogotá.

En sintonía con una conversación democrática que admita el palpito del pasado en el centro nacional, esperamos esta compilación sea una acción que continúe la reflexión sobre la construcción de una memoria indígena en Colombia y siga estimulando el trabajo emprendido en centros académicos, instituciones de gobierno y otros inquietos lectores que se vean convocados a participar.

Berlín, diciembre de 2004
Ana María Gómez Londoño
Coordinadora del Programa de Jóvenes Investigadores
Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar,
Pontificia Universidad Javeriana

Notas

¹ Entre los grupos de investigación destacados en Colombia pueden nombrarse los esfuerzos del Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), de la Universidad del Cauca, en torno a jurisdicción especial; el grupo Filosofía de la Conquista, de la Universidad de los Andes; el grupo de Epistemología y Lógica Aplicadas, de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad del Rosario; el grupo de Antropología, y Geografía, y el grupo de Historia, Ambiente y Política, adscrito al Instituto de Estudios Ambientales de la Universidad Nacional de Colombia. Con esta abreviada mención de los grupos universitarios, algunos registrados ante Colciencias, temo dejar de lado la valiosa iniciativa de aquellos grupos particulares que emprenden una lectura simbólica del ancestro indígena y aquellas vinculadas a la redefinición del pensamiento amerindio, por lo que pido se tenga en cuenta que existen esos grupos en las diferentes universidades anteriormente mencionadas que no gozan aún de un reconocimiento institucional pleno.

² Específicamente nos estamos refiriendo a dos simposios realizados en Bogotá durante 2004. El primero de ellos, el II Simposio Colombiano de Historia, Ambiente y Política, realizado en agosto y organizado entre Colciencias, el ICANH, la Universidad Central, el Instituto de Estudios Ambientales de la Universidad Nacional y el Instituto de Estudios Ambientales para el Desarrollo (IDEADE) de la Pontificia Universidad Javeriana, cuyas memorias aparecieron en la revista *Nómadas* No. 22, que edita el Departamento de Investigaciones de la Universidad Central, en marzo de 2005, y el simposio la Construcción de la Memoria Indígena: Perspectivas Multidisciplinarias, realizado en septiembre de 2004 y organizado conjuntamente entre el Banco de la República y la Universidad de los Andes. Las memorias de este evento serán editadas en el 2005 por la Universidad de los Andes.

³ La *Corona de espinas chibcha* (1990-2002) fue exhibida en la exposición retrospectiva de los últimos veinte años de la artista María Fernanda Cardoso, en el Museo de Arte del Banco de la República, durante agosto y octubre de 2004. Esta Corona, realizada con lagartijas disecadas, funciona en los planos literal y simbólico. Por un lado, alude a la ornamentación precolombina; pero, por otro, abandona, al tiempo, los medios de representación tradicionales. Con ello se enmarca una resonancia poética que relaciona mito e historia, y que sustituye la alegoría de la imagen por su realidad.

⁴ El parque El Talento, ubicado en la esquina de la calle 14 con carrera 5, del barrio La Candelaria en Bogotá, sirvió de sede para la Feria de las Tradiciones, entre el 30 de septiembre y el 3 de octubre de 2004. En ésta participaron representantes de los cabildos muisca, inga, kichwa, así como grupos afrodescendientes, raizales de San Andrés y Rom, quienes realizaron una exposición y venta de sus artesanías, las cuales, entre otras actividades, siguen siendo la base de su subsistencia. La iniciativa surge del convenio suscrito entre la Secretaría del Gobierno Distrital y la Alianza Entre Pueblos, organización coordinada por Juan Carlos Gamboa, quien ha sido promotor de los procesos de reindianización de estos grupos étnicos en Colombia.

⁵ La intención de recobrar el término en un sentido distinto a la mera codificación directa o indirecta de la palabra impresa se desprende de un grupo de investigadores que desde 1980 se opuso a la visión dicotómica entre oralidad y escritura, y a la idea de la equiparar literacidad con alfabetización. Entre estos estudios se destaca el trabajo de Sylvia Scribner y Michael Cole en *The Psychology of Literacy*, quienes a través del estudio de una escritura indígena (el vai en liberia) reconocieron que existen diferentes tipos de literacidad y que éstas deben observarse integralmente conectadas con el mundo social y simbólico sin privilegiar como orden cognitivo superior el pensamiento analítico, lógico o abstracto, pues se trata de pensar la literacidad en plural y entender el conjunto de prácticas discursivas directamente relacionadas con la identidad de quienes la practican como ingredientes que dan sentido a una cultura. Junto con los Nuevos Estudios de la Literacidad (NEL) se anudan diversos trabajos desde las ciencias sociales y la

crítica literaria que articulan la discusión entre cultura y poder en el contexto latinoamericano, al resaltar la importancia del contexto de descolonización. Ejemplos de estos trabajos en los años noventa son los de Antonio Cornejo Polar (*Escribir en el aire: ensayo sobre la heterogeneidad sociocultural en la literaturas andinas*), Martín Lienhard (*La voz y su huella: escritura y conflicto étnico-cultural en América Latina 1492-1988*), Carlos Iván Degregori (*Educación y mundo andino*) y Rodrigo Montoya (*Por una educación bilingüe en el Perú*).

⁶ Deleuze, Gilles. “Ecriavian non: un nouveau cartographe”. *Critique* 343 (1975). Foucault, Michel. *Un nuevo cartógrafo: vigilar y castigar*. Barcelona: Paidós, 1987.

⁷ Reichel Dolmatoff, Gerardo. “Contactos y cambios culturales en la sierra nevada de Santa Marta.” *Revista Colombiana de Antropología* 1.1 (1953): 17-122. *El chamán y el jaguar: estudio de las drogas narcóticas entre los indios de Colombia*. México: Siglo XXI, 1978. *Arqueología de Colombia: un texto introductorio*. Bogotá: Segunda Expedición Botánica, 1986.

⁸ Esta posición surge contraponiéndose a la lectura de otros investigadores que se han dedicado a la colonia temprana como Martha Herrera, Marta Zambrano y Eduardo Londoño. Citados en la bibliografía del artículo citado.

⁹ “Población, enfermedad y cambio demográfico”. Michael Francis

¹⁰ Gerardo Reichel Dolmatoff en su artículo “Contactos y cambios culturales en la sierra nevada de Santa Marta”.

¹¹ Carl H. Langebaek, Universidad de los Andes.

¹² Para trabajos más recientes a la publicación original al artículo “La élite no siempre piensa lo mismo” se recomiendan las publicaciones de Cristóbal Gnecco y Carlo Emilio Piazzini.

¹³ Históricamente la crítica ha distinguido entre la literatura indianista, indigenista e indígena. La primera se caracteriza por rendir una visión idealizada del indígena. La segunda se enfoca más en la actual situación de las comunidades indígenas y aboga en su favor, aunque generalmente se trata de una literatura producida por intelectuales letrados y urbanos que hablan en nombre de los indígenas. La literatura indígena es considerada propiamente la literatura producida por escritores indígenas. Luis Fernando Restrepo. Proyecto: *Enclaves de la memoria colombiana: los muiscas y la literatura indianista e indigenista siglos XIX-XX*.

¹⁴ *Sulma*, de José Joaquín Borda; *Aquimin y Sugamuxi*, de Luis Vargas Tejada, y *Aquimin-Zaque*, de Próspero Pereira Gamba.

¹⁵ El Consejo de Mayores está cargo de la recuperación de la historia oral y es la máxima autoridad del cabildo.

¹⁶ El Consejo de Mujeres se organiza en torno actividades artesanales y gastronómicas.

¹⁷ El Consejo de Jóvenes trabaja en investigación y recreación cultural al interior del cabildo.

Bibliografía

- Anselmi, Gian Mario. *Mapas de la literatura europea y mediterránea*. Trans. María Pons Irazazábal. Madrid: Crítica, 2002.
- Borja, Jaime Humberto. *Los indios medievales de fray Pedro de Aguado: construcción de la idolatría y la escritura de la historia en una crónica del siglo XVI*. Bogotá: Ceja, 2002.
- Castro, Santiago. "Teoría tradicional y teoría crítica de la cultura." *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Bogotá: Ceja, 2000.
- Certeau, Michel de. *La invención de lo cotidiano*. Tomo I. México: Universidad Iberoamericana, 1997.
- Chartier, Roger. *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*. Barcelona: Gedisa, 2002.
- González Echavarría. *Mito y archivo: una teoría de la narrativa latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.
- Gnecco, Cristóbal. "Arqueología, Estado y nación." *La formación del Estado-nación y las disciplinas en Colombia*. Ed. Jairo Tocancipá. Popayán: Universidad del Cauca, 2000. 30-45.
- Gros, Christian. *Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2000.
- Hall, Stuart. "Representation: Cultural Representations and Signifying Practices." *Representation, Cultural Representation and Signifying Practices*. Londres: Sage, 1999.
- Millán de Benavides, Carmen. *Epítome de la conquista del nuevo reino de granada: la cosmografía española del siglo XVI y el conocimiento por cuestionario*. Bogotá: Ceja, 2001.
- Mojica, Sarah de. *Mapas culturales para América Latina. Culturas híbridas, no simultaneidad, modernidad periférica*. Bogotá: Ceja, 2001.
- Restrepo, Luis Fernando. *Los muiscas y la modernidad: capitalismo y subjetividades coloniales en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVI y XVII*. s. d.
- Román de la Campa. "Latinoamérica y sus nuevos discursos: discurso poscolonial, diásporas intelectuales y enunciación fronteriza." *Mapas culturales para América Latina*. Comp. Sarah de Mojica. Bogotá: Ceja, 2001.
- Wallerstein, Emmanuel. "La cultura como campo de batalla ideológico del sistema-mundo moderno." *Pensar (en) los intersticios: teoría y práctica de la teoría poscolonial*. Bogotá: Ceja, 1999.
- Walde, Erna von der. "Realismo mágico y poscolonialismo: construcciones del otro desde la otredad." *Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. Coords. Santiago Castro y Eduardo Mendieta. México: Miguel Ángel Porrúa, 1998.

Resistencia indígena y transformaciones ideológicas entre los muiscas de los siglos XVI y XVII

Carl Henrik Langebaek*

* Departamento de Antropología, Universidad de los Andes.

Dentro de las narrativas que existen en la antropología es constante la del indígena tradicional, cuya historia es la del apego al pasado. En contraposición a ese apego, ‘Occidente’ se piensa y narra a sí mismo como dinámico, expansivo y cambiante. Esta doble imagen se ha agudizado a medida que se fortalecen los movimientos renacentistas pensados como un ‘regreso al pasado’, así como la supuesta vida en un mundo que se ha venido a llamar —¿metafóricamente?— poscolonial y, al menos retóricamente, una preocupación por la diversidad y por el multiculturalismo en el mundo globalizado de hoy.

En este contexto, no es sorprendente la idea de que las comunidades indígenas jamás han estado más amenazadas y que podrían ser aplastadas rápidamente por la sociedad dominante. Esta idea, aunque no es nueva —a mediados del siglo XIX ya se había fundado la Sociedad Protectora de Aborígenes— cobra cada vez más fuerza: la vida espiritual de las comunidades indígenas, su último vínculo con el pasado, se perderá de forma acelerada por la presencia del misionero o del Estado en aquellas zonas donde todavía, pero no por mucho tiempo, ha logrado sobrevivir. En esta narrativa, el indígena subsiste en la medida en que no cambia. Pero si lo hace, pasa a ser otra cosa, específicamente occidental.

En Colombia, las narrativas sobre el indígena resistente al cambio se han ocupado ante todo del mundo de sus ideas. Desde sus inicios, la etnografía en el país se concibió como una tarea de rescate de las formas de ver el mundo, distintas a la dominante, pues, de otro modo, desaparecerían en el curso de pocas generaciones. Es sorprendente encontrar que incluso criollos de fines del siglo XVIII planteaban la urgencia de un trabajo de rescate para saber cómo eran las sociedades indígenas que pronto desaparecerían. Los científicos sociales, en particular los etnógrafos, equipados con su forma ‘objetiva’ de descifrar las ricas formas de ver el mundo de los indígenas, tenían la responsabilidad ineludible de rescatarlas: en el “mundo de las ideas”, en esas formas de

ver el mundo, se encontraba suspendida la frágil capacidad de los grupos oprimidos para sobrevivir.

Los exponentes más importantes de esta narrativa en Colombia han sido Gerardo Reichel-Dolmatoff y Ann Osborn. El primero sostenía, desde los años cincuenta, que a partir de la Conquista existió una marcada “desproporción de la aculturación, en los diferentes aspectos culturales. En el campo de la cultura material, de la subsistencia, tecnología y economía, los cambios fueron muy grandes” (“Contactos” 13), mientras que “en el campo de la religión los contactos parecen haber afectado muy poco la estructura de las ideas básicas, tocando apenas ciertos aspectos del ceremonial” (“Contactos” 116).

En su última síntesis de arqueología colombiana, Reichel-Dolmatoff afirmaba que después de una expedición militar de 1599, que finalmente acabó con la resistencia indígena en la sierra nevada de Santa Marta, los taironas no fueron exterminados:

Sería demasiado trágico querer ver en estos acontecimientos el final de la cultura tairona, tal y como se conoce a través de sus espléndidos vestigios arqueológicos. Por fortuna, los indígenas que lograron sobrevivir en la Sierra Nevada de Santa Marta, han sabido mantener viva la tradición de sus antepasados y constituyen, hoy en día una de las sociedades indígenas intelectualmente más avanzadas de América. (*Arqueología* 201).

Desde esa perspectiva, los mitos indígenas se construían, en la narrativa del antropólogo, como versiones inmodificables del pasado. Cuando se trataba de su relación con el pasado prehispánico, se asumía que aun se transmitían intactos para dar cuenta de una visión del mundo que era la última en transformarse después del contacto (Osborn 11). Sin embargo, una lectura atenta del trabajo de Reichel-Dolmatoff muestra que incluso en el caso de los koguis, la resistencia indígena incluyó profundas transformaciones ideológicas y cambios en los roles de los líderes. Hoy en día es claro que los indígenas de la sierra nevada han estado inmersos en un mundo colonial desde el siglo XVI y que es imposible entender su historia actual sin (acudir a) éste (Uribe).

Quizás el texto clásico al cual se acude para argumentar la resistencia al cambio entre los indígenas de Colombia se refiere precisamente a los koguis de la costa norte: “Contactos y cambios culturales en la sierra nevada de Santa Marta”, de Reichel-Dolmatoff. En este trabajo se presenta la historia de los indígenas de la sierra nevada como la permanente —y frágil— lucha de los koguis por mantener la cultura de sus antepasados, como respuesta a la arremetida española y durante el auge de la colonización y el avance de la ‘civilización’. Reichel-Dolmatoff estimó que la resistencia cultural de la década de los cincuenta fue el último esfuerzo por lograr conservar sus tradiciones de origen prehispánico, en cabeza de los *mamas* o líderes religiosos. Sin embargo, en su intento por mostrar la continuidad entre los taironas de la sierra

nevada de Santa Marta y los koguis de mediados del siglo XX, el autor demostró, paradójicamente, todo lo contrario: que en el siglo XVI no existían los taironas como tales, sino una serie de sociedades con marcadas diferencias regionales que vinieron a ser conocidas como taironas sólo gracias a los cronistas españoles. Además, que la influencia colonial fue notable al explicar muchas de las migraciones de la costa de la sierra: la introducción de nuevas tecnologías y un poder cada vez mayor de los mamás en el campo político. Es más, incluso en el campo de lo ideológico demostró que gran parte de lo ‘tradicional’ no era más que resultado de la conquista misma.

En la descripción de Reichel-Dolmatoff, la celosa preservación de la tradición kogui recae en la figura de los mamás. Ellos, mediante movimientos que el investigador denomina ‘renacentistas’, habrían logrado conservar lo esencial de la tradición tairona. El caso se analiza con detalle para tres pueblos koguis fundados recientemente: San Andrés, por el mamá Julián; San José, por el mamá Hui, y Mamarongo, por el mamá Javier. Los dos primeros se crearon en alturas medias, en tierras aptas para la agricultura y cerca de los colonos. Mamarongo, en cambio, se instituyó en una zona cubierta de rocas, poco apta para la agricultura (Reichel-Dolmatoff, “Contactos” 84).

En San José la gente debió abandonar el cultivo de papa, batata y arracacha para reemplazarlos por plátano, caña de azúcar, malanga, yuca y frijol; se inició la industria panelera que no era viable en su lugar de origen, y, con ello, el intercambio activo con los colonos, quienes a su vez los proveían de sal y ron. En San Andrés, los pobladores no cambiaron mucho su dieta típica de clima templado, pero el acceso a productos de tierra fría continuó siendo imposible. Los antiguos tabúes alimenticios indígenas, basados en una estricta diferenciación entre alimentos autóctonos e importados, fueron imposibles de mantener en San Andrés, difíciles en San José y sólo posibles en Mamarongo.

De acuerdo con Reichel-Dolmatoff (“Contactos” 87), las tres fundaciones ‘renacentistas’ se vieron afectadas profundamente por el carácter de los mamás que lideraron cada fundación. Mamá Julián, el fundador de San Andrés, es descrito como un mamá a pesar suyo; obligado a practicar su oficio por presión de su padre, y entregado al vicio del alcohol. Mamá Javier, fundador de Mamarongo, era un experto tallador de máscaras, tradicional e inmensamente respetado por la comunidad. Iguales características tenía su hijo Ignacio, quien lo sucedió en el cargo. La historia de los tres pueblos es, según Reichel-Dolmatoff, profundamente distinta: en San José y San Andrés la situación alimenticia era buena y los contactos con los colonos, frecuentes. Mamarongo, por el contrario, fue fundado en un sitio aislado. En los dos primeros pueblos, poco a poco, creció el problema del alcohol y se evidenció cada vez más la dependencia del comercio con los colonos; las tierras se empezaron a vender, los matrimonios con indígenas de otras comunidades se hicieron cada vez

más comunes y la vida ceremonial decayó por completo (“Contactos” 91). En Mamarongo los problemas de alimentación fueron graves, pero las actividades ceremoniales se incrementaron, así como el regreso a lo ‘tradicional’.

En todas las fundaciones se hizo necesario reinterpretar la historia local. El lugar de la fundación de San Andrés había sido ocupado, según la mitología kogui, por los *ubatáshi*, los cuales eran considerados “gente mala”. Los *mamas*, en palabras de Reichel-Dolmatoff “trataron ahora de suprimir estas tradiciones, o por lo menos empezaron a interpretarlas en nuevos términos, dando a entender que la región de San Andrés había sido ocupada en tiempo antiguo por los antepasados directos de los kogui [. . .] Los sitios arqueológicos que aparecieron por aquí y por allá se conectaron pronto con mitos bien conocidos” (“Contacto” 93). Muchos lugares fueron incorporados en nuevos mitos (94).

En Mamarongo, la fundación del pueblo fue acompañada de activos procesos de adivinación y complejas ceremonias. Los caminos que llevaban a las áreas de colonización fueron cerrados, no se toleró que la gente hablara castellano, se prohibió el consumo de carne —excepto del monte— y de sal y se hizo hincapié en el consumo de alimentos ceremoniales. Además, *mama Ignacio* enseñó la manufactura de ollas de barro y, en general, estableció un modo de vida ‘tradicional’. Pero incluso en Mamarongo, no todo fue el regreso a lo antiguo: Reichel-Dolmatoff observaba que toda la gente utilizaba vestidos “blancos impecablemente limpios, así como mochilas blancas y gorras blancas”; sin embargo, anota que el traje correspondía al típico de los *kursha-tuxe*, de los cuales había muy pocos miembros en la población. Al preguntarles por qué se utilizaba este traje —que evidentemente no era ‘tradicional’ para la mayoría de la gente—, muchos informantes contestaron que lo utilizaban porque querían ser como su mamá (“Contactos” 104). La insistencia en “ser como” los miembros de *kursha-tuxe* afectó, desde luego, las normas exogámicas. Incluso se dio una nueva interpretación de la historia tribal: *mama Ignacio* anunció a la comunidad que había adivinado ser la reencarnación de *Búnkua-sé*, un personaje mítico, distinguido como “hijo de la madre” (Reichel-Dolmatoff, “Contactos” 105).

Otros *mamas* de la región ‘confirmaron’ la adivinación y entonces *mama Ignacio* pasó a tener un estatus muy por encima del de otros *mamas* y empezó a ser conocido especialmente por la capacidad de adivinar aguaceros, muertes, visitas, entre otros. El cambio más importante probablemente tuvo que ver con la relevancia que adquirió el culto a la Madre con respecto al culto a Sol, que perdió peso (Reichel-Dolmatoff, “Contactos” 106). A este nuevo culto, como si fuera absolutamente tradicional, hacen referencia casi todos los textos que tratan sobre sabiduría tradicional de los koguis.

El trabajo de Reichel-Dolmatoff, lejos de demostrar que los koguis han sobrevivido por el apego incondicional al pasado, ilustra precisamente lo contrario: ellos, como tales, han sobrevivido por su capacidad de acondicionar sus referencias del

pasado a su vigencia actual. Con frecuencia se asume que los grupos indígenas han llegado a nuestros días sin transformaciones significativas, y que es ahora, con el influjo de los colonos, misioneros o petroleros, cuando se encuentran en inminente peligro de perder sus tradiciones.

Pero la anunciada desaparición de los indígenas es evidentemente insostenible y cualquier predicción negativa al pasado parece poco sustentada. El mundo de hoy no es el que imaginó tan sólo una generación anterior de antropólogos. Las culturas no están desapareciendo y el mundo no se está homogeneizando. La conclusión de Sahlins de que “las culturas están reapareciendo de formas que nosotros nunca imaginamos” (XXI, traducción del autor) hubiera sido impensable tan sólo hace unos años. La idea de justificar el trabajo de los antropólogos como una especie de rescate de tradiciones y culturas irremediablemente condenadas a la extinción se pone cada vez más en duda. Hoy, evidentemente, el “otro” tiene una extraordinaria oportunidad de sobrevivir.

El caso de los muisca

Es poco probable que la capacidad de sobrevivir sea una posibilidad exclusiva del presente. El dinamismo de los koguis para transformarse en el mundo contemporáneo quizás se pueda comparar productivamente con lo sucedido en otras partes de América desde el siglo XVI. Es relativamente fácil reconocer cambios en las sociedades contemporáneas. Cada generación se piensa, con buenas o malas razones, testigo de vertiginosos cambios; de tal forma, el pasado tiende a ‘aplanarse’ y los cambios se piensan lentos. Este artículo parte de la premisa de que en el pasado colonial colombiano estuvieron vivas dinámicas como las descritas por Reichel-Dolmatoff entre los koguis, aunque no se ha emprendido una crítica sistemática de la visión de las sociedades indígenas como apegadas a la tradición y resistentes al cambio, al menos no por parte de quienes nos interesa los siglos XVI y XVII, salvo pocas excepciones (Gruzinski, “La red” y *La colonización*; Salomon).

Para gran parte de los investigadores que trabajan sobre los muisca, los siglos XVI y XVII constituyeron una época de tenaz resistencia de los indígenas al cambio, mediante el apego a su cultura tradicional. Se asume que la supervivencia de ritos, ceremonias y mitos representa una prueba de resistencia a la cultura tradicional (Pacheco, “Historia”). Para Eugenio el que los españoles encontraran especialistas religiosos y decomisaran ofrendas en Fontibón a finales del siglo XVI indica el éxito de los muisca en su intento por conservar su ideología prehispánica.

Con igual lógica, el ‘fin’ de la ideología muisca correspondería a la época en la cual se encontraron los últimos indicios de ritos y ceremonias de carácter prehispánico. Esta fecha podría fijarse, dependiendo del autor, a finales del siglo XVII o a inicios del XVIII, cuando los sacerdotes españoles encontraron por última vez santuarios indígenas con ídolos no cristianos en uso (Zamora 128). Las prácticas religiosas muiscas fueron una preocupación constante de las autoridades civiles y religiosas españolas, sobre todo a partir de la última mitad del siglo XVI (AGN 21 f 726r). Cientos de legajos en los archivos de Colombia y España son pruebas de ésta.

Por otro lado, la preocupación española por la ‘supervivencia’ de las costumbres religiosas se remonta a 1550, cuando una Real Cédula advirtió a la Audiencia de Santa Fe que muchos indígenas persistían en mantener sus idolatrías (Restrepo, “Real Audiencia” 379). En 1561, la Audiencia ordenó buscar los ídolos muiscas para destruirlos (Restrepo, “Documentos” 97). Esta búsqueda continuó a lo largo del siglo XVI y hasta finales del XVII (Pacheco, “Historia” 455). De ahí en adelante, la idolatría dio paso a otras formas de marginalidad con respecto a la Iglesia, como la brujería y la hechicería, las cuales francamente ya no tenían un contenido estereotipadamente ‘indígena’.

En este artículo se propone que los ritos y las ceremonias muiscas de los siglos XVI y XVII sufrieron rápidas transformaciones y que de alguna manera sus sentidos y contenidos eran ya ampliamente coloniales poco tiempo después de la llegada de los españoles. El argumento central es que la resistencia cultural no se basó en la conservación de las ceremonias, ritos y mitos prehispánicos, sino en su rápida adaptación y cambio de acuerdo con las circunstancias impuestas por la conquista. Si bien es indudable que lo que fue descrito como idolatría por los españoles se ordenó según los criterios que provenían originalmente de una matriz cultural indígena, ésta no manifiesta durante los siglos XVI y XVII, y, según critica Gruzinski, una “aprehensión propiamente indígena de aquello que para los indios constituía la realidad objetiva y su esencia” (*La colonización* 153), “más propia de la fantasía de un mundo inmóvil y milagrosamente preservado” (174), sino una compleja estrategia de resistencia que comprendió diversas respuestas, según la naturaleza de la sociedad indígena y el diverso grado de incorporación a la sociedad colonial.

Otro argumento importante para este artículo es que las decenas de documentos en los cuales los españoles se quejan de la existencia de sacrificios, borracheras, santuarios y *chuques* o especialistas religiosos (AGN RH 21 f 762r-7v; AGN Colección D’Costa 2f 73r-75v; Langebaek, “Buscando”; Londoño; Tovar; Borja) no son la prueba tanto una forma de supervivencia, sino el resultado de la conquista misma. Esto se plantea desde dos perspectivas: como una estrategia de resistencia indígena, pero también como resultado de la asimilación colonial de los saberes indígenas. Esta transformación ha sido anotada por Gruzinski (*La colonización*) y Cervantes, para el

caso mexicano, y se puede ilustrar con dos citas correspondientes a autores españoles en las que vemos sus percepciones de la religión indígena. La primera corresponde a la fresca descripción del *Epítome* atribuido a Jiménez de Quesada, en la cual se afirma que muy recién culminada la conquista militar de los muisca:

Q[uan]to a lo de la religión destes indios, digo que, a su manera de horror son religiosísimos, porque allende de tener en cada pueblo sus templos [. . .], tienen fuera del alugar, ansi mesmo, muchos con grandes carreras y andenes [. . .] Y a cada cosa [. . .] tienen sus or[acion]es [. . .] Es tanta la devoción que tienen [. . .] que no yrán a p[ar]te ningun[un]a, ora sea a labrar a su heredad, a ora sea a otra q[ua]quiera p[ar]te, que no lo llevan en una espuerta pequeña colgando del brazo [. . .] especialm[en]te en la provincia de Tunja, donde son más religiosos. (qtd. Ramos 300-1).

Esta impresión contrasta con la de los cronistas de finales del siglo XVI y hasta bien entrado el XVII, quienes se quejan de las actividades del diablo entre la población indígena y el estado lastimoso de la doctrina cristiana. Veamos la de Juan Valcárcel, una vez consolidado el dominio colonial, en 1687: “Conclusión es tan cierta como lastimosa que los indios de la provincia en lo general son idólatras sin que hasta hoy hayan recibido la fé católica que se les ha predicado [. . .] /siendo universales en ellos los agujeros” (en Langebaek, “De cómo convertir” 203).

Tanto en los méritos que el autor del *Epítome* encontraba en la ‘religión’ de los muisca del momento del contacto, como en las quejas de Juan de Valcárcel sobre la peligrosa ‘idolatría’ de los muisca del siglo XVII existe un proceso de construcción colonial de esa idolatría. Una vez quebrada la resistencia civil y militar, los mecanismos de resistencia amplificaron deliberadamente los aspectos ideológicos, ciertamente de *origen* nativo, y por lo tanto la figura de ciertas clases de *chiques*, en detrimento de las autoridades tradicionales en cabeza de los caciques y *chiques* de mayor prestigio. Los muisca intensificaron el papel de la ideología y la transformaron en un arma de resistencia que probablemente poco tenía que ver con el papel que desempeñaba la religión antes del siglo XVI. La consecuencia lógica de este argumento es que el contenido de la ideología muisca descrito en documentos de los siglos XVI y XVII es ya ampliamente colonial, destinado a ser utilizado en un contexto colonial, con amplias transformaciones en su sentido social y cultural en relación con las tradiciones prehispánicas.

Dos principios sirven acá para explicar la ampliación de lo que los españoles llamaron idolatría y, luego, su desaparición. El primero es reconocer la historicidad de lo étnico, así como los múltiples procesos dinámicos mediante los cuales se transformó (Linnekin; Wolf). En particular, se puede hacer hincapié en el proceso de cambio cultural en contextos de contacto que Salomon ha descrito como criollización. Aquí se entiende ese proceso como la estrategia mediante la cual la población indíge-

na, además de las propias jerarquías coloniales, interiorizó como ‘nativos’ aspectos culturales deformados y exagerados y les asignó un contenido prehispánico.

Se trató, en términos de Salomon (1993: 233), de una respuesta de los grupos dominados *desde abajo*, la cual consistió en simplificaciones que inicialmente eran toleradas en ciertos contextos útiles, antes de adquirir el estatus de ‘nativas’. Una hipótesis al respecto es que la identidad comunitaria como indios, que se inició a partir del siglo XVI y se diluyó en la identidad de mestizo con especial fuerza en el siglo XVIII, coincidió con el apogeo de la idolatría. Y su decadencia coincidiría con la disolución de la sociedad indígena en beneficio la mestiza. Un tránsito parecido observa Pineda entre la caracterización de los objetos asociados a la idolatría aborígen hacia objetos de coleccionismo, el cual también se dio entre los siglos XVII y XVIII.

El segundo principio presupone asumir a las comunidades indígenas de los Andes orientales no como entidades homogéneas, sino como grupos heterogéneos, esto es, divididas en sectores cuyos intereses no siempre eran idénticos. Esto a su vez implicaría aceptar que la ‘occidentalización’ de las prácticas prehispánicas y la ‘indigenización’ de los discursos ibéricos fueron procesos simultáneos, que afectaron de manera desigual a los diferentes sectores que componían la sociedad muisca, e, incluso, en un contexto más amplio, a la sociedad colonial en su conjunto (Gruzinski, “La red” 425).

En un trabajo anterior (Langebaek, “Buscando”) se propuso que el manejo de la ideología muisca implicaba la existencia de dos jerarquías *chuques*: un grupo relativamente minoritario que tenía funciones políticas y religiosas, que era el equivalente a los chamanes más prestigiosos, y otros grupos mucho más abiertos, que prácticamente incluían a todos los hombres adultos de la comunidad. Recientemente Hugh-Jones ha diferenciado entre chamanismo vertical y chamanismo horizontal. Esta distinción puede ser útil para caracterizar los dos ámbitos de *chuques* descritos entre los muisca. El chamanismo vertical se caracteriza por la existencia de una élite vinculada con el manejo secular de la sociedad y su poder se basa usualmente en un conocimiento cerrado y dogmático relacionado con el culto a los ancestros y con la coherencia y organización de la sociedad. El chamanismo horizontal, abierto potencialmente a los hombres adultos de la comunidad, es complementario al poder secular y su poder, más que respetado, es temido. Los chamanes de estas dos clases se diferencian incluso en la parafernalia ritual que utilizan: usualmente el consumo de drogas narcóticas está más extendido entre los practicantes del chamanismo horizontal.

En el análisis que hace Hugh-Jones de la situación en el Amazonas, los líderes del chamanismo vertical tuvieron serios problemas para dar cuenta de la agresión foránea (misionera), mientras aumentó el poder los chamanes vinculados con el chamanismo horizontal, quienes sirvieron de base para la resistencia y el surgimiento de movi-

mientos mesiánicos a los cuales no fue ajena ni siquiera la población mestiza. Una situación similar a la descrita se puede plantear para los muisca del siglo XVI; pero no se debe tener en cuenta únicamente la distinción entre diversas categorías de *chiques* entre los muisca. Considerar las transformaciones del poder secular también es fundamental en nuestro análisis: mientras la élite indígena adaptó el contenido de su antigua cultura a las estructuras coloniales, la comunidad se apropió de un transcurrir colonial y lo entroncó, hasta donde fue posible, en una estructura nativa. Los fenómenos de criollización, el apogeo y la decadencia de la idolatría y otros procesos que se analizan aquí ocurrirían entonces en dos planos también. El primero, el de las élites nativas, que pujaban por acomodarse en la estructura colonial dentro de los límites que ella misma les permitía; el segundo, el de quienes no podían tener acceso a esa posibilidad y cuya convocatoria dependía de la facilidad con la que se movieran en el mundo de la marginalidad, en oposición al control español.

Con el fin de avanzar en esta hipótesis se hace un seguimiento al papel de los caciques y representantes del chamanismo vertical, en oposición a los representantes del chamanismo horizontal en la sabana de Bogotá y el altiplano entre los siglos XVI y XVII, a fin de mostrar cómo, a medida que el poder de los primeros se diluyó en la estructura colonial, el de los segundos se amplió y convocó las fuerzas que se opusieron al dominio colonial. Esta ampliación coincidió a su vez con las campañas de extirpación de idolatrías, las cuales fueron precisamente consecuencia de la estrategia de lucha de los representantes del chamanismo horizontal para garantizar el mantenimiento de su poder colonial. Al tiempo, se describen los nuevos sentidos que adquirieron las prácticas ideológicas indígenas.

Los caciques muisca a la llegada de los españoles

A su llegada al territorio muisca, a Gonzalo Jiménez de Quesada le llamó especialmente la atención el respeto y la autoridad que ejercían los caciques (Ramos 296). Fray Pedro Simón (390-1) recuerda también en sus crónicas del siglo XVII lo respetadas que eran las autoridades civiles muisca. Pero en realidad no se trataba de un respeto inocente: esa figura característica de la sociedad muisca era apreciada porque las experiencias peruana y mexicana mostraban la conveniencia de apoyarse en estructuras políticas complejas y estables en las sociedades en las cuales lo colonizadores pretendían mantener un sistema de encomiendas. Los caciques recibieron, dentro de ciertas limitaciones, el apoyo de las autoridades españolas, por su papel lógico como intermediarios entre la administración colonial, los encomenderos y la comu-

nidad. En la práctica ese apoyo no garantizó el fortalecimiento de los caciques, sino, por el contrario, su continuo desprestigio ante los miembros de la comunidad: ocuparon la incómoda posición de intermediarios, a veces rodeados de ciertos —pero muy limitados— privilegios en la sociedad colonial y sus propias comunidades. Ellos recibieron todo el peso de la cristianización y de la enseñanza del castellano, por lo que empezaron a ser vistos como un sector alienado de los intereses de la comunidad. Ya para el siglo XVII muchos de ellos carecían de credibilidad y prestigio.

El prestigio del que gozaban los caciques era, por cierto, sinónimo de buena vida moral. Se lee en el *Epítome* de Jiménez de Quesada que los muiscas tenían una vida moral de “mediana razón”, porque sus líderes eran muy estrictos en la aplicación de las normas. No en vano describe que los conquistadores encontraron “más orcas por los caminos i más hombres puestos en ellas que en España” (Ramos 296), resultado de castigos a crímenes como homicidio, robo o “pecado nefando” (296). Las crónicas del momento de contacto hablan también de los privilegios de los caciques y de su acceso exclusivo a ciertas clases de bienes santuarios, entre los cuales se mencionan mantas, adornos de oro y cierto tipo de alimentos, como carne de venado. En algunos casos se menciona que practicaban el matrimonio con varias mujeres, lo cual era raro para el resto de la población. La comunidad debía participar en la elaboración de sus ‘cercados’, enormes palizadas decoradas con pinturas y textiles que eran —en cierta forma— una medida de su prestigio. Su poder era notable a los ojos de los conquistadores, aunque parece que hasta cierto punto era negociado constantemente con los miembros de la comunidad. Si, por ejemplo, un grupo de gente venía a trabajar sus labranzas, era importante brindar suficientes cantidades de chicha para ser considerado un líder generoso. El cacique de Cajicá, por ejemplo, declaraba a los españoles hacia 1603: “Era viudo y tiene en su cercado y fuera de él diez indias mayores de edad las cuales sirven de día de hacer chicha y boyos para los capitanes e indios sus sujetos/ como es costumbre” (AGN Vis Cund 8 f 633r).

El poder de los caciques se basaba también en algunos atributos sobrenaturales que afirmaban poseer. En muchos casos eran también los líderes religiosos. Sus nombres con frecuencia estaban relacionados con el jaguar y el murciélago, dos poderosos animales asociados con el poder de los chamanes (Reichel Dolmatoff, *El chamán* 53). Muchas veces se les asoció con el consumo de drogas narcóticas, que utilizaban en ritos de adivinación. Un aspecto que se destaca en las crónicas es el período de entrenamiento al que eran sometidos durante años (siete según el *Epítome*) y que era idéntico al que seguían los especialistas religiosos más importantes. En 1594 se menciona que los *chuques* recibían una mochila de coca y un poporo como símbolo de su autoridad, pero es claro que los caciques también tenían ese privilegio (AGI Santa Fe, 17).

Por otra parte, el escenario político en el que se movían los caciques a la llegada de los españoles cambió completamente en unos pocos años de conquista. Una gran

transformación se puede identificar ya para fines del siglo XVI, cuando aún estaba viva la generación que había sido testigo de la llegada de los españoles en su niñez o juventud. En un principio —y hasta bien entrada la Colonia— los caciques fueron fundamentales: se trató de la jerarquía más expuesta a la administración española, que los consideraba privilegiados. El mismo Jiménez de Quesada repartió la mano de obra indígena por caciques, generalmente uno por conquistador, con lo cual se suponía que el grupo de gente que obedecía a un determinado cacique entraba bajo el dominio de un encomendero (Friede, *Fuentes* 169). Por otra parte, los esfuerzos de los españoles para cristianizar y hasta cierto punto ‘españolizar’ a los muisca se concentraron en los caciques. En las órdenes para la destrucción de santuarios en la provincia de Tunja, la Corona reconocía los “alagos y amonestaciones” con las que las autoridades habían acercado a los caciques de la sabana de Bogotá a la fe católica (AGN RH 21 f 726r). En algunos casos, incluso, los españoles utilizaron a los caciques como instrumento para perseguir a los *chiques*. En las constituciones sinodales de 1606 se daba expresa instrucción para que los caciques delataran a los *chiques* y dieran noticia de sus santuarios, so pena de ser gravemente castigados (Pacheco, “Don Bartolomé” 191).

Precisamente por el apoyo español a la institución del cacique, su prestigio en las comunidades decreció rápidamente, tanto así que en muchos de los casos las autoridades coloniales empezaron a controlar de forma directa muchos de los aspectos de la sociedad, pasando por encima de las que hasta entonces fueran las autoridades tradicionales. En consecuencia, los caciques no tuvieron muchas opciones distintas a pertenecer a la clase genérica de indios —con todo lo que eso implicaba— a menos que optaran, como efectivamente muchos hicieron, a incorporarse en las nacientes categorías de ladino y luego mestizo. En todo caso el costo era su liderazgo como autoridades tradicionales.

Un ejemplo que ilustra este cambio es una visita a los santuarios a Iguaque, a fines del siglo XVI (Langebaek, “Buscando”). Cuando el visitador acudió en la búsqueda de éstos, lo hizo directamente, sin la intermediación de un cacique. Los primeros indígenas en aparecer a entregar los santuarios fueron justamente el cacique, algunos principales y muy pocos indígenas del común. En el proceso, el cacique no presentó ninguna autoridad sobre su comunidad, ni convocó, ni fue a quien los indígenas obedecieron. De hecho, el cacique y algunos de los principales se empezaron a acusar mutuamente de tener oro con lo cual la presencia de las autoridades españolas sirvió para resolver sus rencillas personales: la amenaza de acusar a otro miembro de la comunidad ante las autoridades españolas empezó a socavar la autoridad de los caciques.

Muchos documentos del siglo XVI dan cuenta de ese proceso de desprestigio de la figura del cacique. En 1583, Francisco Guillén Chaparro anotaba que muchos caciques

tenían aún la autoridad de restringir el uso de ciertas clases de mantas pintadas o de dar licencia para comer carne de venado o ciertas clases de aves “y a cada uno le decía lo que y en qué había de trabajar” (Friede, *Fuentes* 162). Sin embargo, empezaban a aparecer también indicios de rupturas en la autoridad tradicional. Esto se puede corroborar, en primer lugar, en la fragmentación y repartición de los ‘pueblos’ bajo el mando de un cacique a manos de más de un colonizador (Friede, *Chibchas* 246).

El mismo Jiménez de Quesada hablaba de esta situación al anotar que los conquistadores desmembraban “los indios dando al cacique con alguna parte de los indios algunos de ellos y algún capitán al mismo cacique con algunos indios al otro” (Galvis, 304; Restrepo, “Real Audiencia” 570). En segundo lugar, los españoles se entrometieron en las normas de sucesión para hacer que los cacicazgos estuvieran en manos de personas más proclives al dominio de los encomenderos. Un indio viejo de Guasca sostenía a fines del siglo XVI que el cacicazgo de su comunidad lo decidían los caciques de Bogotá o Guatavita, y que así sería de no ser por la presencia de los españoles (Broadbent 50-1). Los españoles empezaron a hacer hincapié en que los cacicazgos los debían heredar los hijos y no los sobrinos, ya que así “se moralizarían más los matrimonios” (Hernández, 88). Muchos caciques, incómodos con las decisiones de las autoridades, fueron hechos prisioneros, en fechas tan tempranas como 1553, con lo cual perdieron todo prestigio ante sus comunidades (AGN C+I 22 19r).

El sistema colonial ejerció una enorme presión sobre los propios caciques. Un indicio de ello es la cantidad de documentos en los que se trataba de establecer quiénes eran las autoridades legítimas en los cacicazgos. Algunos líderes empezaron a renunciar a la posición de caciques argumentando su avanzada edad y la gran carga de trabajo (AGN C+I 70 f 132v). En muchas comunidades empezaron a aparecer impostores y, con ellos, serios conflictos sobre quién debía suceder en los distintos cacicazgos. Por otro lado, los prolongados procesos de entrenamiento para ser cacique empezaron a cambiarse por períodos más cortos y, en algunos casos, desaparecieron por completo (Rodríguez Freyle 64). Debido a estos cambios, en algunas comunidades desapareció la figura del cacique, tradicional o impuesto. En Iguaque, en 1619, por ejemplo, se afirmaba que la comunidad ya no era gobernada por un cacique, sino por ocho capitanes, cada uno de los cuales ‘gobernaba’ una parcialidad (AGN C+I 1:367r). Para 1687, Juan de Valcárcel transcribió la patética posición de algunos caciques muisca que habían heredado su posición por la vía tradicional:

Son ordinariamente indios pobres y para entrar en el gobierno han menester que los demás les hagan recursos para poner sus casas y como entran obligados se conforman fácilmente con las costumbres del común que son las mismas que ellos han profesado [. . .] y si no se acomodan a sus ceremonias ni admiten juntas en sus casas dejan de acudirles y les niegan obediencia de suerte que si el cacique es cristiano no tiene autoridad ni imperio sobre sus inferiores para enseñarles [. . .] y ayuda mucho para

despreciarlos haberles visto mezclados entre plebeyos y avenidos en bajas y serviles ocupaciones y por el contrario los caciques viendo que sus hijos no los han de suceder los crían con descuido como personas que se han de ocupar de ejercicios viles. (Langeback, “De cómo convertir” 208)

En contraste con el continuo desprestigio de los caciques observado por los españoles, los líderes religiosos gozaron de cierto respeto, al menos durante la Colonia. ¿Cómo se explica entonces la actitud de los conquistadores para con las creencias indígenas? A su llegada al continente americano no era obvio que las creencias indígenas pudieran ser perseguidas de la misma manera que las supersticiones o la fe judía y musulmana en Europa. La idolatría llevaba implícito el concepto de supervivencia de ideas paganas anteriores al cristianismo (Schmitt 13), lo cual en principio no aplicaba al caso de los nativos americanos.

Cervantes (54-5) ha mostrado cómo en un principio los españoles consideraron, siendo herederos de la tradición medieval, que la idolatría constituía el estado natural de las civilizaciones más avanzadas en las cuales la gracia estaba ausente. No se le atribuía un origen diabólico y el sustrato básico que la alimentaba, en el fondo, no era más que una prueba de que los indígenas “anhelaban la evangelización”. La discusión en torno a la idolatría indígena apareció en el siglo XVI y está presente, por ejemplo, en el célebre debate entre Las Casas y Sepúlveda (Urbano). Sin embargo, los primeros testimonios españoles sobre los indígenas no eran categóricos al considerar a los indígenas como idólatras opuestos a la doctrina cristiana.

Los relatos de los viajes de Colón, cuando se referían en un principio a la ideología de los pueblos de las Antillas, no se hablaba ni de idolatría ni de oposición: “no conocían ninguna seta [sic] ni idolatría, salvo que todos creen que las fuerzas y el bien es en el cielo” (Fernández de Navarrete 215). Éste no es un pasaje aislado, sino que parecía ser la actitud de muchos de los españoles recién llegados a las Indias. El médico Diego Álvarez sostenía, a partir de de sus experiencias en 1493, que los aborígenes de las Antillas eran ‘idólatras’, “porque en sus casas ay figuras de muchas maneras” (173), pero inmediatamente reconocía que muy fácilmente se convertirían al cristianismo, así como en ningún momento se refería a ninguna influencia del diablo, ni al uso de la idolatría en contra de los colonizadores. Igual sucedía con la crónica de fray Ramón Pané, en la cual se contaban los múltiples errores y artificios con los que los curanderos nativos engañaban a su gente, pero sin demonizar sus actividades.

La actitud inicial de tolerancia cambió rápidamente, sobre todo a partir de la conquista de México a cargo de Cortés (Todorov). Incluso en los Andes orientales de Colombia, donde la conquista fue tardía con relación a México, en el litoral Caribe o en Perú se podía observar en los primeros conquistadores cierta actitud des-

prevenida —pero no por ello libre de prejuicios—. Las primeras crónicas dejaban campo al menos para la duda. Como mencionábamos antes, en el *Epítome* de Jiménez de Quesada se hablaba de la falsa religión de los muisca, aunque religión, al fin y al cabo (Ramos 298). En este mismo texto, aunque se ponía el acento en el ‘error’ de las creencias indígenas, no se hacía explícita ninguna relación con el diablo ni la resistencia al cristianismo. En contraste, para fines del siglo xvii no se describía una religión muisca, sino un conjunto de creencias no sólo equivocadas, sino —mucho más grave— adversas al cristianismo, llamadas idolatría, pero con un sentido muy diferente al dado al mismo concepto en el siglo xvi (Valcárcel en Langebaek, “De cómo convertir” 198).

Con el fin de la conquista, las creencias muisca dejaron de ser inofensivas y empezaron a ser perseguidas. Por obvias razones, no es fácil hacer un seguimiento a los cambios en la naturaleza del poder religioso: mientras los españoles fueron tolerantes con la institución del cacique, la de los especialistas religiosos fue reprimida brutalmente. A la llegada de Jiménez de Quesada, los líderes religiosos más importantes eran, sin duda, muy respetados y compartían en alguna medida el poder secular. Según los cronistas, tenían privilegios similares a los de los caciques: eran alimentados por la comunidad y en muchos casos tenían acceso a bienes santuarios, particularmente aquéllos relacionados con la parafernalia necesaria para sus prácticas religiosas (Langebaek, “Buscando”). Los documentos mencionaban que los especialistas religiosos tenían el privilegio exclusivo, como los caciques, de consumir coca. Sin embargo, a diferencia de los líderes políticos, los *chiques* difícilmente podían insertarse en el sistema político colonial. Las altas jerarquías españolas amenazaron con severas penas, incluso con quemar vivo, a quien ejerciera el oficio (Pacheco, “Don Bartolomé” 191-2; Cortés 204).

Asimismo, para los caciques que colaboraran con ellos también se anunciaron crueles castigos. En la Conquista fueron eliminados los *chiques* más importantes, como es el caso de Sogamoso, donde el poder político y el religioso se confundían en la misma persona. La élite de *chiques* descrita por los españoles fue descabezada rápidamente, pero las referencias sobre estas figuras, en vez de disminuir, aumentaron a lo largo del siglo xvi. Muy probablemente los primeros años de dominio español fueron testigos del continuo desprestigio del chamanismo vertical y de un incremento de las actividades del chamanismo horizontal. Los *chiques* de esta última clase parecían importantes en la conformación de movimientos de resistencia, muy activa en un comienzo, pero muy pasiva al final. Fray Pedro de Aguado mencionaba que los levantamientos contra los españoles estuvieron liderados no por las desprestigiadas cabezas políticas de Bogotá y Tunja, sino por los “mohanes y jeques que a manera de sacerdotes tiene a cargo el servicio de los templos” (3: 339).

Para finales del siglo XVI era evidente que la resistencia quedaba a manos de los *chuques*, quienes muchas veces desempeñaban un papel más importante que el de los caciques. En 1581, el cacique mestizo de Turmequé, Diego de Torres, fue acusado de ir “convocando mohanes y adivinos para que por arte del demonio le revelen lo que había de ser de las visitas españolas” (Friede, *Fuentes* 66). Los caciques no eran los únicos que acudían a los *chuques*; los indígenas se acercaron cada vez más a éstos para realizar ofrendas, según se puede corroborar en múltiples referencias documentadas. En el testimonio de Francisco Guillén Chaparro había una solicitud para prohibir el pago de servicios en oro a los indígenas, puesto que este metal se utilizaba de inmediato en ofrendas “a sus santuarios” o en “diabólicos sacrificios” (Friede, *Fuentes* 156), los cuales eran controlados por los *chuques*. A lo largo del siglo XVI se encontraron numerosas pruebas que sugerían que gran parte de la población empezaba a mantener sus propios santuarios. En Fontibón, Lenguaque e Iguaque, los españoles encontraron con gran sorpresa gran cantidad de éstos, así como numerosas personas que los cuidaban (Casilimas y López; Cruz).

Es natural pensar que el vacío dejado por los caciques lo vinieron a llenar los líderes religiosos. Por un lado, porque los *chuques* habían tenido desde siempre la función de dar cuenta de lo sobrenatural, de explicar lo sucedido y de prever el futuro, preocupaciones que sin duda se agudizaron con la conquista. Como intermediarios entre los indígenas del común y las deidades que daban cuenta del mundo, los *chuques* se encontraban en una posición ideal para aumentar su prestigio, así sus funciones tuvieran que pasar —como efectivamente sucedió— a la clandestinidad. De alguna manera esto resultaba lógico, dada la política española de atraer a los caciques para controlarlos y la imposibilidad de hacer lo mismo con los líderes religiosos. Juan de Valcárcel da una idea de lo que sucedió, en contraste con lo que los muisca del siglo XVI pensaban de los desprestigiados caciques, admiraban a los ancianos, quienes:

Con la autoridad que tienen granjeada con los mozos los divierten fácilmente de la doctrina que les enseñan los curas, atemorizándolos con muertes y enfermedades si se apartan de sus ritos haciendo afueros de los cantos y aullidos de las aves y fieras y observando algunos sucesos adversos que acaecen casualmente y ellos aplican providencia y enojo de sus dioses motivos con que los persuaden fácilmente por ser de natural pusilánime y medroso. (en Langebaek, “De cómo convertir” 206)

Las estrategias de los líderes religiosos muisca para llenar el vacío de poder legítimo dejado por los caciques fueron diversas. La primera consistió en explicar la conquista española como consecuencia de la desobediencia de los caciques e indígenas del común a sus consejos. Uno de los atributos más importantes de los *chuques* era su

capacidad de predecir los eventos más importantes mediante el consumo de drogas alucinógenas (Langebaek, “Buscando” 31). Al igual que en México, parece que en los Andes orientales los líderes religiosos muisca trataron, con éxito, de convencer a su gente de que ya sabían de la llegada de los conquistadores. La llegada de los españoles había interrumpido el transcurrir de un mundo ordenado —programado, si se quiere— del cual los líderes religiosos tenían que dar cuenta.

En toda América esto llevó a que los líderes dieran cuenta, con la falsa idea de la anticipación, de la llegada de los españoles (Todorov). Los muisca no fueron una excepción: el célebre *chuque* de Ubaque, Pabón, fue conocido por que había advertido al cacique de Bogotá que moriría “por la muerte que le habían de dar unos extranjeros que habían de entrar en sus tierras” (Simón 202).

Dentro de esta estrategia de asimilación de la conquista, la primera actitud fue la de interpretar la llegada de los españoles como un hecho conocido de antemano. La misma llegada de los españoles fue rápidamente interpretada por los *chuques* como el arribo de los hijos del Sol (*gagua*) y, por lo tanto, relacionados con la deidad principal que ellos mismos decían representar. El problema del *zipa* no era de ingenuidad ni de ignorancia; se sabe que Bogotá estaba al tanto de los movimientos de los españoles por medio de espías que constantemente los vigilaban desde su llegada a los Andes hasta las expediciones al territorio de Tunja, que son posteriores a la llegada a la sabana de Bogotá (Simón 273). Los informantes habían dado cuenta del carácter humano de los conquistadores, pero cuando llegaron a la primera aldea muisca, la reacción de la población fue la de arrojarles niños, como hacían en los sacrificios en nombre del Sol (168). Se trataba entonces de no generar enfrentamiento con los conquistadores “sino que antes se debía aplacar con lo mismo que aplacaban a su padre, el sol” (168), haciéndoles sacrificios y ofrendas de mantas, oro y sahumeros (169).

Pronto se hizo evidente que los conquistadores habían llegado para quedarse y el problema para los *chuques* empezó a ser no tanto cómo resistir hasta eliminar a los conquistadores, sino de cómo convivir con el nuevo sistema social. De ser los hijos del Sol (*gagua*), los conquistadores pasaron rápidamente a ser llamados diablos o demonios de la luz (*suegagua*) (Simón 375). Al igual que la llegada de los españoles, los acontecimientos posteriores debieron ser explicados —esto es, pronosticados— por los especialistas religiosos. Por ejemplo, en Sogamoso, Juan de Castellanos (1160) observaba que el poder del cacique seguía siendo considerable sólo en la medida en que actuaba como oráculo para conocer cuándo vendrían las epidemias de viruela, enfermedad introducida por los conquistadores. A lo largo del siglo XVI, cuando las pestes que venían del viejo mundo golpearon con más fuerza a las comunidades indígenas, aparecieron múltiples referencias a la capacidad de los *chuques* para predecir enfermedades y curarlas.

Ante el poder de la nueva cultura y el inminente avance del adoctrinamiento, de inmediato se hizo necesario complementar la nueva visión cristiana del mundo y los

mitos tradicionales. Las famosas leyendas muisca, que se identifican usualmente como tradicionales prehispánicas, son en realidad textos profundamente modificados, no sólo gracias a los cronistas del siglo XVII, sino también a cambios profundos en el contenido que en boca de los indígenas pretendían transmitir. Salomon (1993: 240-50) ha analizado, para el caso peruano, los procesos de *bibliificación* de las tradiciones indígenas. En estos cambios que analiza, las narrativas históricas se traducen al formato de fases mítica, heroica y actual.

En este caso, se trataba de verter a un tronco colonial el contenido de una cultura antigua en un proceso dirigido o bien por los españoles mismos, o bien por los miembros de la élite indígena con la cual estaban en contacto. El caso es que en casi todas las versiones de mitos transcritos por los cronistas se encuentran elementos sorprendentemente cristianos. Muchos de ellos trataban de acomodar las propias versiones prehispánicas como antesala a los mitos cristianos. En otros casos, la estructura seguía más las tradiciones impuestas por los españoles. En las versiones de creación y población del mundo “de los muisca”, que transcribe el padre Medrano en 1600, encontramos el mito de un hombre blanco, de cabellos rubios, que había llegado en un camello a las tierras muisca, y les había predicado “el camino de su salvación”. Este hombre les habría enseñado a los muisca a bautizar a los niños y otras prácticas aceptables dentro de la narrativa cristiana (Medrano 60). Y al igual que en el caso de los antiguos israelitas, las fuerzas del mal vendrían posteriormente con la influencia de una mujer anciana, Baqué, quien “les entró predicando contra la doctrina del susodicho sancto” (61). Se reconoce en este mito la presencia de un enviado del Dios a imagen, incluso fenotípica, de los apóstoles cristianos. Esta misma estructura aparece repetida en las versiones posteriores.

En fray Pedro Simón, el mito de la creación ha sufrido ya un proceso de asimilación de narrativas tradicionales a un esquema colonial: la realidad anterior a la creación se compara con las tinieblas y la noche; la creación, con la luz de Dios y la génesis de todas las cosas. El dios creador muisca se describe como Señor Omnipotente, Dios universal, creador de todas las cosas buenas, al igual que el Dios cristiano (367). Por otro lado, al igual que en la Biblia, la mitología muisca del siglo XVI incluía el advenimiento de encargados de poblar el mundo —Bachué y su hijo—; la llegada de un Mesías, Chimizapagua, quien les enseñaría “los misterios y los de la encarnación y la muerte de Cristo” (375); así como la caída de los humanos en la vida díscola producida por el abandono de las buenas costumbres, en este caso Chía, quien les predicaría la “vida ancha, placeres, juegos y entretenimientos de borracheras” (376). De alguna manera, la llegada de los españoles se acomodó al regreso de las buenas costumbres propugnadas por los dioses civilizadores muisca.

La versión que transcribió Fernández Piedrahita algunos años después de fray Pedro Simón (60) también era muy dicente: los muisca habrían reconocido que

existía un dios “autor de la naturaleza que hizo el cielo y la tierra”. Asimismo hablaban de la “inmortalidad del alma”, “esperaban el juicio universal y creían en la resurrección de los muertos”. También refería Fernández Piedrahita (61) que los muisca “tenían alguna referencia del diluvio y de la creación del mundo”. Al igual que en la versión de Castellanos, se infería la existencia de un dios bueno, pero también de un personaje maléfico, equivalente al diablo, que era culpable de sus malas costumbres.

En toda esta reinterpretación, sin duda, desempeñaron un papel determinante las distorsiones de los cronistas o sus deseos de hacer inteligibles las narrativas muisca con la ideología cristiana. Piedrahita, por ejemplo, consideraba que en las narraciones muisca sobre la creación del mundo se podía encontrar que antiguos apóstoles habían recorrido el nuevo mundo y habían dado noticias del evangelio (63). Asimismo, en la descripción de Bochica, y en la forma en que los indígenas habían denominado a los españoles a su llegada, Piedrahita veía un “glorioso apóstol caucásico”: “Noticias y acciones son éstas, que sin grave nota no podemos atribuir las a otro que a San Bartolomé; y si no, dígame el más curioso lector, ¿de quién otro que un Apóstol pudieran referirse entre gentiles las que tenemos dichas?”. Aun cuando cumplía un papel decisivo, sería injusto atribuir todo el peso a la narrativa colonial española. Aunque Bochica es descrito para la época como un personaje con características caucásicas, una referencia más temprana se refiere a él como “un viento” (AGI Santa Fe 618, en Restrepo, “Documentos” 97).

Si bien el cambio en los contenidos míticos representaba el predominio de una estructura colonial, la amplificación de la idolatría era todo lo contrario; se trataba de un esfuerzo que podría ser visto como un proceso en el cual se vertían los elementos de la nueva cultura en un formato ‘nativo’. Este proceso se asociaba con el nuevo papel de los *chiques* —pero no a los representantes del chamanismo vertical—, quienes comenzaban a liderar la resistencia al invasor en términos de un posible regreso al pasado idílico, que había sido perdido a manos de los españoles. Juan de Penagos ponía en boca de los indígenas de la sabana de Bogotá de 1559 el siguiente lamento con respecto a un antiguo líder: “Oh, gran Zipa [. . .] perdónanos que no entendíamos hasta hora quién tú eras” (Friede, *Fuentes* 356). Por otro lado, las preocupaciones en los santuarios se volcaban a la llegada de los españoles. En Fontibón, en 1560, por ejemplo, los españoles refirieron haber encontrado que una de las principales funciones de los *chiques* consistía en recordarles a los miembros de sus comunidades que:

... no olbyden sus santuarios y sacreficios y ofrecimyentos trayendoles a la memoria los yndios antepasados q(ue) fueron señores y rrycos de onmbres bajos dándoles a entender que por aber sacreficado y ofrecido mucho a sus santuarios fueron señores y rrycos y q(ue) hagan ellos otro tanto y que lo serán como sus pasados que de onmbre bajos fueron muy rrycos y señores. (AGN C+I 27 f 660r)

Además del cambio en el contenido mítico, las prácticas religiosas muiscas pasaron rápidamente de lo público a lo privado. La nueva estrategia de los *chiques*, que habían pasado de explicar la conquista española como algo perfectamente natural, a oponerse a ésta, implicaba que su actividad se escondiera de la vigilancia española. A la llegada de los conquistadores, muchas de las ceremonias precedidas por los *chiques*, como el entierro de los caciques y las ceremonias de ofrecimiento en santuarios particularmente alejados, ríos o lagunas eran de carácter reservado. Pero una gran mayoría eran públicas, y muchos sitios ceremoniales fueron hechos para ser vistos. Cuando los españoles entraron a la sabana de Bogotá reconocieron con facilidad los santuarios, que no dudaron en llamar ‘templos’ por su tamaño, por su rica decoración con luminosas láminas de oro y por las enormes calzadas que los comunicaban con los pueblos (Jiménez de Quesada en Ramos 298). Además de estos templos, Jiménez de Quesada describía un sinnúmero de santuarios más pequeños, dedicados a ídolos de menor importancia (301). Pero para el siglo XVI, todos los santuarios eran descritos como pequeñas construcciones, indistinguibles de las viviendas comunes (Langebaek, “Buscando”). En un principio, los muiscas trataron de poner en escena ceremonias colectivas, pero fueron duramente reprendidos: a mediados del siglo XVI, la mujer y los hijos del encomendero Juan de Céspedes fueron invitados a participar en las ceremonias de celebración en vida del funeral del cacique de Ubaque, ocasión en la cual se realizaron prácticas idólatras; como consecuencia, las autoridades españolas lo sancionaron (AGI Santafé 618, en Restrepo, “Documentos” 97). Los muiscas optaron, naturalmente, por camuflar sus ceremonias en ritos públicos de los cristianos o por esconderlas de ellos. Las ofrendas, en lugar de guardarse en esos grandes santuarios que describían los españoles, empezaron a ser trasladadas a casas comunes y corrientes. En la visita a los santuarios de Fontibón, en 1594, el cacique declaraba a los españoles que ellos tenían:

Sus santuarios y casas situadas para ello en el campo y en los cerros y porque los cristianos se los cargaban y les quebraban los tunjos de palo y de barro y de algodón a quienes ellos sacrificaban y ofrecían y sahumaban que agora ponen y tienen los dichos tunjos y santuarios en sus casas de morada y depósitos donde tienen sus maíces. (AGN C+I 27 f 655v)

Ciertamente, aquí en Colombia, así como en México, el dominio de lo público se mostró más susceptible a la cristianización que la esfera doméstica (Gruzinski, *Colonización* 154), en la que la ideología pasó a representar una opción de resistencia al sistema colonial. Algunos ejemplos nos sirven para ilustrar esta situación: en 1594 los indígenas de Fontibón hicieron pasar sus ceremonias de sacrificios y adivinaciones por fiestas que hacían para construir nuevas casas (AGN C+I 27 f 660v). Fray Pedro Simón anotaba también que “ya en público no les consentían a los ministros del

evangelio el guardar sus abominables ritos, se ocultasen en malezas de arcabucos y breñas, donde de noche, que era la ordinaria hora de sus sacrificios, o de día amparados con el seguro de la maleza del lugar y a hurtadillas lo celebraban” (344). Juan de Valcárcel (Langebaek, “De cómo convertir” 207) refería que las borracheras nocturnas servían para que los muiscas recordaran las proezas de sus antepasados y la entrada de los españoles. Ya algunas imágenes asociadas con cristianismo se demonizaban por los indígenas, y el demonio pasaba a representar un agente del bien: una indígena llamada Constanza describía en 1601 al demonio como un “hombre, su carita pequeña y blanca y sus manecitas pequeñas y los pies chiquitos y delgaditos” (AGN C+I 43 f 445r, en Cruz 118). Al tiempo, Constanza admitía ser visitada por el demonio, “que no viene siempre sino cuando esta confesante está mala que entonces viene al demonio a ella y la cara” (AGN C+I 43 f 445r en Cruz 119).

Este paso de la esfera de lo público a lo privado quizás también ayude a explicar el proceso mediante el cual se multiplicó la cantidad de gente clasificada por los españoles como *chuques*. A su llegada, los conquistadores describieron a los especialistas religiosos como unos pocos individuos que tenían privilegios similares a los de los caciques, que debían ser alimentados por la comunidad y que su cargo se heredaba de tío a sobrino, hijo mayor de hermana mayor (Ibarra 33; Aguado 339; Simón 384). Los *chuques* eran, según Aguado, profundamente temidos “espiritualmente y temporalmente” (339). Años después de la Conquista, sin embargo, se describían como muy numerosos y más que por sus privilegios, se conocían por el respeto, o mejor, por el miedo que infundían entre los indígenas, ladinos y mestizos.

Luis Zapata de Cárdenas anotaba en 1575 que “tan viva está hoy la idolatría en todo este Reino, y más que antes que los españoles en él entrasen, porque antes sólo los caciques tenían adoratorios y agora no hay ningún indio, por ruin que sea, que no lo tenga” (Pacheco, “Historia” 215). En las visitas del siglo XVI, sorprendía, en efecto, la amplia variedad de especialistas religiosos o, por lo menos, de personas que genéricamente se empezaron a denominar *chuques*: en Fontibón se hablaba en 1594 de más de 135 *chuques* (Eugenio 13), pese a los continuos actos de represión por parte de los españoles (Velandia 63-9).

Los datos existentes sobre Fontibón son abundantes: la población contaba con 507 tributarios, es decir, hombres adultos, lo cual quiere decir que más de una quinta parte de esos hombres eran considerados *chuques*. 35 de ellos, sin embargo, no vivían en el pueblo, como se corroboró cuando los españoles hicieron la requisa de santuarios en 1594. Es muy probable que esto se repitiera en muchas partes: en Iguaque y Lenguazaque los españoles encontraron una gran cantidad de cucas o “casas santas”, cada una de las cuales era cuidada por un *chuque* (Langebaek, “Buscando” 88-9). Fray Pedro Simón (405) refirió una anécdota interesante con respecto al paradero de esos *chuques*: des-

pués de la conquista española muchos ancianos fueron abandonados por sus familias y nadaban por los pueblos españoles “ganándose la vida haciendo mil supersticiones” y consumiendo ávidamente tabaco. El poder de los *chuques* empezó a crecer, incluso en Fontibón, en 1594, presionaban al cacique para que obligara a los miembros de la comunidad a hacer sacrificios (AGN C+I 27 f 660r).

Otra estrategia de los *chuques* fue la de ampliar el proselitismo religioso a personas que no eran de la comunidad, entre éstas a la despreciada población mestiza. Fray Pedro Simón (387) refirió incluso que no existía indio ladino o cristiano que no tuviera santuario. En Iguaque se mencionaba que los *chuques* aconsejaban a los ladinos y chontales hacer ofrecimientos a los santuarios, al igual que lo hacían los indígenas de sus comunidades (AGN C+I 27 f 611r).

En Fontibón se insinuaba que la población ladina y mestiza acudía a *chuques* que eran a su vez ladinos o mestizos; pero en muchos casos, el deseo de los *chuques* de mantener o incrementar su poder terminó por ayudar a los sacerdotes. Medrano relataba el caso de un indígena que habiéndose tenido por muerto en una iglesia, “se levantó y dijo: aver visto tres hornos de fuego, bocas de ynfierno, en aquel pueblo [Bosa?], a los cuales llevaban los demonios encadenados los yndios, por tres géneros de vicios que reinan mucho entre ellos” (73). Esos tres ‘vicios’ son los mismos que los curas cristianos perseguían: la idolatría, el incesto y la embriaguez. El mismo Medrano refería que un antiguo “sumo sacerdote” de nombre Cuy, habiendo sido “grande hechicero y supersticioso”, se juntó con un sacerdote cristiano “y le acompañaba en toda esa jornada [de búsqueda de santuarios y adoctrinamiento] y cantaba con él las oraciones, en las doctrinas publicas” hasta dar a parar a un hospital en Santa Fe sirviendo a los pobres. Es tentador ver en este proceso un resultado quizás inesperado de la idolatría como mecanismo de resistencia: en la medida en que servía a sectores cada vez más amplios de la población —en ese entonces ya mestiza, blanca o afrodescendiente—, su poder como elemento convocador para la resistencia indígena se debilitó, para dar paso a una resistencia más identificada con la filiación de clase, que con la étnica. Pero es mejor no especular sobre ese asunto, pues no ha sido estudiado.

Con el incremento de las actividades del chamanismo horizontal es probable que se diera un proceso de mayor acceso a bienes, costumbres y recursos que antes de la conquista española eran de acceso restringido a la élite involucrada en el chamanismo vertical, con la complicidad del sistema colonial español. El caso más conocido es el de las drogas narcóticas y la coca. Para inicios del siglo XVII el consumo de coca e incluso de otras drogas narcóticas era característico, a ojos de muchos cronistas, de los muisca. Pero es muy probable que ése no fuera el caso; las crónicas sugieren que su uso era estrictamente ceremonial. Una de las características que más llamó la atención de los cronistas fue precisamente la entrega de un

poporo con su palito, elementos que parecían distintivos de su oficio, durante la ceremonia de posesión de caciques y *chuques*. En efecto, el consumo de coca parece haber estado bastante restringido en el siglo XVI. Pero a lo largo del siglo XVI, el cultivo de coca se amplió considerablemente, dado que la mayor parte de la población masculina adulta empezó a consumirla.

Finalmente, con la llegada de los españoles es muy probable que los ciclos de adivinación y ofrecimientos se incrementaran. Primero, porque se impuso una necesidad de explicar lo inexplicable de la conquista y, segundo, como ya se mencionó también, por las enfermedades introducidas por los españoles y el papel que desempeñaban los *chuques* de pronosticar y curar enfermedades. Hay que recordar que una de las estrategias seguidas para que la comunidad continuara haciendo ofrendas en Fontibón fue la de presentar a los caciques del pasado como “señores muy ricos porque ofrecían a santuarios” e invitar a sus sucesores a hacer lo mismo. Otra estrategia de los *chuques* fue la de asegurar a la comunidad los santuarios se encontraban enojados, por lo cual era necesario entregar cada vez más ofrendas a los *chuques* y a sus santuarios (AGN C+I 27 660r).

En el intento por extirpar la ideología muisca en Fontibón, los españoles quemaron ocho cucas, pese a que se les indicó que en las viviendas corrientes también encontrarían ofrendas. En total, los españoles decomisaron 1.041 pesos de ídolos de oro bajo y fino, doce pesos y tres tomines de esmeraldas (Eugenio 19). En casi todos los testimonios de las visitas a santuarios en el siglo XVI y XVII, los indígenas mestizos y españoles coincidían en afirmar que los indígenas hacían más ofrecimientos que antes (AGN C+I 27 66v). Cuando los españoles decomisaban las ofrendas que encontraban en un pueblo y volvían al cabo de los años, incautaban igual número o incluso más ofrendas que antes. Fontibón es un buen ejemplo de ello: años después de la extirpación de las idolatrías de 1594, el arzobispo Lobo Guerrero confirmó en Fontibón la presencia de 82 *chuques* y más de 3.000 ídolos. Esta situación no parecía limitarse a Fontibón: Lobo Guerrero decomisó 10.000 ídolos en Bojacá, Cajicá, Chía, Serrezuela, Suba y Tuna (Eugenio 29). De acuerdo con Medrano, Fontibón fue objeto de innumerables búsquedas de santuarios, no porque se tratara de un centro religioso particularmente importante, sino porque los españoles decidieron actuar de modo ejemplar en un pueblo “donde estaban a la mira los caciques y sacerdotes de los otros pueblos; y tenían sus espías de lo que hazia en él, para prevenirse en ellos” (71).

Muchos indígenas hicieron todo lo posible por ofrecer todo cuanto encontraran de los europeos, como botas de vino, rosarios, bonetes, textos religiosos y hasta cruces, además de ofrendas tradicionales (Simón 387). Aunque los cronistas españoles se quejaban de dicha costumbre, fueron las mismas autoridades eclesiásticas las que pedían que los indígenas tuvieran crucifijos y rosarios (Pacheco, “Don Bartolomé” 147). Muchas ofrendas incluso se elaboraban en el contexto colonial: en la visita a

santuarios a Boyacá, en 1577, los españoles encontraron que los caciques mandaban a hacer ofrendas de oro a sus santeros con el fin expreso de dárselas a los españoles (Cortés). Este dato no es sorprendente: en lugar de entregar oro bruto, los indígenas mandaban a hacer expresamente santillos para dárselos a los españoles cuando pidieran oro. Con mucha frecuencia los santeros muiscas empezaron a elaborar santillos de plata o cobre (AGN Real Hacienda 21 f 735v).

El caso de los sacrificios humanos es un ejemplo más de la amplificación de la idolatría muisca. Aunque el *Epítome* no los menciona, Jiménez de Quesada anotaba que los muiscas “con sangre humana no sacrifican”, excepto por raras ocasiones en las cuales sacrificaban, o bien muchachos panches capturados en guerra o moxas traídos del oriente, en ambos casos, indígenas que no eran muiscas (Jiménez de Quesada en Ramos 96). El cronista hablaba de innumerables cruces en las cuales los muiscas crucificaban a quienes habían desobedecido a los caciques (96). Un testimonio más tardío, el de Medrano, insiste en que los muiscas no sacrificaban con sangre humana, aunque relata cómo algunos xeques se sacrificaban a sí mismos despeñándose “quando el diablo se los manda”. Fernández Piedrahita, en cambio, ya presentaba los sacrificios como una actividad común, cuando afirmaba, sin ningún asidero en fuente del siglo XVI, que “Los sacrificios que tenían por más agradables a sus dioses, eran los de sangre humana” (67). Así, algo negado en un principio por los conquistadores y descrito por los cronistas, como el sacrificio humano, pasó sólo unos años después al plano de lo posible, tanto así que fue incuestionablemente aceptado como costumbre prehispánica para mediados del siglo XVII.

El caso de la sabana de Bogotá y los Andes orientales indica que a medida que las autoridades muiscas tradicionales perdieron poder, las jerarquías religiosas de menor rango llenaron el vacío y lideraron la resistencia. Los mitos y ceremonias rituales de los muiscas del siglo XVI no vendrían a representar una estrategia de resistencia mediante el apego a lo tradicional, sino que, por el contrario, se trataría de una forma de resistencia basada en la adaptación a las nuevas necesidades de la sociedad indígena bajo el mando español. Este dominio explica en gran medida el contenido y la forma de los rituales muiscas del siglo XVI y nos alerta sobre los veloces cambios —que muchas veces preferimos ignorar— que sufrió la ideología indígena con el contacto. Antes de la conquista española no había indígenas, tampoco existían idolatrías; tanto los unos como las otras se desarrollaron en el esquema colonial a partir del siglo XVI.

El conjunto de estrategias mediante las cuales sobrevivió la cultura ‘nativa’, al menos en el sentido en que se diferenciaba explícitamente tanto por parte de las autoridades coloniales como por parte de los propios indígenas, es fundamentalmente dinámico. Si se anclaban en el pasado, era tan sólo para tomarlo como referencia útil en el marco de proyectos vigentes. El formato podía referirse al pasado,

pero el guión y los actores eran esencialmente contemporáneos. El proceso no era ni la imposición de un modelo 'occidental' dominante ni el exaltado éxito de las comunidades 'nativas' en preservar discursos propios, sino un proceso imposible de entender sin tener presente las profundas desigualdades entre las sociedades 'nativa' y colonial. Éstas hacen que los procesos desde 'arriba' y desde 'abajo' sean simultáneos e inseparables. La idolatría en particular no sólo hizo parte de un modelo de segregación y caracterización negativa impuesto desde arriba, sino que también fue el resultado de una estrategia desarrollada por una parte de la sociedad indígena —los especialistas religiosos de menor rango— para mantener o incrementar su poder entre sus comunidades: una vez quebrada la resistencia militar y garantizada la complicidad —por lo menos parcial— de un sector importante del poder secular, la resistencia indígena se hizo sinónimo de prácticas idolátricas. De allí en adelante, éstas se asimilaron como nativas.

La supervivencia de las sociedades indígenas es una metáfora con la cual los antropólogos representan, al igual que las mismas comunidades indígenas y el público en general, un proceso de continua creación cultural, que de muchas formas es un resultado más de la colonización. Esta última hace imposible entender los procesos de génesis cultural indígena por sí mismos y no permite identificar el proceso mismo de cambio en Occidente sin la forma como el otro reacciona a su presencia. En el fondo, ambos procesos están mediados no sólo por la diferencia cultural, por sustantiva que la misma pueda ser, sino también por aspectos sociales, como la existencia de proyectos de poder en las mismas comunidades indígenas, que la antropología simplemente se ha negado a aceptar.

Bibliografía

- Archivo General de Indias-Fondo Santa Fe. Archivo General de la Nación. Fondos Caciques e Indios (C+I), Visitas Cundinamarca (Vis. Cund). AGN.
- Aguado, Pedro [fray]. *Recopilación historial*. 1581. 4 vols. Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de la República, 1956.
- Álvarez, Diego. "Carta del doctor Diego Álvarez Chanca al Cabildo de Sevilla." *Cartas de particulares a Colón y relaciones coetáneas*. 1493. Eds. J. Gil y Consuelo Varela. Madrid: Alianza, 1984. 152-77.
- Bernard, Carmen y Serge Gruzinski. *De la idolatría: una arqueología de las ciencias religiosas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Borja, Jaime Humberto. *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada-Indios, negros, judíos, mujeres y otras huestes de Satanás*. Bogotá: Planeta, 1992.
- Broadbent, Sylvia. *Los chibchas: organización socio-política*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1964.
- Casilimas, Clara e Imelda López. *Etnohistoria muisca: de los jeques a los doctrineros*. Tesis de grado. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1982.
- Castellanos, Juan de. *Elegías de varones ilustres de Indias*. 1601. Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de la República, 1997.
- Cervantes, Fernando. *El diablo en el Nuevo Mundo: el impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*. Barcelona: Herder, 1996.
- Cortés, Vicenta. "Visita a los santuarios indígenas de Boyacá." *Revista Colombiana de Antropología* 9(1960):199-273.
- Cruz, Martha de la. *Represión religiosa en el altiplano cundiboyacense durante la Colonia*. Tesis de Grado. Bogotá: Universidad de los Andes, 1984.
- Eugenio, María Ángeles. "Resistencia indígena a la evangelización. ídolos y xeques en Fontibón." *Memoria*, segundo semestre (1997):10-39. Bogotá: Archivo General de la Nación, 1998.
- Fernández de Navarrete, Martín. *Viajes de Colón: colección de los viajes y descubrimientos que hicieron por mar los españoles desde fines del siglo xv*. México: Porrúa, 1986.
- Fernández de Piedrahita, Lucas. *Noticia historial de las conquistas del Nuevo Reino de Granada*. 1666. 2 vols. Bogotá: Ediciones de la Revista Jiménez de Quesada-Nelly, 1973.
- Friede, Juan. *Los chibchas bajo la dominación española*. Medellín: La Carreta, 1974.
- . *Fuentes documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Biblioteca Banco Popular, 1976.
- Galvis Madero, Luis. *El adelantado*. Madrid: Guadarrama, 1957.
- Gruzinski, Serge. "La red agujereada: identidades étnicas y occidentalización en el México colonial. Siglos XVI-XIX." *América Indígena* 46.3 (1985): 411-34.
- . *La colonización de lo imaginario-sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Hernández, Guillermo. *De los chibchas a la colonia y a la república*. Bogotá: s. e., 1978.
- Hugh-Jones, Stephen. "Shamans, Prophets, Priests and Pastors." *Shamanism, History and the State*. Eds. N. Thomas y C. Humphrey. Michigan: University of Michigan Press, 1998. 32-74.

- Ibarra, Miguel de. "Memoria de los ritos y ceremonias de los indios." Eugenio 33-4.
- Langebaek, Carl Henrik. "Buscando sacerdotes y encontrando chuques: sobre la organización religiosa de los cacicazgos Muisca." *Revista de Antropología* 6.1 (1987): 141-60.
- . "De cómo convertir a los indios y de por qué no lo han sido: Juan de Valcarcel y la idolatría en el altiplano cundiboyacense en el siglo xvii." *Revista de Antropología y Arqueología* 11 (1995): 187-214.
- . "Patterns of Coca Consumption in the Intermediate Area of Ecuador: A Review of the Evidence." *Acta Americana* 9.1 (1988): 51-76.
- Linnekin, Joyce. "Cultural Invention and the Dilemma of Authenticity." *American Anthropologist* 93.2 (1991): 446-9.
- Londoño, Eduardo. "Santuarios, santillos, tunjos: objetos votivos de los muisca en el siglo xvi." *Boletín Museo del Oro* 25 (1989): 93-120.
- Medrano, Alonso de [fray]. "Descripción de el Nuevo Reyno de Granada, de las Yndias Occidentales..." 1600. *Los muisca, pasos perdidos*. Ed. D. Lloreda. Bogotá: Seguros Fenix S. A., 1992. 57-79.
- Osborn, Ann. *El vuelo de las tijeretas*. Bogotá: Banco de la República, 1985.
- Pacheco, Víctor Manuel. "Don Bartolomé Lobo Guerrero-Arzbispo de Santafé de Bogotá." *Eclesiástica Xaveriana* 5 (1995).
- . "Historia eclesiástica". *Historia extensa de Colombia*. Vol. xvii. Bogotá: Lerner, 1971.
- . *Los jesuitas en Colombia*. Vol. I. Bogotá: Santa Eudes, 1959.
- Pané, Ramón [fray]. *Relación antigua acerca de las antigüedades de los indios*. 1498. México: Siglo XXI, 1978.
- Pineda, Roberto. "Demonología y antropología en la Nueva Granada: siglos xvi-xvii." *Culturas científicas y saberes locales*. Ed. D. Obregón. Bogotá: CES-Universidad Nacional de Colombia, 2000. 23-88.
- Ramos, Demetrio. *Ximénez de Quesada-Cronista*. Sevilla: Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, 1972.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. *Arqueología de Colombia: un texto introductorio*. Bogotá: Segunda Expedición Botánica, 1986.
- . "Contactos y cambios culturales en la sierra nevada de Santa Marta." *Revista Colombiana de Antropología* 1.1 (1953): 17-122.
- . *El chamán y el jaguar: estudio de las drogas narcóticas entre los indios de Colombia*. México: Siglo XXI, 1978.
- Restrepo, Ernesto. "Documentos del Archivo de Indias, Papeles de Justicia." *Boletín de Historia y Antigüedades* 28 (1941): 30-99.
- . "Real Audiencia, Cédulas Reales." *Boletín de Historia y Antigüedades* 14 (1925).
- Rodríguez Freyle, Juan. *El carnero*. 1636. Medellín: Bedout, 1980.
- Sahlins, Marshall. "What is Anthropological Enlightenment?: Some Lessons of the Twentieth Century." *Annual Review Anthropology* 28 (1998): I-XXIII.
- Salomon, Frank. "La textualización de la memoria en la América Andina: una perspectiva etnográfica comparada". *XI Congreso Indigenista Interamericano Pueblos Indígenas, una nueva relación*. Managua: Instituto Indigenista Interamericano, 1993.
- Simón, Pedro [fray]. *Noticias históricas de las conquistas de tierra firme en las Indias occidentales*. 1625. Bogotá: Banco Popular, 1981.

- Schmitt, Jean-Claude. *Historia de la superstición*. Barcelona: Crítica, 1992.
- Todorov, Tzvetan. *La conquista de América: el problema del otro*. México: Siglo XXI, 1998.
- Tovar, Hermes. *Relaciones y visitas a los Andes, siglo XVI*. Tomo III. Bogotá: Colcultura-Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1964.
- Urbano, Enrique. "Sincretismo y sentimiento religioso en los Andes: apuntes sobre los orígenes y desarrollo." *Los conquistados: 1492 y la población indígena de las Américas*. Ed. H. Bonilla ed. Bogotá: Tercer Mundo, 1991. 223-62.
- Uribe, Carlos A. "La etnografía de la sierra nevada de Santa Marta y las tierras bajas adyacentes." *Geografía humana de Colombia*. Tomo II: Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1991. 9-216.
- Velandia, Roberto. *Fontibón: pueblo de la Real Corona*. Bogotá: Imprenta Distrital de Bogotá, 1983.
- Wolf, Erik. "Perilous Ideas: Race, Culture, People." *Current Anthropology* 35.1 (1993): 1-12.
- Zamora, Alonso [fray]. *Historia de la provincia de San Antonino del Nuevo Reyno de Granada*. 1701. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, 1980.
- Zapata de Cárdenas, Luis. *Catechismo: Consejo Episcopal Latinoamericano*. 1576. Bogotá: Centro de Publicaciones-Librería, 1988.



«Cacica». Pintura Mural. Iglesia Doctrinera de Sutatauja. Cundinamarca

Muiscas y cristianos: del *biohote* a la misa y el tránsito hacia una sociedad individualista*

Marta Herrera Ángel**

* Lectura para tomar posesión como miembro correspondiente de la Academia Colombiana de Historia, el 1° de abril de 2003.

** Universidad Nacional de Colombia y Pontificia Universidad Javeriana.

Preguntado que para qué efecto hace la dicha junta y borrachera y si es por honras de muertos. Dijo que cuando Dios hizo a los indios les dejó esta Pascua como a los // cristianos la suya, e que se holgaban como se huelgan los cristianos.

Cacique de Ubaque, 1563 (Casilimas Rojas y Londoño)

Quizá la principal utilidad de las ciencias sociales consista en permitirnos comprender los fenómenos sociales más comunes [...] especialmente es aquello que se presenta como irracional lo que ofrece mayor número de oportunidades para descubrir en su interior los caminos de la explicación racional, que en otros contextos quedan cubiertos por el velo de la trivialidad.

J. Cazeneuve (13)

En la documentación del siglo XVIII, al igual que en la de siglos anteriores, aparecen referencias a prácticas religiosas muisicas.¹ Se han encontrado pruebas arqueológicas sobre la persistencia de rituales nativos y su realización en el siglo XVI y principios del XVII en sitios tan centrales dentro del sistema colonial como lo eran las casas adyacentes a la plaza mayor de la ciudad de Santa Fe de Bogotá (Therrien 75-117; Therrien, *Comunicación*). En Tunja, los hallazgos arqueológicos permiten apreciar que hasta finales del siglo XVIII el Cercado Grande de los Santuarios se continuó ocupando como sitio de enterramiento, lo cual indica que se seguía con una práctica que se remonta por lo menos dos mil años atrás (Pradilla Rueda 166-7). En Chiscas, Boyacá, en el vecino territorio Lache, se encontró el cuerpo de un bebé momificado a mediados del siglo XVIII (Cárdenas Arroyo 235-49). Hallazgos como los señalados indican la importancia de analizar algunas de las formas religiosas practicadas por los muisicas

¹ Véase, por ejemplo, el expediente relativo al hallazgo de santuarios a principios del siglo XVIII (AGN, Caciques e Indios, 25, fols. 853r a 864r) y otro, de la misma época, sobre las prácticas de las yerbateras (AGN, Caciques e Indios, 49, fols. 32r a 37v).

en el momento de la invasión y de una fase posterior del dominio colonial y de confrontarlas con aquellas que les fueron impuestas, a fin de entender la asociación entre los valores religiosos y las necesidades sociales, económicas y políticas de las comunidades indígenas.

De la sacralidad² muisca a la cristiana

El 4 de junio de 1698, Juan Francisco de Galarza y Delfín requirió al cura interino del pueblo de Une para que le diera posesión de ese curato, en el cual había sido nombrado en propiedad. En cumplimiento de esta solicitud, Juan de Bustamante y Reyna, el cura interino, convocó al cacique, a los capitanes, a los alcaldes y a los indios del pueblo de Une y, en su presencia, dio lectura al título que acreditaba el nombramiento del cura doctrinero propietario. Posteriormente, Juan de Bustamante procedió a darle la posesión a Galarza, en señal de la cual el nuevo cura se revistió de la sobrepelliz, la estola y la capa de coro. Así ornamentado, Galarza se dirigió al altar mayor de la iglesia, abrió el sagrario, sacó la custodia del santísimo sacramento, cantó el *Tantum Ergo* y volvió a guardar la custodia. Posteriormente bajó al bautisterio; reconoció las crismas de los santos óleos, los libros de bautismos, casamientos y entierros, la pila bautismal, y mandó tocar las campanas. De este acto de posesión, al que asistió todo el pueblo, dieron constancia el diezmero y el cura interino (AGN, Curas y Obispos 25, fol. 744v).

Con este rito, los indios tuvieron su primera relación oficial con el que sería su cura durante más de seis años (AGN, Curas y Obispos 25, fol. 737v). En una ceremonia solemne, el sacerdote se había revestido de sus ornamentos sagrados, para luego establecer contacto con la divinidad. Ésta era representada por una pequeña hostia que se guardaba en custodia. Se trataba de una pequeña hoja delgada y blanca, de forma circular, hecha de harina de trigo y agua. A esta divina forma el cura le entonó un cántico sagrado. Luego, se dirigió hacia la pila bautismal, donde habría de colocar óleo y crisma a los recién nacidos, a los que incorporaría mediante este rito dentro de su feligresado. También reconoció las crismas de los santos óleos, que le permitirían proporcionar una última esperanza a los agonizantes. Posteriormente, revisó la documentación relativa a tres momentos de la vida de sus fieles: su nacimiento dentro del mun-

² Se acoge aquí la definición de religión formulada por Durkheim: “Una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas, interdictas, creencias a todos aquellos que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que adhieren a ellas” (49).

do cristiano; la unión de la vida de hombres y mujeres, para que reprodujeran física y socialmente a la comunidad, y la despedida final que los vivos les hacían a sus muertos. Por último, hizo sonar las campanas, ya que éstas continuarían transmitiendo sus mensajes, de acuerdo con los designios del cura dentro de la iglesia y fuera de ésta. Hablarían de muertos y de alarmas, de alegría y de tristeza, de la presencia del Dios cristiano.

Durante siglos, muiscas y cristianos habían contemplado el mundo desde sus propias creencias y concepciones. Ahora, hacía ya más de un siglo, los cristianos exigían que todos se acercaran a los dioses con los ojos que ellos habían dado a su deidad. Eran muchas las diferencias, aunque no tantas como pretendían los que se decían seguidores del Dios único y verdadero. Si se consideran únicamente los rituales involucrados en la posesión del cura doctrinero de Une, se podrán apreciar elementos comunes que, guardadas las proporciones, presentan ciertas similitudes. Se tiene, además de la creencia en la deidad, la existencia de individuos especializados en el establecimiento de las relaciones con los dioses;³ la construcción de espacios sagrados dedicados a la comunicación con éstos;⁴ el uso de atuendos especiales en las ceremonias de investidura sacerdotales, ya fueran las finas mantas muiscas (Casilimas Rojas y López Ávila 116) o las estolas y demás atuendos cristianos; la presencia de sustancias alimenticias con las que se establecía el vínculo con los dioses; la entonación de cánticos sagrados en los ceremoniales;⁵ así como la realización de actos especiales con los recién nacidos (Casilimas Rojas y López Ávila 145-6), para la unión de hombres y mujeres (150-3) y para despedir a los muertos (153-6). Buena parte de estas coincidencias se presentan no sólo entre las dos aproximaciones religiosas mencionadas, sino que son comunes en un plano más amplio. Las ceremonias que en diversas religiones se realizan con los recién nacidos, en los matrimonios y al morir los individuos han sido abordadas bajo la clasificación de ritos de paso (Gennep 10-1).⁶ La existencia de especialistas, el uso de atuendos

³ Sobre los sacerdotes indígenas o chuques, su gran cantidad y variedad y su papel de especialistas artesanales véase Langebaek, “Buscando” pp. 87-90 y 93-9.

⁴ Sobre los templos muiscas, véase Casilimas Rojas y López Ávila, *Etnohistoria muisca* 65-94. Respecto a los santuarios o cucas, Langebaek, “Buscando” 87-90. Sobre templos, cucas y lugares de adoración en Tunja, véase Villate Santander 144-163. Y Pradilla Rueda, Villate Santander y Ortiz Gómez 55-63.

⁵ Antes de la guerra entonaban cantos mediante los cuales rogaban al sol, a la luna y a sus ídolos les concediera la victoria, expresando las “cabsas justas” para hacer la guerra. Igualmente, cantaban para agradecer la victoria o para lamentarse de la derrota (*Epítome* 181).

⁶ “*I have tried to assemble here all the ceremonial patterns which accompany a passage from one situation to another or from one cosmic or social world to another. Because of the importance of these transitions, I think it legitimate to single out rites of passage as a special category, which under further analysis may be subdivided into rites of separation, transition rites, and rites of incorporation*”. Como ejemplos de rito de separación señalan los funerales; de incorporación los matrimonios y de transición, los esponsales o los vinculados con el embarazo (Gennep 11).

característicos, el consumo de alimentos y la entonación de cánticos también se apreciaban en un ámbito más general.

Pero aquí interesa resaltar las similitudes entre las religiones muisca y cristiana, ya que ellas permitieron ciertas formas de comprensión y de identificación con la otra cultura. Así, por ejemplo, Fernández de Piedrahita identificaba a Bochica con el apóstol Bartolomé y aceptaba como buenas sus enseñanzas (1: 32). Adicionalmente, el sacerdote se refirió a los diferentes nombres por los que se conocía a Bochica —Nemquetheba y Zuhé— (1: 32) y también Idacanzas (97). Con relación a este último, aceptó que se le atribuyeran grandes conocimientos sobre la naturaleza y la capacidad para pronosticar los futuros acaecimientos, en caso de que hubiera sido el “mismo apóstol que llaman Bochica los bogotaes”. En caso contrario, si fuera “otro algún indio de los que veneran”, tal capacidad de predicción se habría obtenido mediante pactos con el diablo (98). Este último planteamiento resulta de gran interés, por cuanto muestra cómo resultaba de maleable la interpretación y, sobre esta base, la aceptación o el rechazo de la sacralidad muisca para los mismos sacerdotes cristianos.

Un caso similar se presentó respecto a la interpretación de algunas creencias muisca que hizo Alonso de Zamora. El fraile acogió la hipótesis de que Bochica o Zuhá había sido un apóstol cristiano, con el argumento de que los indios tenían algún conocimiento de Dios y de los artículos de la fe, antes de la llegada de los españoles. Cita como ejemplo la creencia de los indígenas en el misterio de la trinidad, basándose en el hallazgo de una estatuilla que la representaba en Boyacá: “Creían que había un autor de la naturaleza que hizo el cielo y la tierra y que era Trino en personas y Uno en esencia, según el simulacro de un cuerpo humano con tres cabezas que halló en Boyacá...” (Zamora 1: 277). La utilidad de estas identificaciones para el éxito de las labores de adoctrinamiento la estableció claramente el fraile Pedro Simón, al referirse al hallazgo de esta estatuilla. Según él, quedaron rastros de las enseñanzas del predicador cristiano —que se conoció por diversos nombres según el pueblo por el que iba pasando— (3: 374-5), que:

No se les acabaron de desarraigar [. . .], sino que se han conservado algunas para que por ellas se haya *facilitado más el crecimiento que han tenido con la predicación del Evangelio*, que amaneció entre ellos con la venida de los españoles. Los cuales, entre otras sentencias y rastros que hallaron de esto en la provincia, fue una estatua de un ídolo en el pueblo de Boyacá, con tres cabezas humanas en un cuerpo, que declaraban los indios tenerle figurado así, porque representaba una cosa que eran tres personas con un corazón y una voluntad, como se lo había dicho a sus mayores el Sugunsua que pasó por esas tierras (3: 412).⁷

⁷ Las cursivas son de la autora.

Los anteriores ejemplos muestran cómo los predicadores cristianos hicieron uso de algunas creencias religiosas muiscas para implantar el catolicismo.⁸ Pero, además, permiten observar que este uso fue a la vez selectivo y dúctil. Por una parte, los tres predicadores citados coinciden en identificar las enseñanzas de Bochica como las ‘ajustadas’ al culto cristiano, lo que indica la existencia de ciertos patrones para asociar o no una determinada creencia muisca con el cristianismo. Pero, por otra, dejan abiertas posibilidades para establecer o no tal asociación, como se vio anteriormente en la posición de Fernández de Piedrahita, respecto a los conocimientos de la naturaleza y las capacidades de predicción atribuidas a Idacanzas.

La identificación entre una y otra creencia, la muisca y la cristiana, podía facilitar en algunos casos el adoctrinamiento, tal como lo señaló Simón, pero en otros podía entrar en franca oposición. El problema de las identidades y oposiciones entre una y otra creencia puede ser analizado desde diferentes perspectivas.⁹ Para el caso que estamos estudiando, nos interesa resaltar el hecho de que el cuerpo de creencias religiosas de una determinada cultura no se constituye en un factor aislado de la organización social, económica y política de esa cultura, sino que, por el contrario, existe y se desarrolla en consonancia con sus pautas y requerimientos. En palabras de Spalding, se trata de estudiar la función social del sistema de creencias (61). La idea básica puede verse como derivada de los planteamientos de Durkheim, quien observó el carácter social de las representaciones religiosas, en la medida en que son “representaciones colectivas que expresan realidades colectivas” (15). Subrayó igualmente su importancia en términos del establecimiento de las categorías de pensamiento que, a su vez, son también ellas producto del “pensamiento colectivo” (15). Estudios posteriores han destacado no sólo la similitud existente en esta esfera con los paradigmas ‘científicos’, sino también el que “*The sacred is constructed by the efforts of individuals to live together in society and to bind themselves to their agreed rules*”.¹⁰ (Douglas xiii)

⁸ Aunque en lo relativo a la figurilla podría pensarse que se trató de un mecanismo utilizado por los indígenas para visualizar el planteamiento cristiano de la deidad una y trina, como ya se ha visto, la utilización de un triple calificativo para mencionar a Bochica era frecuente (véase también Simón 374-6), al igual que lo era darle a Chié o Chía otros dos nombres: Guitaca y Xubchagagua (376) o Chía, Yubecayguaya y Huytháca (1: 33).

⁹ Así, por ejemplo, podría estudiarse la estructura de las hierofanías (algo que manifiesta lo sagrado) acuáticas, como lo hace Mircea Eliade (21 y 411), o la forma como las modificaciones materiales dar lugar a nuevos medios mágico-religiosos para abarcar la realidad (414).

¹⁰ “Lo sagrado ha sido construido por los esfuerzos de los individuos para vivir juntos en sociedad y ceñirse a las reglas aceptadas dentro de ésta”. (mi traducción).

Al tomar como base las anteriores hipótesis, se tendría que el credo muisca, que respondía a ciertas pautas sociales, fue prohibido y se trató de imponer a esta cultura la adopción del credo católico, la cual a su vez respondía a otro tipo de organización social. La comparación que se adelanta entre algunas de las prácticas de uno y otro credo tiene por objeto mirar el tipo de relaciones sociales que sustentaban. Se aprecia la existencia de identidades y oposiciones en dos rituales de gran importancia en una y otra cultura y en los que, además, se utilizaban alimentos que ocupaban un lugar destacado en la dieta alimenticia de cada una: el maíz y la yuca, para los muisca, y el pan y la vid, para los cristianos. Estos dos ritos permiten visualizar importantes factores de oposición entre las concepciones de lo sagrado de los muisca, que se articulaba con la importancia de la comunidad¹¹ dentro de su organización social, y la de los cristianos, en la que primaba el individuo. Este análisis permite identificar el sentido que tuvo la imposición de una nueva religión y qué elementos facilitaron este proceso, de suerte que en el último siglo de la dominación colonial, aunque la ‘cristianización’ de los muisca era un hecho, se aprecia la supervivencia de ciertas prácticas y elementos de su religiosidad tradicional.

El maíz y la yuca: los ceremoniales de integración comunitaria

Dentro de la sacralidad muisca, al momento de la Conquista, las ceremonias y los ofrecimientos terminaban en un ritual, cuyo nombre traducido al muisca sería *biohote* (González de Pérez 198).¹² Se trataba de momentos especiales en los que la comunidad se reunía y consumía abundante *fapqua* (225), la cual daba al acontecimiento un carácter sagrado. Se trataba de una ofrenda al dios *Nemcatacoa*, quien participaba de la *biohote*, al consumir junto con ellos (95-6) la *fapqua*. En estas reuniones además:

Danzan y bailan, cantan juntamente
cantares ó canciones, donde tienen
sus medidas y ciertas consonancias
que corresponden á los villancicos,

¹¹ El concepto de comunidad amerita una mayor reflexión. En lengua muisca, *quyca* significa pueblo, al igual que tierra, patria o región (González de Pérez 305 y 326). Agradezco a Monika Therrien su cuidadosa lectura del texto y sus comentarios sobre la importancia de trabajar con mayor detenimiento el concepto de comunidad.

¹² Aquí, y en las páginas siguientes se utilizarán los términos nativos para designar deidades, celebraciones, cargos y alimentos, sin proporcionar las denominaciones que fueron dadas por los españoles para

compuestos á su modo, donde cuentan
los sucesos presentes y pasados,
ya de facecias,¹³ ya de cosas graves,
adonde vituperan ó engrandecen
honor ó deshonor de quien se trata.
En cosas graves van á compasete;
usan de proporcion en las alegres.
El modo de cantar es algo frio,
y del mismo jaez todos sus bailes;
mas van en el compás tan regulados,
que no discrepan un tan solo comma
en todos sus visajes y meneos.
(Castellanos 1: 55)

De la anterior descripción sobresalen varios elementos. En primer lugar, se trataba de ceremonias en las que se bailaba, siguiendo un compás regulado, que estaba lo suficientemente establecido como para que no discreparan “un tan solo comma” en los movimientos. Este señalamiento sobre el carácter estandarizado y repetitivo de la danza y el canto nos pone en alerta sobre su carácter ritual¹⁴ y, en esa medida, sobre su eficacia para incorporar y expresar no sólo los valores de la sociedad, sino modos de actuar determinados.¹⁵ En segundo lugar, en los cantos con los que se acompañaba el baile se recreaban los sucesos presentes y pasados, cargándolos de contenido: se “vituperan o engrandecen”. Esta observación se articula con la anterior y la refuerza al incorporar la evocación y cualificación de los sucesos presentes y pasados. Implica que tenía lugar una práctica mediante la cual se configuraba y actualizaba la memoria del colectivo, es decir, su historia y, además, se proporcionaba una interpretación de los hechos, con lo cual se los cargaba de sentido. Este punto es de gran importancia, ya que, como algunos autores señalan, la memoria no sólo se relaciona estrechamen-

designarlos, con el fin de evitar la carga ideológica de estos términos. Esperamos que a medida que se avance en la lectura se aclare el sentido de las palabras nativas; de cualquier forma, en su debida oportunidad se señalará el nombre que los colonizadores les dieron en español.

¹³ Facecia: “Chiste ò cuento gracioso” (RAE, *Diccionario de autoridades* 705).

¹⁴ El rito puede ser definido como un “*prescribed formal behavior for occasions not given over technological routine, having reference to beliefs in mystical beings or powers. The symbol is the smallest unit of ritual which still retains the specific properties of ritual behavior: it is the ultimate unit of specific structure in a ritual context?*”. (Turner, 19).

¹⁵ Durkheim plantea que los fenómenos religiosos se ubican en dos categorías: las creencias y los ritos. Las primeras constituyen representaciones y los segundos, “modos de acción determinados” (40). Sobre este último punto véase también Kertzer, *Ritual, Politics & Power*.

te con la articulación y el procesamiento de la información, sino que el historiador, al seleccionar algunos eventos del pasado, construye una visión de éste (Ollila 9-10). Esto es, aquí se manejaba el problema de la interpretación de la experiencia colectiva ligando el pasado con el presente y, de esta forma, el presente con el futuro.¹⁶ En tercer lugar, se observa que esos contenidos se reforzaban con el ritmo, que era alegre o grave, dependiendo del tema tratado. La referencia al ritmo dirige la atención a los contenidos subliminales del ritual, cuya eficacia es tanto mayor en la medida en que no se incorporan en forma consciente, por lo que difícilmente se cuestionan. Adicionalmente, por otras descripciones se sabe que asistían hombres y mujeres, quienes bailaban “en corro, asidos de las manos” (Fernández de Piedrahita 1: 39) y que en estas reuniones cada uno ocupaba el lugar que le correspondía de acuerdo con su jerarquía, de forma que “Tenían sus distribuciones de asientos más o menos honrados según la antigüedad, nobleza de sangre y linajes, si bien todos se sentaban en el suelo...” (Simón 3: 406). La referencia remite aquí a un ordenamiento del espacio que, además de reflejar unas jerarquías, las reforzaba frente al colectivo. El lugar que se ocupaba, a la vez que indicaba la posición del individuo dentro del grupo, legitimaba tanto el sistema jerárquico en general —en la medida en que legitimaba la existencia misma de jerarquías— como las jerarquías particulares, al fortalecer de forma simbólica al que se ubicaba espacialmente en un sitio destacado.¹⁷

Como se puede apreciar a partir de lo anterior, el valor y la importancia simbólica, social y política de estos ceremoniales difícilmente puede desestimarse. Menos aún el papel para asegurar la continuidad del sistema político e ideológico, cuyos valores reflejaban a la vez que reforzaban. Además, es necesario tener en cuenta que, al parecer, este tipo de celebración fue de cierta forma común en la América precolumbina.¹⁸ Coincide este señalamiento con lo observado por etnólogos y arqueólogos, en el sentido de que a pesar de la diversidad prehispánica, existen estructuras y elementos en común, que los llevan a hablar del panamericanismo de ciertos mitos y prácticas culturales (Lévi-Strauss; Lynch 3: 221-2). Se trata de un fenómeno cuyo análisis no se profundiza en este texto, pero sobre el que conviene llamar la atención e insistir en la necesidad de que se estudie con detalle. En el caso del actual territorio colombiano, por ejemplo, se tienen descripciones tempranas de ceremonias similares a las descritas entre los muiscas, relativas a los indígenas malebúes, que habitaban el

¹⁶ Kertzer plantea que: “*Ritual helps give meaning to our world in part by linking the past to the present and the present to the future*”. (9-10).

¹⁷ Sobre el papel del simbolismo para reforzar la autoridad véase Kertzer (5).

¹⁸ Véanse descripciones tempranas sobre este tipo de celebraciones entre los indígenas de Cumaná, en López de Gómara (1: 129 y 133-4); entre los quimbaya, en Cieza de León, *Crónica* (86-89); entre los muzos, en Rojas, “*Costumbres de los indios*” (31-2).

área cercana a Tamalameque. Según éstas, en la época de cosechas los indígenas preparaban del maíz y de la yuca una bebida que llamaban *macu* y celebraban las *entai*, que duraban de dos a tres días (Cieza de León, “Descripción de la ciudad” 2: 295-6). Las *entai* se realizaban con variados motivos, entre ellos cuando los indígenas requerían ayuda para hacer sus rozas o bohíos o cuando trabajaban conjuntamente en las rozas del señor o *malebú*, como una de las formas de pagarle el tributo, caso en el cual la celebración podía prolongarse de ocho a quince días (Cieza de León, “Descripción de la villa” 2: 319 y 330-4).

Una de estas celebraciones tenía lugar cuando los indígenas iban a pescar y a recoger ahuyamas, yucas, batatas y otros frutos que llevaban al *malebú*, el cual organizaba una gran *entai*, en la que todos participaban. A ésta los indígenas asistían embijados, con sus tocados de plumas, y luciendo sus mejores joyas, que eran más ricas mientras mayor fuera la jerarquía del asistente. La reunión, que se celebraba en un bohío o ramada, era presidida por el *malebú* quien, junto con los principales, ocupaba un lugar especial acorde con su jerarquía. Durante la ceremonia se escuchaba la música de tambores, flautas y sonajeros. A la *entai* asistía el o la *mayhan*, que podía ser hombre o mujer, quien ponía el sahumero que debía permanecer prendido durante todo el tiempo que durara la *entai* y además les hacía parlamentos y “otras muchas idolatrias y cirimonyas” (Cieza de León, “Descripción de la villa” 2: 330-4). En algunos casos el mismo *mayhan* sugería a los indígenas realizar una *entai* para desagaviar al *ytaylaco*, caso en el cual la ceremonia tenía lugar en el bohío construido especialmente para él, aparte en el monte. Éste era el mejor de todos y en sus estantillos se dibujaban figuras de sapos, culebras y otros animales. En las *entai* celebradas especialmente para desagaviar al *ytaylaco*, el *mayhan* les hacía “entender todo aquello que ellos quieren” (Cieza de León, “Descripción de la ciudad” 2: 301 y “Descripción de la villa” 2: 311-4).

Con relación a la anterior descripción cabe resaltar algunos aspectos. Por una parte, se observa que dentro de la organización para la producción se consideraba el intercambio de trabajo y el trabajo comunitario en favor del *malebú*. Por otra, se muestra cómo la presencia de jerarquías dentro de la sociedad, que cuenta con un *malebú* y otros principales que ocupan un lugar intermedio, se refleja en el atuendo que se usa para asistir a la celebración. En lo que tiene que ver con el papel del *malebú*, se puede apreciar cómo la *entai* se constituye en un mecanismo mediante el cual el dirigente consolidaba su autoridad al retribuir a quienes le tributaban, con una celebración en la que les proporcionaba alimentos y *macu* en abundancia. Se cumplía aquí entonces el principio de que “‘Poseer’ daba prestigio a los caciques, pero más lo daba distribuir esas ‘posesiones’” (Lagenbaek, *Noticias* 89), fenómeno que se reflejaba en forma más extrema entre los *ytotos* y *aruacos*, quienes elegían como cacique al indio que más convidaba a otros a comer y a beber (Cieza de León, “Ciudad” 2: 273).

Como se ha visto en otro trabajo (Herrera Ángel, “Autoridades” 9-35), este principio también tenía validez entre los muisca, cuyos caciques ofrecían de comer y beber a los indígenas que les hacían sus rozas, en cumplimiento del pago de la *tamza*.¹⁹

Pero además de los aspectos económicos y políticos señalados, las descripciones relativas a la celebración de la *entai* dirigen la atención hacia otros problemas vinculados con su realización. Así, se puede observar que si bien la *entai* se puede llevar a cabo para satisfacer a la deidad, al *Ytaylaco*, el *mayhan*, personaje encargado de establecer el contacto con ésta, asiste y participa activamente en toda *entai* que se celebre, incluso en aquellas que no se realizan específicamente para satisfacer a la deidad. La participación del *mayhan*, que no se limita a su mera presencia, sino que lo coloca en una posición activa, confiere a la *entai* un carácter sacro. Aquí, como en el caso de la *biohote* muisca, el consumo que la comunidad hace de alimentos y de *macu* o *fapqua* no tiene un sentido profano. Entre los muisca, la presencia de *nemcatacoa*, quien junto con ellos consumía la *fapqua*, y en cuyo honor se hacía la libación, refleja la sacralización de la *biohote*. Debe resaltarse en ambos casos que el sentido de la presencia de lo sacro es el de reforzar los lazos comunitarios. Precisamente la acción ritual de comer y beber juntos indica que se trata de una ceremonia de unión, de incorporación, de comunión.²⁰

Ahora bien, la información disponible sobre la *entai* no hace referencia a cánticos o a bailes, aunque sí al uso de instrumentos musicales. Por el contrario, la descripción de la *biohote* muisca muestra como actividades importantes dentro de la celebración la entonación de cánticos, en los que se recreaba la historia de la comunidad, y la práctica de bailes cuyos movimientos estaban claramente establecidos y se seguían con precisión, actividades ambas que apuntan hacia el carácter ritual de estas celebraciones. Tal carácter puede sustentarse tanto si se asocia lo ritual con la actividad repetitiva²¹ como si se considera un drama diseñado para producir un cambio en la condición del sujeto (Spalding 61). Desde esta última perspectiva, se aprecian dos dimensiones del ritual: por una parte, su sentido metafórico y paradigmático, que permite acceder a lo desconocido, mediante su aso-

¹⁹ Sobre la articulación entre las acciones de dar o regalar y el prestigio político véase Mauss, *The Gift*.

²⁰ “*The rite of eating and drinking together, ..., is clearly a rite of incorporation, of physical union, and has been called a sacrament of communion*”. (Gennep 29).

²¹ Sobre el papel de la repetición en el ritual, véase Cazeneuve (16). Sobre el problema de lo repetitivo de los cánticos, llama la atención lo observado durante una celebración que presenta ciertas similitudes con las que aquí se estudian, entre los indígenas cuna, en el golfo de Urabá, a finales de la década de los sesenta del siglo xx. Allí los cánticos que se entonaban, no sólo se referían a los héroes míticos de la comunidad, sino que en algunos de ellos se utilizaba un lenguaje arcaico, cuyo sentido ya no era entendido cabalmente por los participantes (Herrera).

ciación con lo conocido y, sobre esta base, incorporar los principios que rigen la comunidad, estructurando, de esta forma el pensamiento y la acción del colectivo.²² Por otra, expresar el debate y el conflicto en el interior de la comunidad y la toma de posición frente a los hechos, que se aprecia en la carga de valores implícita en la narración de los hechos de la comunidad, que —como se vio en el caso de la *biohote* muisca— los vituperaba o ensalzaba.

De lo hasta aquí expuesto se puede apreciar que la *biohote* o la *entai* refieren a un conjunto de actividades de carácter sacro, que involucraban la congregación total o parcial de los integrantes de la comunidad, el consumo de alimentos y bebidas y la interpretación de instrumentos musicales. Igualmente, podían estar presentes —ya dependiendo de la tradición de cada cultura o del interés de quien los describió—²³ los cantos, los bailes y la realización de actos religiosos especiales. Entre los muiscas, para quienes todo acontecer era celebrado y ofrecido a los dioses, la realización de este ritual acompañaba prácticamente todo ofrecimiento o ceremonia (Casilimas Rojas y López Ávila 95-6). El destete de los niños, los actos mediante los cuales los jóvenes adquirirían el carácter de adultos, la consagración de los caciques y de los *chyquys* o sacerdotes, las uniones matrimoniales, la construcción de las casas de los caciques, las respuestas de los dioses a las solicitudes de los muiscas, los funerales, la conmemoración de la creación de los dioses, la realización de sacrificios humanos, los ritos de fertilidad, los ritos y ceremonias guerreras eran todos ellos sucesos que daban lugar a esta celebración (Casilimas Rojas y López Ávila 95-156).

Ahora bien, a pesar de la variedad de actividades que involucraba una *biohote*, el término que predominó entre los españoles para referirse a ésta fue el de *borrachera*,²⁴ concepto que en español refiere fundamentalmente al consumo excesivo (que hace perder el sentido) de bebidas fermentadas. De la misma manera en que el

²² Sobre este problema véase Turner, *Dramas*.

²³ No se puede descartar la entonación de cánticos y la ejecución de bailes en la *entai*; sin embargo, la información disponible no permite establecer la presencia de tales prácticas.

²⁴ En el *Diccionario español-muisca* se traduce *biohote* como *borrachera* (González de Pérez 198); bebida, como *biohoty* (197); andarse de borrachera en *borrachera*, como *bihotec bihotec isyne* (187) y darse a *ueber chicha como fapqua iohotuc bquysqua* (227). La acción de emborracharse presenta ya una variación importante, se traduce como *ichiensuca* (253). Sobre esta base se ha asumido, a manera de hipótesis, que en el idioma muisca *biohote* designaba el acto ritual que los españoles denominaron *borrachera*; sin embargo, hasta el momento no se ha encontrado una referencia que permita confirmar esta hipótesis. Por otra parte, aunque en el diccionario citado se traduce emborrachar a otro con *borrachera* como *btthyquysuca* (253), hemos descartado el que se haga referencia a la hoja de la planta conocida también como 'borrachera', que causa alteraciones en el comportamiento, ya que algunos cronistas señalan que ésta se conocía con el nombre de *tectec* o *tetec* (véase Fernández de Oviedo y Valdés, 2: 27).

término *chicha*, que se usaba en Perú (Cieza de León, “Descripción de la ciudad” fol. 5), se utilizó indistintamente para designar cualquier bebida embriagante preparada por los indígenas, el término *borrachera* se usó para referirse a toda reunión de indígenas en la que se consumiera una bebida fermentada. Tal asociación y sobresimplificación de este tipo de celebraciones resulta explicable si se considera que para los españoles las actividades rituales de los indígenas eran desde, todo punto de vista, reprobables y constituían un mecanismo de comunicación y acuerdo con el demonio.²⁵

Este rechazo se observa claramente, por ejemplo, en Rodríguez Freile, quien se abstiene de explicar las actividades que se adelantaban en las *borracheras* por las “. . . infinitas ofensas a Dios Nuestro Señor, que las callo por la honestidad, sólo digo que el que más ofensas cometía, era el más santo, teniendo para ellas por maestro al demonio”. (129). En realidad se trataba de una actitud de vieja data en Occidente. Así como los muiscas —al igual que otros indígenas americanos— fueron acusados por los cristianos de realizar prácticas promiscuas e incestuosas durante sus rituales,²⁶ en el siglo II las comunidades cristianas fueron perseguidas por las autoridades del imperio romano debido a que, según éstas, en sus ritos los creyentes cristianos llevaban a cabo orgías incestuosas, ejecutaban infanticidios y actos de canibalismo (Cohn 19-36). Pero, además, y éste es el punto que más importa destacar, si se considera lo que antes se ha señalado sobre el importante papel que desempeñaban estas celebraciones y ritos para efectos del mantenimiento y la continuidad del sistema político y social en que se hallaban inscritos, se puede medir el sentido que tenía erradicarlas. Con su persecución no sólo se estaba atacando una expresión religiosa, sino el orden social y político que ésta reflejaba y reforzaba.

Ahora bien, retomando el problema de la *biohote*, interesa destacar dos características: la primera, que se trata de un ritual que acompañaba a muchas otras celebraciones que señalaban momentos o etapas importantes en la vida de la comunidad o de sus miembros. La segunda, que involucraba el consumo ritual de alimentos. Al observar el culto cristiano que fue impuesto a estas comunidades, se puede señalar a la misa como el ritual que mayores similitudes presenta respecto a los dos puntos que han sido señalados para la *biohote*.

²⁵ Sobre este problema, para el caso de la Nueva Granada, véase Borja Gómez, *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada*.

²⁶ Véase, por ejemplo, el informe rendido por el oidor Juan de Valcárcel en 1637 en Ulises Rojas, *Documentos* (24) y Simón (3: 405).

El trigo, la vid y la misa cristiana

El consumo de alimentos con un carácter sacralizado también se presenta dentro del ritual cristiano. En la misa²⁷ —que es la ceremonia religiosa más importante del credo cristiano²⁸ y la que con mayor frecuencia se realiza para acompañar otros ritos del culto, que marcan momentos importantes en la vida de los creyentes— también ocurría lo mismo. El pan y el vino representan el cuerpo y la sangre del hijo de Dios y la eucaristía o comunión —la ingestión del pan en forma de una hostia de trigo— se constituía y constituye en la mayor expresión de unión con la deidad. En ambos casos, la *fapqua* o el pan y el vino, se trata alimentos que unen a los hombres con los dioses. También debe subrayarse que dentro de los dos cultos los alimentos utilizados para la comunicación con la deidad *fapqua* (maíz o yuca), pan (trigo), vino (vid) eran de gran importancia dentro de la dieta alimenticia, tanto en el caso de los muiscas como en el de los cristianos. De igual forma, en ambos casos, estaba presente el elemento embriagante (*fapqua* y vino).

Ahora bien, dentro de ambas prácticas religiosas el insumo físico de alimentos se acompañaba de otro tipo de consumo, el de los valores culturales de la comunidad. La *biohote* de los muiscas se acompañaba de cantos y bailes en los que participaban hombres y mujeres. Las canciones (alegres o tristes) referían las grandezas de los mayores (Casilimas Rojas y López Ávila 130). De esta forma la *biohote* se constituía en un mecanismo que permitía inculcar a los individuos que en ella participaban los valores y creencias predominantes en su sociedad. En la *biohote*, mediante la rememoración de la historia de la comunidad, se transmitían las pautas culturales muiscas.²⁹

²⁷ *Missae*: “Sacrificio incruento del nuevo Testamento y Ley de Gracia, en el qual, debaxo de las especies de pan y vino, por mano del Sacerdote, se ofrece al Eterno Padre el Cuerpo y Sangre de su Hijo unigénito Jesu Christo nuestro Señor, consagrando y consumiendo la hostia”. (RAE, *Diccionario de autoridades*, II.IV: 578). Véase descripción del rito de la misa celebrada por los doctrineros en la Colonia en Rodríguez B. *Actividad del cura en el proceso de evangelización*.

²⁸ “El primero y más principal ministerio de los Sacerdotes, es ofrecer el Santo Sacrificio de la Missa”. (RAE, *Diccionario de autoridades* II.IV: 578). La asistencia todos los domingos y días de fiesta era obligatoria y no hacerlo se constituía en un pecado, que atentaba contra el tercer mandamiento de la ley de dios: “santificar las fiestas” y el primero de los mandamientos de la santa madre iglesia: “oyr misa entera todos los domingos y fiestas de guardar”. (González de Pérez 344-5). El *Confesionario* en lengua muisca lo incluía entre las preguntas que se formulaban a los indígenas para que cumplieran con el sacramento de la confesión (353).

²⁹ Este papel de las borracheras fue señalado por las autoridades españolas (véase lo planteado al respecto por el oidor Juan de Varcárcel en 1637 en Rojas (“Costumbres, ritos y agüeros” 24).

Otro tanto sucedía en la misa cristiana. El ritual conjugaba las oraciones del oficiante en latín, idioma que en la época era conocido únicamente por algunos individuos que habían tenido acceso a un alto nivel de estudios, con un sermón en el idioma de uso común entre los participantes en el rito. En este sermón el cura inculcaba los valores religiosos y sociales que debían poner en práctica los fieles. En el caso de los doctrineros coloniales, se colocó un relieve especial en el señalamiento de las creencias indígenas, que los españoles rechazaban como ‘mentirosas’, ‘malas’ y ‘demoniacas’, en contraposición a las creencias ‘buenas’ y ‘verdaderas’ del credo católico.³⁰

Pero las similitudes en cuanto a la recepción de alimento físico e ideológico en el ritual se diluyen al mirar el carácter de la relación que se establece con la deidad. En el caso cristiano, se trata de un vínculo de carácter individual entre el creyente y su Dios, que puede verse mediada por el sacerdote. La misa, aunque es un rito colectivo, no está diseñada para el establecimiento de relaciones entre los fieles, sino entre cada uno de ellos con Dios, a través del oficiante. Así, se trata de un acto comunitario, que aunque eventualmente puede facilitar el intercambio social entre los asistentes, no se dirige a establecer este intercambio y, por el contrario, lo prohíbe durante la celebración del rito.³¹ De hecho, le exige al participante centrar su atención en el oficiante, para así introducirlo en el mundo de lo sagrado. El oficiante representa en el momento del rito a la deidad y es único el encargado de transmitir los mensajes a través de los cuales se inculcan los valores sociales y religiosos cristianos. Esto se aprecia en el mismo diseño espacial de las iglesias, por ejemplo, su forma rectangular y la ubicación del altar y sitio donde se oficia el rito en un lugar que se destaca por su mayor altura y hacia donde se trata de atraer la atención de los asistentes.

En la *biohote*, la relación con la deidad es totalmente diferente. La deidad es uno de los participantes en el rito: *Nemcatacoa* “. . . dios de las borracheras, pintores y tejedores de mantas [. . .] Bailaba y cantaba con ellos en las borracheras” (Simón 3: 338), en las cuales los asistentes establecían relaciones entre sí. Se organizaba así un espacio sacralizado de integración entre los miembros de la comunidad, que fortalecía los lazos de solidaridad, ayuda mutua e intercambio entre los participantes. Con relación a este último aspecto, cabe mencionar las características del alimento físico que predominó en cada uno de los rituales.

En la *biohote*, la bebida embriagante se constituyó en el elemento central: “haciéndose grandes gastos y presentes de oro y mantas y de su vino (*fapqua*), porque todas

³⁰ Véase el análisis del sermón de los curas doctrineros hecho por Rodríguez (7-10).

³¹ En el *Confesionario* muisca incluye como pregunta dentro de los pecados que atentan contra el tercer mandamiento: “¿Mientras se dice misa auéis parlado en la yglesia?” (González de Pérez 353).

sus fiestas las hacía éste, supliendo las faltas de comida, pues ésta no les daba cuidado como él anduviese en abundancia” (Simón 3: 405).³² Este aspecto es muy interesante, ya que es factible que el predominio de la bebida embriagante estuviera asociado con el carácter de integración social de la borrachera, en la medida en que uno de sus efectos es la desinhibición de los que lo consumen, lo cual facilita sus relaciones con los demás asistentes. El carácter integrador de la *biohote* se puede apreciar mejor al mirar un ejemplo de cómo operaba en la práctica. Lamentablemente no contamos con una descripción sobre un evento de esta naturaleza entre los muiscas; sin embargo, lo sucedido en 1561 entre los indígenas *patangoras*, en una reunión catalogada por los españoles como *borrachera* (Aguado 2: 45), puede ilustrar el tipo de relaciones que podían tener lugar durante estas celebraciones.

Entre los *patangoras*, asentados en los alrededores del río Magdalena, doce leguas al norte de Mariquita (Aguado 2: 21),³³ tuvo lugar una rebelión, protagonizada por los indios y los esclavos que trabajaban en las minas de oro. El levantamiento, durante el cual los indígenas dieron muerte a varios de los encomenderos españoles allí asentados, fue acaudillado por don Alonso, indígena proveniente de la provincia de Ibagué (2: 45-8 y 60). Este caudillo y quienes lo seguían buscaron el apoyo de las comunidades asentadas en la región, entre ellas la de la población de Amaniel de Afuera, encomienda de Hernando Quexada. Para el efecto hicieron:

... grandes borracheras para determinarse en lo que debían de hacer, porque el principal y naturales de aquel pueblo no estaban en seguir la rebelión [. . .] y porque [. . .], es de saber que, a lo menos en el distrito de este Nuevo Reino, cuando algunos indios quieren rebelarse o hacer alguna alteración u otra cosa señalada, primero han de anteceder grandes juntas y concursos de gentes en partes señaladas, donde residen los más principales, y allí se entretienen algunos días y noches, los cuales dependen en bailar y cantar y beber hasta embriagarse. En éstos cantan y representan los indios los trabajos que en servir a los españoles tienen, la libertad y excensión que antes tenían, la opresión en que se ven, las muertes que sus padres, hermanos, amigos y parientes recibieron en la conquista, el despojarles de hijas e hijos para las minas y otros servicios de que los españoles tienen necesidad, y el verse despojados de sus santuarios y simulacros, y no tener la libertad de antes para idolatrar; y allí fingen que sus dioses están por ello grandemente enojados, que deben aplacarles con tomar venganza en los españoles, echarlos de la tierra o matarlos. (Aguado 2: 62)

³² El texto también lo transcriben Clara Inés Casilimas y María Imelda López (130).

³³ Los *patangoros* o *patangoras* eran vecinos de los *amanies* y de los *çamanaes* y los españoles frecuentemente los calificaron a todos como *patangoros* (Aguado 2: 81 y 107).

La anterior descripción muestra a la ceremonia como un escenario para la toma de decisiones. Allí, posiciones contrarias buscaban llegar a un acuerdo sobre lo que debía hacer la comunidad frente a los problemas que se le presentaban en un momento determinado. Se aprecia aquí con más nitidez lo anteriormente señalado respecto al papel del ritual para expresar el debate y el conflicto interno de la comunidad, así como para confrontar las tomas de posición frente a los hechos. Desde esta perspectiva, puede considerarse el ritual en su carácter de drama social, con un sentido similar al que le asigna Turner, en el que más que reafirmarse la estructura social, la comunidad reconfigura elementos de esa estructura, los transforma.³⁴ La dinámica de la celebración lleva a plantear visiones alternativas de los hechos, de la historia, para incidir en las decisiones del colectivo. Adicionalmente, es de anotar cómo, a pesar de que los sitios establecidos para la realización de la ceremonia eran las casas de los principales, el hecho de que la toma de decisiones tuviera un carácter colectivo, en el que participaba la comunidad como conjunto, indica que los poderes étnicos no actuaban autónomamente, sino que debían contar con importantes bases de consenso dentro de la comunidad.

Por otra parte, el cronista resalta el papel de la bebida embriagante dentro de toda la celebración, al observar que “es tal esta gente que el tiempo de la embriaguez tienen por lugar cómodo y diputado para tratar sus negocios más arduos y calificados” (Aguado 2: 62). El señalamiento, despojado de la carga ideológica negativa que los españoles daban a las reales o supuestas borracheras de los indígenas, indica que entre estos últimos el consumo de la bebida embriagante desempeñaba un papel importante, que facilitaba el debate de los problemas y, eventualmente, el consenso de la comunidad para adoptar una posición unificada. Se trata de una práctica que, mirada en un contexto más amplio, no es precisamente inusual.

En nuestras sociedades es relativamente común que en reuniones de diversa índole, como las que celebran nacimientos, matrimonios o graduaciones, por ejemplo, se consuma alcohol. Son también frecuentes los almuerzos entre dirigentes, comúnmente llamados ‘ejecutivos’, en los que además del alimento se consumen bebidas embriagantes y se deciden asuntos de importancia para las instituciones a las que esos dirigentes están vinculados y representan. Con frecuencia los actos académicos, artísticos y sociales culminan con la invitación a “una copa de vino” y cierto tipo de reuniones, como los llamados cócteles, derivan su nombre precisamente de la “Bebida compuesta de una mezcla de licores a la que se añaden por lo común otros ingredientes” (RAE, *Diccionario de la lengua* 1: 496). Dentro de la iconografía católica

³⁴ Sobre la dimensión dinámica de las actividades rituales véase Turner, *Dramas*.

tampoco se trata de una práctica inusual. Basta con recordar las copas que acompañan casi cualquier representación de la *Última cena* de Cristo o el milagro de la multiplicación de panes, peces y vino, que protagonizó Jesús en Galilea.

En cuanto al desenlace que tuvieron las celebraciones adelantadas por los patangoras, resulta interesante observar cómo, aunque la fuerza física y la violencia estuvieran presentes, se preferían las soluciones políticas en las que primaba el consenso, tanto en las relaciones entre los indígenas como entre éstos y los encomenderos. En efecto, Quexada, al enterarse de las iniciativas de sublevación que se estaban fraguando en su encomienda, se dirigió allí con 17 hombres. Una vez en el lugar, irrumpió en la ceremonia e hizo huir a algunos indios y enfrentó a otros. Ante esta situación, el cacique del pueblo, desarmado, se interpuso entre españoles e indios, gritando palabras de paz en su idioma: *on guerre, on guerre, toa, toa*, con las que buscó y evitó se continuara el enfrentamiento violento entre unos y otros, con la ayuda de Quexada, quien se encargó de controlar a los otros españoles (Aguado 2: 63-4).

Conjurado el enfrentamiento armado, dialogaron el cacique y Quexada, luego de lo cual el cacique buscó a don Alonso para convencerlo de deponer las armas. Se continuó entonces el ceremonial entre los indígenas, en el cual el cacique de los Amaniel de Afuera se abstuvo de beber, argumentando que se sentía indispuerto y se retiró de la ceremonia, “ante lo cual (don Alonso) lo quisiera matar, pero no osó por estar en su tierra” (Aguado 2: 64). De igual forma, cuando Quexada trató de convencer al cacique para que expulsara a don Alonso y a sus seguidores de su casa, éste le explicó que aunque le parecía una idea acertada:

No se podía efectuar hasta pasar el tercero día, que era el tiempo que había de turar la borrachera de don Alonso, y que pasado este término se había de ir con sus indios y gentes a otros pueblos apartados de allí, y que entonces estarían sus indios y los de sus vecinos en su entero juicio y *fuera de la embriaguez, y él con facilidad los traería a la amistad y paz de los españoles* (Aguado 2: 65).³⁵

Quexada resolvió esperar y los hechos transcurrieron conforme el cacique lo había previsto (Aguado 2: 65-6). Resulta muy llamativo lo que muestra este desenlace, sobre el carácter ‘subversivo’ *para la paz de los españoles*, que cumplía la bebida embriagante. Mirando el desarrollo de los acontecimientos, parecería como si la bebida facilitara una mayor libertad para la reflexión y la expresión entre los indígenas, en el momento de analizar los problemas de la comunidad. De esta forma,

³⁵ Las cursivas son de la autora.

mientras que dentro del ordenamiento tradicional indígena —antes de la invasión española— la bebida se constituía en un elemento que permitía un consenso más espontáneo y, por lo tanto, más duradero y estable, ya bajo el sojuzgamiento español, tal espontaneidad resultaba peligrosa, por cuanto favorecía el enfrentamiento con el invasor. Este carácter subversivo de la bebida en las reuniones indígenas sería otro factor que explicaría las persecuciones de que fueron objeto y la carga ideológica tan negativa que le dieron los españoles a estos ceremoniales, que, como se ha visto, resultaban no sólo cotidianos para los indígenas, sino también ajustados a sus necesidades de supervivencia social y cultural.

Lo sucedido entre los patangoras, en el siglo xvi, permite aproximarnos a la forma como operaba el ritual cuando la comunidad se veía obligada a tomar una decisión respecto a un asunto de vital importancia. Sin embargo, la toma de decisiones no agotaba el espectro de actividades que se manejaba con fluidez en ese tipo de ceremonial. Por otra parte, los ejemplos utilizados y el hecho de que la celebración se realizaba con cierta frecuencia y con relación a diversos aspectos de la vida individual y comunitaria, permite suponer, a manera de hipótesis, que el ceremonial presentaba variaciones acordes con la actividad a la cual se asociaba. Si se recuerda el caso de la *entai*, ya visto, es factible plantear que había variaciones en la celebración que se llevaba a cabo cuando se buscaba la colaboración de otros indígenas para hacer las rozas o construir las casas, la que ofrecía el *malebú* cuando los indígenas le tributaban y la que se ofrecía en la casa de la deidad para desaguarla.

Pero además de estas inquietudes que surgen alrededor de la *entai* o de la *biohote*, debe resaltarse cómo estas ceremonias, a diferencia de la misa cristiana, buscan y sacralizan la comunicación y el intercambio de los participantes. Mientras en el ritual que celebraron los patangoras esta comunicación entre los miembros era la que validaba el ceremonial, el desarrollo de una actividad de esta naturaleza en una misa, desvirtuaría su esencia. La misa, dentro del ritual católico se podía celebrar, por ejemplo, antes de que el oidor de la Audiencia realizara una tasación tributaria dentro de un grupo indígena, para que en el rito la deidad, en forma directa o con la intermediación del cura, iluminara al oidor para que adoptara la decisión más ‘justa’ y ‘sabia’. La misa no era entonces un escenario para fortalecer de comunicación del colectivo de asistentes entre sí, sino para abrir el corazón de todos los participantes a la voluntad de la deidad. En forma concomitante con el papel ritual de la misa, el alimento que predomina en ésta es el pan —que era lo que se repartía entre los asistentes que lo desearan—, el cual no tiene efectos desinhiban o que afecten la conducta de los individuos; el vino, la bebida embriagante, quedaba reservada al cura. La ‘neutralidad’ del principal alimento ingerido en la misa sería entonces acorde con el carácter individualista del rito.

El rito y el orden social

Una vez establecidas algunas similitudes y diferencias entre el ritual muisca de la *biohote* y el católico de la misa puede observarse que ambos cumplían un papel socializador, en el sentido de transmitir pautas culturales, pero que la misa, a diferencia de lo que sucedía con la *biohote*, no proporcionaba un espacio sacralizado para la integración social de los miembros de la comunidad. Es precisamente la unión que se presenta en la *biohote* entre la transmisión de valores culturales y la creación de un espacio sacralizado de socialización —donde, como se vio anteriormente, la *fipqua* podía desempeñar un papel ‘subversivo’ respecto a la *paz española*—, lo que explica, por una parte, la insistencia de las autoridades coloniales por erradicarlas y, por otra, la persistencia de esta práctica entre los indígenas, a pesar de las prohibiciones. En efecto, si lo que se buscaba era que los indígenas asimilaran un nuevo ordenamiento social y político, el credo cristiano —y junto con ello la aceptación del yugo español— resultaba esencial destruir los mecanismos de transmisión de las creencias y pautas culturales que se buscaba erradicar. Esto explica la dirección y radicalidad de las medidas expedidas por las autoridades españolas contra las borracheras. Sobre este particular las ordenanzas para corregidores dictadas en 1593 resultan ilustrativas:

Y porque estos naturales son notados en los vicios de las borracheras mas que en otros hordenoy mando que *en ning(un)a manera ni por cossa alguna se permita que hagan borracheras de noche por los abominables pecados que se suelen hazer en las tales juntas y cantares y bailes y ansi mismo se le prohivan las borracheras de dia todo lo posible pero si algun día señalado en casamiento o en otra ocasion de bautismo o fiesta que quisieren rregocijarse como sea del de la ora de la missa mayor hasta las visperas y no mas del día y en pu(bli)ca plaza o en patio lo puedan hazer para que poco a poco se baya quitando tan abominable vicio. (AGN, Caciques e Indios 42, fol. 84v)³⁶*

Obsérvese que la disposición transcrita no se dirige directamente y enfáticamente a prohibir el uso de bebidas embriagantes, sino “los abominables pecados que se suelen hazer en las tales juntas y cantares y bailes”. Mirada desde esta perspectiva, la medida estaría encaminada a despojar a la *biohote* de su papel transmisor de valores y creencias. De hecho, la norma establecía que aunque se debían evitar estas celebraciones, podían permitirse cuando tuvieran el carácter de regocijo, que se podía verificar mediante su realización en un espacio público en las horas del día. De esta

³⁶ Las cursivas son de la autora.

forma se aceptó el uso colectivo de bebidas embriagantes en reuniones que se hicieran para ‘regocijarse’, pero evitando que en ellas se proyectaran los valores culturales que buscaban ser erradicados. Por eso la *biohote* se concebía como una actividad que atentaba contra la ‘salud espiritual’ de los naturales (AGN, Caciques e Indios 42, fol. 84v y 85r). La radicalidad con que se atacó a estas celebraciones se expresa igualmente en las mencionadas ordenanzas, las cuales llegaban a establecer, para los caciques que reincidieran por tercera vez en este delito, la pérdida del cacicazgo y el destierro perpetuo a Cartagena, Santa Marta o Panamá, donde deberían servir en obras públicas (AGN, Caciques e Indios 42, fol. 85r).

Mirado el problema desde la perspectiva indígena, la insistencia en la celebración de las *biohote* debe ser entendida desde una doble perspectiva. Por una parte, la preservación de sus valores culturales y, por otra, la conservación de un espacio sacralizado para la integración comunitaria. Ambos problemas se alcanzan a vislumbrar en las observaciones hechas por el oidor Juan de Valcárcel, en 1637, luego de su visita a los pueblos de la provincia de Tunja. Según el oidor:

Los indios viejos tenían gran autoridad sobre los mozos atemorizándoles con castigos de muerte y enfermedades, si se apartaban de sus ritos [. . .] La lengua y el idioma propio que observan y en ella como por un secreto canon, van corriendo ritos y ceremonias de sus pasados; [. . .] Las juntas y borracheras que hacen en las cuales bailan al son de algunos instrumentos melancólicos que acompañan con voces desentonadas y lamentables refiriendo la entrada de los españoles, llorando su servidumbre y cantando las proezas de sus antepasados, sirviéndoles este ejercicio de anales, que les trae a la memoria sus antigüedades y para que no se les impida este uso, lo ostentan fundando cofradías en honor de algunos santos, cuya celebración da para embriagueces. (Rojas, “Costumbres, ritos y agüeros” 24)

Los comentarios del oidor resultan de particular interés, por cuanto dirigen la atención a la dirección que tomaron las pautas culturales tradicionales de la población muisca luego de la Conquista. En primer lugar, se muestra una identificación entre el mantenimiento de su cultura y el rechazo a la foránea, identificación que se explica por la actitud de los invasores de erradicar las creencias y valores indígenas. En segundo lugar, señala a la cofradía como la institución cristiana que los indígenas trataron de utilizar para mantener viva su cultura.³⁷ Si esta elección se mira con

³⁷ Sobre las cofradías en el Nuevo Reino de Granada, véase Sotomayor (155-189), Wendell Graff y Casilimas Rojas y López Ávila (207-14). Para una revisión sobre los estudios acerca de las cofradías coloniales véase Silva Prada.

detenimiento, se podrá observar que no fue gratuita. Se ha señalado que las *biohote* proporcionaban un espacio sacralizado para la integración comunitaria y que el culto cristiano está desprovisto de ceremonias y ritos similares a los de la *biohote*, en lo que tiene que ver con la integración comunitaria.

Los ritos cristianos buscan básicamente establecer el contacto entre Dios y cada uno de sus fieles —con o sin la intermediación del sacerdote— y no entre los fieles. Si bien los ritos pueden dar lugar a la integración, en la medida en que éstos se dirijan a sacralizar un acontecimiento muy importante de la vida de los creyentes y tal acontecimiento también se celebre con una fiesta —por ejemplo, las fiestas que se hacen luego de un matrimonio—, esta actividad ya no forma parte del ceremonial cristiano y no tiene un carácter sacro. Esto es, dentro de los ritos católicos no se incluye en forma marcada la sacralización de las relaciones de la comunidad.

Ahora bien, la institución de la cofradía, si bien no guardaba equivalencia con la *biohote*, proporcionaba —por lo menos al principio del dominio hispano— un espacio de festejos y celebraciones que, en últimas, podía permitir la realización de la borrachera.³⁸ De esta forma podía suplir, así fuera en forma deficiente, la necesidad de un espacio sagrado para la integración comunitaria, aun en los casos en que no se asociara con la celebración de una *biohote*. En efecto, la cofradía, al establecer reuniones periódicas entre sus miembros para adelantar las actividades necesarias para el culto de un santo o de una devoción, permitía la unión de la comunidad en torno a un objetivo sacro. Mirado el problema desde esta perspectiva, el interés de los indígenas por fundar cofradías no respondería únicamente a proporcionarse una disculpa para efectuar ‘borracheras’, sino más bien a buscar un mecanismo sustituto a la sacralización de la integración comunal que estaban perdiendo con la prohibición de las *biohote*.

Por otra parte, la necesidad de sacralizar las relaciones comunitarias, no debe verse desligada del funcionamiento de la sociedad como conjunto. Si bien las referencias a la organización de la producción entre los muiscas son muy escasas y se refieren fundamentalmente a las actividades comunales que se desarrollaban para el

³⁸ Casilimas Rojas y López Ávila (209) señalan que las celebraciones de las cofradías que realizaban los indígenas a principios de la época colonial se acompañaban de fiestas, danzas, cantos y borracheras, como se hacía en las ceremonias nativas. Afirman que las quejas constantes de los doctrineros contra las borracheras se explican debido a que los muiscas no podían abandonar fácilmente esta costumbre, que les permitía trascender su carácter humano y establecer una relación más estrecha con su dios Nemcatacoa, al sentir la presencia divina en estado de embriaguez. Observan que posiblemente con las borracheras buscaban agradecer al dios y a los santos cristianos y se preguntan si se trataba de una transposición o identificación entre uno y otro culto.

cacique,³⁹ Langeback plantea que las capitánías funcionaban como grupos corporados que compartían el trabajo y el acceso a los recursos (*Mercados* 33). En descripciones contemporáneas sobre la organización del trabajo entre los indios muisca, conocidos como *tuates*, que habitan en el pueblo de Tutasá,⁴⁰ observan que:

Allí nadie paga a otro jornal, los siembros y cultivos se hacen por el sistema que llaman combites y que consiste en que el dueño del predio que se va a cultivar invita a veinte o treinta amigos a trabajar en su campo, costeándoles la alimentación y la bebida, y a su turno hacen lo mismo los demás para sembrar sus parcelas. (Rojas, *Costumbres de los indios* 39)

Aunque como se puede observar, la información sobre la organización para la producción es exigua y dispar en el tiempo, permite apreciar que tenía un carácter comunal. Este carácter se articulaba con una institución básica dentro del ordenamiento social indígena: la denominada *uta* muisca, que se traduce como capitanía menor, pero que también podría traducirse como parentela, en la medida en que los integrantes de la *uta* se consideraban parientes. En términos generales, la parentela tenía su base en la familia, frecuentemente poligámica, e incorporaba a varias generaciones, por lo que tendía a agrupar a un alto número de individuos, lo que daba lugar a la formación de extensas comunidades.⁴¹ Mediante la aplicación de complejas normas que establecían quiénes eran o no parientes, estas comunidades se unían con otras a través de matrimonios, con los que se ampliaban los nexos comunitarios. La importancia de la parentela era tal que, con frecuencia, la riqueza de un individuo no dependía de los bienes con que contara, sino de qué tan numerosa era su parentela. Entre los laches (en términos de Tunja), los guanes de Vélez, los naturales de Pamplona, Mérida, San Cristóbal y Santiago de los Llanos, los personajes principales eran los más valientes, los más ricos o los más emparentados (Aguado 2: 429). En el siglo xvi el cacique de Turmequé, Diego de Torres, señalaba que la mita que se exigía a los indígenas era más dura para aquellos que eran pobres y no emparentados (Rojas, *Cacique* 439).

³⁹ Sobre la tributación entre los muisca, véase Tovar Pinzón, *Formación*.

⁴⁰ La descripción fue hecha por Ulises Rojas (1898-1982), quien visitó la región —no sabemos en qué fecha—, véase Rojas, “Costumbres de los indios Tuates” (36-41). La población de Tutasá figura como pueblo indígena en la provincia de Tunja a mediados del siglo xviii (Mörner, Cuadro II 87).

⁴¹ Sobre el sistema de parentesco muisca, véanse, entre otros, Broadbent; Londoño Laverde 142-52; Villamarín y Villamarín 173-179; Langeback, *Mercados*, pp. 151-2, y Herrera Ángel, *Poder local* 83-7.

En este tipo de organización social basado en la parentela se establecen estrechos lazos de dependencia entre los integrantes de la comunidad, que presentan la ventaja de ser altamente eficientes en términos de la supervivencia individual y del grupo, pero que, a la vez, puede verse seriamente afectada por el desacuerdo y el conflicto. En el caso de los Andes peruanos, Spalding ha documentado que dentro de la organización del *ayllo* —palabra quechua equivalente a parentela— la organización del trabajo y del acceso a los recursos no siempre se desarrolla dentro de las pautas ‘ideales’ que establece la comunidad y, además, no implica igualdad, por lo cual es altamente competitiva y susceptible de generar conflictos, lo que hace necesaria la existencia de mecanismos para superarlos.⁴² El poder de una autoridad superior —el cacique o *kuraca*— que entre a dirimirlos puede ser uno de ellos (Spalding 32). También puede serlo la creación de espacios para fortalecer la integración social, con lo cual se evitarían, en alguna medida, los conflictos o se facilitarían el que se superaran las tensiones generadas por ellos. De ahí también la necesidad de recubrir las actividades comunitarias de un carácter sagrado, que reforzara su cumplimiento. El ideal de orden social se veía plasmado en el orden religioso, construido por los individuos para vivir en sociedad unidos por normas compartidas (Douglas, *Implicit*). Se haría así corresponder el comportamiento de los individuos hacia sus dioses con su comportamiento frente a las otras personas con las que convive en sociedad (Douglas, *Natural* 34).

Los anteriores señalamientos explicarían la importancia social de las *biohote* y, por ende, la insistencia de los indígenas en continuar con esta práctica, a pesar de las prohibiciones de las autoridades coloniales. También explicaría la necesidad de encontrar un mecanismo sustituto de estas celebraciones, en lo que tenía que ver con la integración social. Pero, adicionalmente, el carácter ritual y sagrado de las *biohote*, que se ha documentado hasta las primeras décadas del siglo XVII, debió verse profundamente afectado no sólo por las prohibiciones que estableció la sociedad colonial para su realización, sino también por los cambios en la organización de la producción en las comunidades, que posiblemente se caracterizaron por una disminución en la importancia de las prácticas comunitarias.⁴³ El debilitamiento de lo comunal se aprecia en el orden político (Herrera Ángel, “Autoridades”) y llama la atención el hecho de que en el siglo XVIII el problema de las bebidas embriagantes entre los

⁴² Karen Spalding se refiere a la existencia de este tipo de conflictos en las sociedades andinas antes de la llegada de los españoles, cuando el comportamiento de sus miembros no se ajustaba a sus normas y valores y a la necesidad que había de desarrollar mecanismos que limitaran este tipo de conflictos (32).

⁴³ Lamentablemente resulta muy difícil encontrar referencias sobre la forma como los indígenas se organizaban para adelantar sus actividades productivas.

indígenas se hubiera enfocado desde una perspectiva completamente diferente, en la que primó la preocupación de las autoridades por la asociación entre consumo excesivo de estas bebidas y la comisión de varios delitos, y no por la supervivencia de elementos rituales indígenas.⁴⁴

Mirado el problema desde este punto de vista se tendría que los cambios religiosos dentro de las comunidades indígenas, en el caso de los muiscas, habrían tenido lugar no sólo por la prohibición de sus prácticas religiosas y la imposición de las cristianas, sino —y tal vez con mayor peso— por los cambios introducidos en su organización social y económica. Los indígenas no habrían asimilado elementos del cristianismo únicamente en razón de la imposición de un nuevo culto, sino también por la necesidad de incorporar los cambios que se estaban introduciendo en su sociedad y que presionaban la búsqueda de principios de orden sagrado que articularan las nuevas prácticas sociales.

Así las cosas, el interés que manifestaron los indígenas en fundar y apoyar las actividades de las cofradías no correspondería únicamente a su deseo de enmascarar prácticas religiosas prehispánicas bajo el manto encubridor de las fiestas con las que se celebraba a los patronos de las cofradías. De la misma manera, el que se manifestaran supervivencias de las prácticas religiosas indígenas en el curso de éstas y otras celebraciones no derivaba necesariamente de su rechazo a lo nuevo y, menos aún, de alguna actitud ‘perversa’ —como se supuso—, sino de la pervivencia de prácticas sociales que requerían un refuerzo de lo sagrado y que no lograban ser satisfechas a través de la sacralidad cristiana.⁴⁵

En todo caso, conviene subrayar que un elemento importante de la receptividad de las comunidades frente a las cofradías y otras prácticas religiosas del cristianismo radicaría en su necesidad de readecuar su sacralidad a las exigencias de convivencia que imponía la sociedad que se estaba reconfigurando. En esa sociedad no primaba lo comunitario, sino el individuo fuertemente atado a su rey y a sus ministros. Dios era uno e indivisible. Su eje estaba en el individuo, no en la comunidad.

⁴⁴ Sobre la conexión entre uno y otro fenómeno véase Sosa Abella (122-134). Sobre la posición asumida por la sociedad colonial respecto al uso de bebidas embriagantes en el siglo XVIII, véase Mora de Tovar, “Chicha” y *Aguardientes*. Sobre el tema de la chicha, véase Llano Restrepo y Campuzano Cifuentes.

⁴⁵ Estas reflexiones llaman la atención sobre la necesidad de estudiar detenidamente la institución de la cofradía y de prestar especial atención al problema del tipo de vínculos sociales que reforzaban entre los participantes.

Bibliografía

- Archivo General de la Nación (AGN), Bogotá, *Caciques e Indios*, 25, 42 y 49.
- , *Curas y Obispos*, 25.
- Borja Gómez, Jaime Humberto. *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada: indios, negros, judíos, mujeres y otras huestes de Satanás*. Bogotá: Planeta, 1998.
- Broadbent, Silvia. *Los chibchas: organización socio-política*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1964.
- Cárdenas Arroyo, Felipe. “El Enmochilado de Chiscas: un caso de momificación en el siglo XVIII d. c., para la antropología física actual.” *Memorias del Simposio de Arqueología y Antropología Física*. Eds. Santiago Mora, Felipe Arroyo Cárdenas y Miguel Ángel Roldán. Bogotá: Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes-ICAHN-Colcultura, s. f. 235-49.
- Casilimas Rojas, Clara Inés y María Imelda López Ávila. *Etnohistoria muisca: de los jeques a los doctrineros*. Monografía de grado. Bogotá: Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia, 1982.
- Casilimas Rojas, Clara Inés y Eduardo Londoño L., comps. “El proceso contra el cacique de Ubaque en 1563. [1563-1564].” *Boletín Museo del Oro* 49 (2001). 19 abr. 2003 <http://www.banrep.gov.co/museo/esp/boletin>.
- Castellanos, Juan de, *Historia del Nuevo Reino de Granada*. 2 vols. Madrid: Imprenta de A. Pérez Dubrull, 1886.
- Cazeneuve, J. *Sociología del rito*. 1971. Buenos Aires: Amorrortu, 1972.
- Cieza de León, Pedro, *Crónica del Perú*. 1553. 3a. ed. Madrid: Espasa-Calpe, 1962.
- . “Descripción de la ciudad de Tamalameque en la Gobernación de Santa Marta (5 de marzo de 1579).” Tovar Pinzón, *Relaciones* 2: 279-308.
- . “Descripción de la villa de Tenerife (19 de mayo de 1580).” Tovar Pinzón, *Relaciones* 2: 309-54.
- . “La ciudad de los Reyes Valle de Upar (1578).” Tovar Pinzón, *Relaciones* 2: 231-78.
- Cohn, Norman. *Los demonios familiares de Europa*. 1975. Madrid: Alianza, 1980.
- “Costumbres de los indios muzos.” 1584. *Documentos inéditos para la historia de Boyacá y Colombia*. Comp. Ulises Rojas. Tunja: Academia Boyacense de Historia, 1991. 29-35.
- Douglas, Mary. *Implicit Meanings: Essays in Anthropology*. 1975. London: Routledge and Kegan Paul, 1978.
- . *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. 1970, Middlesex: Penguin Books, 1973.
- Durkheim, Emilio. *Las formas elementales de la vida religiosa*. 1912. Buenos Aires: Schapire, 1968.
- Eliade, Mircea. *Tratado de historia de las religiones*. 1964. México: Era, 1972.
- “Epítome de la conquista del Nuevo Reino de Granada.” Tovar Pinzón, *No hay caciques* 166-88.
- Fernández de Oviedo y Valdés, Gonzalo. *Historia general y natural de las Indias islas y tierra-firme del mar océano*. 1535. Vol. 6. Asunción: Guaranía, 1944. 14 vols.
- Fernández de Piedrahita, Lucas. *Historia general de las conquistas del Nuevo Reino de Granada (1688)*. Vol. 1. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1942. 4 vols.
- Genep, Arnold van. *The Rites of Passage*. 1908. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1965.
- González de Pérez, María Stella, comp. *Diccionario y gramática chibcha: manuscrito anónimo de la Biblioteca Nacional de Colombia (ca. 1605-1620)*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1987.
- Herrera Ángel, Marta. “Autoridades indígenas en la Provincia de Santafé: siglo XVIII.” *Revista Colombiana de Antropología* xxx (1993): 9-35.

- . *Poder local, población y ordenamiento territorial en la Nueva Granada: el corregimiento de naturales en la Provincia de Santafé. Siglo XVIII*. Bogotá: Archivo General de la Nación, 1996.
- Herrera, Leonor. información personal, mayo de 1993.
- Kertzer, David I. *Ritual, Politics & Power*. New Haven: Yale University Press, 1988.
- Langebaek, Carl Henrik. "Buscando sacerdotes y encontrando chuques: de la organización religiosa muisca." *Revista de Antropología y Arqueología*, vi.1 (1990): 79-103.
- . *Mercados, poblamiento e integración étnica entre los muiscas: siglo XVI*. Bogotá: Banco de la República, 1987.
- . *Noticias de caciques muy mayores: origen y desarrollo de sociedades complejas en el nororiente de Colombia y Venezuela*. Bogotá: Universidad de los Andes-Universidad de Antioquia, 1992.
- Lévi-Strauss, Claude. *La alfarera celosa*. 1985. Barcelona: Paidós, 1986.
- Llano Restrepo, María Clara y Marcela Campuzano Cifuentes. *La chicha, una bebida fermentada a través de la historia*. Bogotá: ICAHN-Colcultura-Cerec, 1994.
- Londoño Laverde, Eduardo. *Los cacicazgos muiscas a la llegada de los conquistadores españoles: el caso del Zacazgo o Reino de Tunja*. Tesis de grado. Bogotá: Universidad de los Andes, 1985.
- López de Gómara, Francisco, *Historia general de la Indias*. 1552. Vol. 1. Barcelona: Orbis, 1985. 2 vols.
- Lynch, Thomas. "The Earliest South American Lifeways." *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*. Eds. Frank Salomon y Stuart B. Schwartz. Vol. 3 Cambridge: Cambridge University Press, 1999. 188-263.
- Mauss, Marcel. *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*. 1925. Norfolk: Routledge y Kegan Paul, 1974.
- Mora de Tovar, Gilma. *Aguardientes y conflictos sociales en la Nueva Granada siglo XVIII*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1988.
- . "Chicha, guarapo y presión fiscal en la sociedad colonial del siglo XVIII." *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 16-17 (1988-1989): 15-47.
- Mörner, Magnus. "Las comunidades indígenas y la legislación segregacionista en el Nuevo Reino de Granada." *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 1 (1963): 63-88. Cuadro II.
- Ollila, Anne, ed. "Introduction: History as Memory and Memory as History." *Historical Perspectives on Memory*. Helsinki: Finnish Historical Society, 1999. 7-18.
- Pradilla Rueda, Helena. "Descripción y variabilidad en las prácticas funerarias del Cercado Grande de los Santuarios, Tunja, Boyacá." *Los chibchas: adaptación y diversidad en los Andes orientales de Colombia*. Ed. José Vicente Rodríguez. Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia, 2001. 165-206.
- Pradilla Rueda, Helena, Germán Villate Santander y Francisco Ortiz Gómez, "Arqueología del Cercado Grande de los Santuarios." *Boletín Museo del Oro* 32-33 (1992): 21-147.
- Real Academia Española (RAE). *Diccionario de autoridades*. 1726-1739. Vol. II, t. III. Madrid: Gredos, 1984.
- . *Diccionario de la lengua española*. 21ª ed. Vol. 1. Madrid: Espasa, 1992.
- Rodríguez B., Luis Enrique. *Actividad del cura en el proceso de evangelización de la región de Muzo entre 1582 y 1617*. Ponencia presentada en el VIII Congreso Nacional de Historia, mecanografiado, Bucaramanga, noviembre de 1992.
- Rodríguez Freile, Juan. *El carnero*. 1636. Comp. Fernando Garavito. Bogotá: Villegas Editores, 1988.

- Rojas, Ulises. *El cacique de Turmequé y su época*. Tunja: Imprenta Departamental, 1965.
- . “Costumbres de los indios tuates: olleros anteriores a la conquista. Rojas, *Documentos* 36-41.
- . “Costumbres, ritos y agüeros de los indios de la provincia de Tunja.” Rojas, *Documentos* 21-5.
- , comp. *Documentos inéditos para la historia de Boyacá y Colombia*. Tunja: Academia Boyacense de Historia, 1991.
- Silva Prada, Natalia. *El estudio de la cofradía colonial: apuntes a partir de una investigación de la institución en la gobernación de Popayán, siglo XVIII*. Ponencia presentada al XVIII Congreso Nacional de Historia, Bucaramanga, mecanografiado, noviembre de 1992.
- Simón, Pedro. *Noticias historiales de las conquistas de tierra firme en las indias occidentales*. 1626. Vol. 3. Bogotá: Biblioteca del Banco Popular, 1981-1982. 7 vols.
- Sosa Abella, Guillermo. *Labradores, tejedores y ladrones: hurtos y homicidios en la provincia de Tunja 1745-1810*. Bogotá: Instituto de Cultura Hispánica, 1993.
- Sotomayor, María Lucía. “Organización socio-política de las cofradías.” *Revista Colombiana de Antropología* xxix (1992): 155-89.
- Spalding, Karen. *Huarochirí: An Andean Society under Inca and Spanish Rule*. Stanford: Stanford University Press, 1984.
- Therrien, Monika. “Bases para una nueva historia del patrimonio cultural: un estudio de caso en Santafé de Bogotá.” *Fronteras* 3.3 (1998): 75-117.
- . Comunicación personal, marzo de 2003.
- Tovar Pinzón, Hermes, comp. *La formación social chibcha*. 1970. Bogotá: Ciec, 1980.
- , comp. *No hay caciques ni señores*. Barcelona: Sendai, 1988.
- , comp. *Relaciones y visitas a los Andes: s. XVI*. 4 vols. Bogotá: Colcultura-Instituto de Cultura Hispánica, 1993-1996.
- Turner, Victor. *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. 1974. 7ª ed. New York: Cornell University Press, 1994.
- . *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*. 1967. Ithaca: Cornell University Press, 1994.
- Villamaría, Juan y Judith Villamarín. “Kinship and Inheritance Among the Sabana de Bogotá Chibcha at the Time of Spanish Conquest.” *Ethnology* (1975): 173-179.
- Villate Santander, Germán. *Tunja prehispánica: estudio documental del asentamiento indígena de Tunja*. Tunja: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Tunja-Colciencias, 2001. 144-63.
- Wendell Graff, Gary. *Cofradías in the New Kingdom of Granada: Lay Fraternalites in a Spanish-American Frontier Society, 1600-1755*. Tesis de Ph. D. Wisconsin: University of Wisconsin, 1973.
- Zamora, Alonso de, *Historia de la provincia de San Antonino del Nuevo Reyno de Granada*. 1701. Vol. 1. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1980.

La élite no siempre piensa lo mismo^{*}

Carl Henrik Langebaek^{**}

^{*} La versión original de este artículo fue publicada hace diez años. Intencionalmente decidí no hacer mayores cambios, excepto algunos producto de una investigación publicada en el 2004. En realidad, muchas otras personas han profundizado en el tema. Para trabajos más recientes a la publicación original de este artículo, recomiendo los trabajos de Cristóbal Gnecco, Carlo Emilio Piazzini y Juan Ricardo Aparicio.

^{**} Departamento de Antropología, Universidad de los Andes.

En “Horizontal Integration and Regional Diversity”, un artículo reciente de Gordon Willey, éste afirma que los intereses de la arqueología han oscilado tradicionalmente entre el deseo de hacer ciencia y el de hacer humanismo. Quizá la diferencia entre una y otra es artificial, impuesta por aquellos que de alguna manera creen que hacer ciencia es deshumanizar. O por los que creen que las ciencias son tan inmaculadas que se apartan de lo humano. Pero, más allá de esa falsa dicotomía, Willey anota que períodos de afán por conocer el pasado son sucedidos por períodos en los cuales nos preguntamos cómo, para qué y para quién indagamos ese pasado. Aunque de cierta manera ninguna de estas tendencias en realidad reemplaza a la otra, es posible afirmar que hoy en día, sobre todo en Europa, los investigadores se inclinan más por a lo que Willey llama humanismo (Leone; Fowler; Shanks y Tilley, *Social Theory* y “Archaeology”; Wylie; Trigger, *History*). Algunos de los trabajos propios de esta reflexión empiezan a conocerse en Colombia, si bien a través de los innumerables filtros idiomáticos y de falta de acceso a la bibliografía, que hacen que muchas veces las ideas lleguen tarde y lleguen mal.

Un país como éste, en el cual la investigación arqueológica y etnohistórica ha sido muy limitada y la contribución propia a los debates teóricos casi nunca reconocida de forma explícita, es fácil presa de las recientes modas. Modas que se aceptan sin espíritu crítico, en el afán de algunos investigadores por mostrar que están al día. Por esta razón es importante aceptar el diálogo académico internacional, pero no como algo procesado, sino en el contexto de nuestros propios intereses y de acuerdo con los desarrollos propios de nuestra disciplina. Tal es el caso de las tendencias que ven el estudio del pasado única y exclusivamente como reflejo de conspiraciones políticas actuales, lo cual fácilmente podría llevar a un callejón sin salida, y que, más por su atractivo ‘político’ que por su seriedad, se pueden imponer en el país. Como marco de referencia de este artículo quiero tomar la discusión sobre los factores sociales que

condicionan nuestra labor de investigadores del pasado. Más específicamente, el objetivo de este artículo es doble: primero, analizar la relación entre algunos aspectos de la historia social colombiana y el desarrollo de los estudios arqueológicos y etnohistóricos en Colombia, desde el siglo xvi hasta inicios del xx; segundo, discutir cuál ha sido el efecto de esa relación en la antropología colombiana hoy en día.¹

En general, cuando se habla del uso político del pasado en América Latina, se hace referencia al interés que tiene el estado en legitimar su autoridad (Fowler 229). En otros casos se describe el interés de la clase dominante por identificar su historia con la de Europa o por crear un sentimiento de unidad nacional mediante una política ‘indigenista’ (Trigger, “Alternative” 358-60). Aquí quiero mostrar cómo el desarrollo del interés por el pasado indígena en Colombia obedece a grandes transformaciones en la “manera de ver las cosas”, que coincide con cambios ideológicos en Occidente, siendo el más grande de ellos el surgimiento de la llamada *modernidad*. Sin embargo, no se puede entender como el resultado de una ideología de estado homogénea, sino como consecuencia del conflicto de intereses entre los sectores que comparten, en diversos momentos, el control del Estado.

Quiero sugerir cómo ese conflicto de intereses ha llevado al desarrollo de dos tipos de historia, una ‘blanca’ (hoy a cargo de los historiadores) y otra ‘indígena’ (hoy a cargo de los antropólogos). Ambos reclaman para sí alguna forma de superioridad sobre la otra; sin embargo, comparten su origen en intereses de clase que no tienen que ver con intereses científicos. Por lo demás, esta división hoy en día constituye un obstáculo para la pretensión de comprender de una manera más rica y compleja el pasado (Trigger, *History* 375).

En este artículo parto de la base de que el Estado no constituye una unidad monolítica, sino una suma de fuerzas potencialmente conflictivas, sujeta a múltiples influencias por parte de la clase dominante (Gailey y Patterson 7). El Estado no es un grupo monolítico de intereses, sino un catalizador de los conflictos entre diferentes grupos sociales, que tienen mayor o menor participación en éste y cuya influencia cambia con los tiempos. Un catalizador, desde luego, que no resuelve los problemas

¹ Escogí las primeras décadas del siglo xx como límite de esta investigación, porque marcan el inicio de una antropología fomentada directamente por el Estado, así como el inicio de investigaciones llevadas a cabo por arqueólogos profesionales extranjeros. Así, en 1902 se funda la Academia de Historia de Bogotá y en 1941, el Instituto Etnológico (Pineda 229). En 1913, Konrad Theodor Preuss inicia excavaciones en San Agustín, A. Mason trabaja en cercanías a Santa Marta a partir de 1922, mientras que S. Linné trabaja en el Darién hacia 1926; Henry Wassén, en Calima, en 1937, y por la misma época G. Bolindre, en zona muisca, y, finalmente, G. Mason, en Santa Marta, en 1938. Para una visión general de la historia de la antropología en el país véanse Duque, Carlos Uribe, Pineda, Burcher de Uribe y Arocha.

de forma equitativa y que no garantiza que incluso los beneficiarios tengan exactamente los mismos intereses. Por lo tanto, la actitud intelectual con respecto al estudio del pasado refleja no una posición estatal dominante, sino un conjunto de posiciones, muchas veces antagónicas a veces irreconciliables, que pretenden legitimar el rol de determinado sector de la sociedad, en su lucha contra otros por el poder.

La variedad de puntos de vista expresados por miembros de la élite colombiana con respecto a la historia indígena escapa cualquier correlación simplista entre “intereses del Estado” y estudios antropológicos, y hace imposible hablar simplemente de la élite como blanca o como occidental, sin reducir el asunto a una insoportable simpleza. La relación entre procesos sociales y desarrollos del interés por el pasado existe, pero es compleja. Tanto el indigenismo más chovinista como el hispanismo más aberrante coexisten en Colombia, desde sus orígenes hasta nuestros días, y han sido practicados por grupos que comparten en alguna medida el poder político.

Estudios de las sociedades indígenas durante la Colonia

En el momento de la conquista, el legado occidental se basaba en modelos de conocimiento que partían del simbolismo y de la similitud.² Con frecuencia se afirma que los españoles del siglo XVI no se interesaron por el pasado indígena. Eso es absurdo. Por supuesto lo hicieron, pero dentro de los cauces que permitía un pensamiento basado en las Sagradas Escrituras y en los pensadores clásicos. Es decir, el interés por el pasado de América fue comparable al que los propios europeos tenían por su pasado. Lo primero, dado que América parecía finalmente algo distinto al *orbis terrarum*, al mundo conocido que contemplaba tan sólo la existencia de Europa, Asia y África; entonces la tarea fue tratar de encontrar indicios de que la historia americana se podía incorporar a la del Viejo Mundo: el lenguaje de los indígenas sugería que tenían ascendencia judía o fenicia o ciertas creencias señalaban que algunos misioneros cristianos habían visitado estas tierras.

La base del conocimiento eran los textos escritos. Desde muy temprano los españoles se dieron cuenta, o por lo menos los más osados, de que los textos occidentales no daban cuenta de América y de que las versiones iban desde la de Aristóteles, que sugería que el trópico debía ser inhabitable, hasta las de quienes sostenían que allí se debía encontrar el paraíso. Ante la ausencia de ellos en América, el interés se

² Los detalles de esos modelos los resume Foucault y no los voy a detallar aquí.

trasladó a los textos nativos —los cuales fueron importantes en México—, a la tradición oral y, finalmente, a los monumentos.

El interés por el pasado indígena tiene su origen en una situación colonial: la sorpresa de los europeos ante el Nuevo Mundo. De hecho, el inicio de la investigación sobre la historia indígena fue fomentado desde España por diversos sectores de la sociedad peninsular. Este proceso se refleja ya en una producción intelectual de cierta importancia a partir del siglo XVI, que, como paso a mostrar, obedeció a intereses de grupos en conflicto y no a una ideología estatal homogénea. Durante los siglos XVI y XVII estos conflictos involucraron principalmente a las diferentes órdenes religiosas, así como a historiadores criollos y peninsulares. En el siglo XVIII, los conflictos incluirían a la Corona y a la Iglesia.

Los primeros historiadores españoles interesados en la historia indígena fueron religiosos empeñados en reconstruir el pasado del país a partir de fuentes primarias escritas durante el proceso de conquista (Tovar 10-1; Pineda). Tal es el caso de Juan de Castellanos, Pedro Simón, Juan Rodríguez Freile, Lucas Fernández de Piedrahita o Alonso de Zamora. Este grupo de historiadores, lejos de pertenecer a un grupo social con propósitos idénticos, representó deferentes intereses. No se trata de conquistadores que pretenden justificar sus conquistas, se trata de autores que toman cierta distancia de esos hechos y los interpretan desde la óptica de su propio contexto. Un conflicto de intereses que permeó las interpretaciones de los primeros historiadores coloniales es el que los cronistas criollos, particularmente Aguado y Simón, mantuvieron con la institución de los ‘cronistas oficiales’, que otorgaba el privilegio de interpretar la historia americana a historiadores peninsulares, patrocinados por la Corona (Friede “Censura”; Ramos).

Los trabajos de estos historiadores también reflejan los intereses contradictorios que enfrentaban a sus respectivas órdenes. Algunos, por ejemplo la *Historia de la Provincia de San Antonio del Nuevo Reino de Granada*, de fray Alonso de Zamora, fueron encomendados para legitimar el rol de una determinada orden (y criticar el de otras) en la conquista de Indias. En un sentido más general, ya para los primeros años de la Colonia diferencias profundas separaban a los historiadores religiosos colonialistas e indigenistas (Friede, *Bartolomé*). Por un lado, cronistas como fray Bartolomé de las Casas inician una tradición intelectual que criticó la destrucción de las Indias; por otro, una plétora de autores legitimó la colonización en términos morales y religiosos (Friede, *Bartolomé*; Tovar).

El estudio de las lenguas indígenas es un campo en el cual el conflicto de intereses entre diferentes órdenes religiosas es evidente. Los primeros estudios lingüísticos obedecieron a la necesidad de convertir a la población indígena al catolicismo, y así aumentar el poder de la Iglesia (Triana y Antoversa 540-1). En el siglo XVI, la Corona apoyó esos estudios porque consideraba prioritario dar unidad en la fe a los domi-

nios imperiales y predominaba el argumento que la religión católica sólo podía enseñarse efectivamente en las lenguas indígenas. Esto llevó a que deferentes órdenes compitieran por el aprendizaje de lenguas americanas y se compusieran las primeras gramáticas, sobre todo por parte de jesuitas y dominicos (Lucena; González; Triana y Antoverza).

Esta situación persistió hasta que, durante los siglos XVII y XVIII, ciertas comunidades religiosas, así como funcionarios de la Corona, insistieron en que la catequización se llevará a cabo en español. Obviamente, esta posición la mantuvieron aquellas órdenes menos favorecidas en la competencia por dominar lenguas indígenas. De esta forma se empezó a argumentar que las lenguas nativas no permitían enseñar efectivamente la doctrina cristiana, por no tener conceptos como amor, caridad o Virgen María (Triana y Antoverza). Eventualmente, a fines del siglo XVIII, la Corona aceptó que la doctrina se realizara en castellano y el interés de los religiosos por estudiar lenguas indígenas decayó, excepto en áreas remotas donde éstas eran todavía relativamente fuertes.³

Otro conflicto social que se refleja en los estudios sobre sociedades indígenas durante la Colonia corresponde al que se desarrolló entre la Corona y la Iglesia en el siglo XVIII. La Ilustración y el nuevo régimen de los Borbón en España desempeñaron un papel importante. Los antecedentes son complejos. La filosofía cartesiana promovió la investigación experimental y afianzó la idea de que lo más importante era estudiar al hombre en su dimensión física. Para René Descartes, los animales no eran más que sistemas mecánicos complejos; además, la naturaleza podía ser comprendida en términos de causas y efectos, no mediante la similitud o la alegoría. Esto quería decir que, analíticamente, la naturaleza se podía dividir en partes claramente diferenciables, las cuales ejercían entre sí relaciones causales. Por otra parte, la física newtoniana hacía posible pensar un universo de magnitudes inimaginadas.

Linneo, en su obra *Systema Naturae* (1735), impuso un sistema de orden ‘económico’ a la naturaleza, que era vista como una máquina que se regulaba a sí misma. En un comienzo, Linneo pensó que ninguna especie nueva había aparecido desde la creación, luego modificó ese punto de vista. La naturaleza perfecta y estática dio paso entonces al interés por el cambio. Cuvier sostuvo que las transformaciones que afectaban la superficie de la Tierra eran repentinas y violentas. Los documentos de la historia, convertida prácticamente en equivalente a historia natural, eran los herbarios y las colecciones. Giambattista Vico, a finales del siglo XVII, propuso que estudiar la historia de los humanos implicaba separarse de cualquier especulación sobre un plan

³ Por ejemplo, la *Gramática guajira* y la *Introducción a la gramática koggaba*, de Rafael Celedón.

divino. En su opinión, los textos debían ser leídos no como testimonio de autoridad, sino como indicios de estados de ánimo de quienes los habían producido.

El modelo propuesto rompía con la tradición occidental basada en la fe y las fuentes clásicas. Y en el estudio del pasado el efecto de ese cambio no se hizo esperar. Al menos en dos sentidos. El primero consistió en que el modelo de conocimiento de las que ahora llamaríamos ciencias naturales —basado en el principio de la razón y de las relaciones causa-efecto— se impuso también en las ciencias sociales, incluido el estudio del pasado. El segundo, en que la Ilustración consideró que las sociedades primitivas se acercaban a lo que habían sido las sociedades europeas en el pasado: John Locke había afirmado que los primitivos americanos representaban el pasado de Europa. Las colonias se abrieron modestamente a la visita de europeos interesados en el asunto, animados por la idea de que la cultura material de los indígenas podía dar pistas sobre el grado de ‘civilización’ —en el fondo poco más que el uso de razón— de los indígenas. En Europa, el conde de Buffon (George Louis Leclerc), Cornelius de Pauw y otros más empezaron a especular sobre las razones por las cuales América no había alcanzado en el pasado el nivel de civilización de Europa.

El caso es que, como consecuencia adicional de la Ilustración, un mayor número de funcionarios españoles laicos empezó a escribir sobre temas indígenas. Un cambio importante en la administración colonial fue acabar con la política aislacionista, en beneficio de la integración biológica y cultural de la población indígena (Safford 10-1). Estos nuevos desarrollos coincidieron con un período de distanciamiento entre la Corona y algunos sectores de la Iglesia, para los cuales la incorporación total de los aborígenes sólo podía significar el fin de un sistema tributos indígenas, que constituía una fuente de ingresos considerable. Desde luego, algunos religiosos continuaron con su producción intelectual. Tal es el caso de Juan Rivero y su descripción de los pueblos de los Llanos orientales, así como de Jacobo Walburger⁴ y su crónica sobre los indígenas del Darién o Antonio Julián, con su trabajo sobre Santa Marta. Sin embargo, por primera vez la Corona estuvo en posición de tener un dominio más directo sobre las colonias, y ese dominio implicó que numerosas obras estuvieran a cargo de funcionarios laicos y no de miembros de la Iglesia. Así, a finales del siglo XVIII se escriben las descripciones de Darién, de Antonio de Arévalo (Langebaek, “Ejemplo”) y Antonio de Narváez;⁵ la de los indios guajiros, de Antonio de Arévalo;⁶

⁴ La obra de Jacobo Walburger se titula *Relación sobre la Provincia del Darién*, es de 1748 e inédita. Carlos M. Fitzgerald y el autor trabajan actualmente para publicarla en su integridad.

⁵ Se trata de la *Descripción del golfo e istmo del Darién*, de 1761, que se encuentra en el AHM de Madrid (Langebaek, “Ejemplo”).

⁶ Fechada en 1974 (AHM, Rollo 57).

las relaciones de de Francisco Requena (Cohen) y de Antonio de la Torre (Gómez) sobre la Orinoquia y Amazonia; entre otras.

Las obras escritas a finales del siglo XVIII generalmente describieron sociedades de áreas marginales, donde la Iglesia y la Corona competían por el poder político y económico: la Guajira, la Orinoquia y el Darién. Estas áreas ofrecían problemas que afectaban a ambos grupos de interés, como la penetración de potencias extranjeras, el contrabando y las insurrecciones indígenas. Las descripciones sobre grupos indígenas, tanto las escritas por religiosos como por los laicos, incluyen información directamente orientada a enfrentar esas amenazas: ubicación de los principales asentamientos indígenas, cantidad de “indios de armas”, sus estrategias militares y armas. Sin embargo, las aproximaciones que se ofrecieron a los problemas de las áreas periféricas del Imperio no fueron las mismas. Walburger y Rivero defendieron el rol que los religiosos podían cumplir en el dominio de las áreas de frontera. Sin embargo, en 1767 el conflicto por el dominio en áreas marginales se resolvió a favor de la Corona, con la expulsión de los jesuitas y el uso de fuerza militar en las áreas de frontera (Service 416). Las descripciones de funcionarios laicos de áreas marginales vinieron a predominar claramente sobre las obras de los religiosos, después que la Corona triunfara en su lucha contra los jesuitas.

El interés por estudiar el pasado indígena en Colombia durante la Colonia alcanzó su apogeo durante los últimos años de dominación borbónica. A los numerosos funcionarios laicos que empezaron a escribir descripciones detalladas sobre las sociedades indígenas del país se sumaron los primeros trabajos de carácter arqueológico propiamente dicho (Cabello Carro). A fines del siglo XVIII, la Corona estaba interesada en iniciar colecciones de restos arqueológicos (Lorenzo, “Notes” 141; AHM, Indiferente General). Julián anotaba en 1789 que algunas autoridades virreinales coleccionaban antigüedades muiscas (257).

Lo más relevante del caso es que muchos criollos empezaron a preocuparse por el pasado indígena y, a veces, por los restos arqueológicos. La razón era simple: uno de los argumentos de Buffon sobre la falta de civilización de América se basaba en la ‘debilidad’ del continente: el clima y la juventud de las tierras americanas eran un formidable obstáculo para la civilización. Y esto, por cierto, aplicaba por igual a los descendientes de españoles que evidentemente degeneraban en el Nuevo Mundo. Muchos criollos reaccionaron: para Jorge Tadeo Lozano era cierto que el medio americano degeneraba, pero la raza europea era inmune a la influencia del medio. Francisco José de Caldas favoreció la idea de que el clima frío salvaba a los criollos de Santa Fe (y su natal Popayán) de la degeneración que imponía la tierra caliente. Algunos otros, por ejemplo Manuel del Socorro Rodríguez, defendieron que en los antiguos americanos había algún grado de ‘civilización’; prueba de ello eran sus monumentos y el uso de calendarios.

En esa tónica, hacia 1795, José Domingo Duquesne inició estudios sobre los supuestos calendarios muiscas, lo cual fue retomado, años más tarde, por Alexander von Humboldt. Con ello, y resultado de las teorías de Caldas sobre el clima, los muiscas pasaron a exhibirse como ejemplo de una notable ‘civilización’ indígena que, de paso, al desvirtuar los argumentos de Buffon, abría la posibilidad a una civilización criolla también. Fray Juan de Santa Gertrudis, en 1757, y José García de León y Pizarro, en 1780, se interesaron por hallazgos materiales del pasado indígena y no los atribuyeron, quizá por primera vez, a la obra del Diablo.

La producción intelectual de fines del siglo XVIII llegó a generar algunas interpretaciones sobre las culturas indígenas de indudable interés. Walburger, en 1748, interpretó el infanticidio de varones entre los cunas como resultado de la costumbre de pago de servicios por parte de los hombres a la familia de las mujeres, después del matrimonio, y Requena explicó el canibalismo de las tribus de la Orinoquia como falta de acceso a carne animal. Los trabajos de Duquesne y Humboldt sobre los calendarios muiscas intentaron explicar cómo ellos planificaban sus actividades económicas. García de León y Pizarro, por su parte, escribió una exhaustiva descripción de los huesos encontrados en Santa Helena, e incluyó aspectos como peso, color y medidas. En su trabajo presenta un meticuloso argumento en el sentido que los huesos encontrados correspondían a restos de fauna extinta y no a gigantes, como sostenía la tradición popular. Este sorprendente desarrollo de la investigación sobre el pasado o las sociedades indígenas contemporáneas se extinguió en la medida en que la élite criolla aumentó su poder económico y político durante los últimos años del siglo XVIII y principios del XIX.

El pasado indígena y la Independencia

Durante los últimos años del siglo XVIII las preocupaciones intelectuales referentes a los problemas indígenas comprendían a diferentes sectores de la administración española, cuyos intereses frecuentemente se encontraban en conflicto. Los principales protagonistas fueron la Corona y las diferentes órdenes religiosas. A fines del siglo XVIII, a medida que la administración borbónica se hizo menos eficiente y los conflictos de interés entre la élite criolla y la administración española se agudizaron, los criollos laicos empezaron a participar más activamente en el estudio del pasado aborígen. Este interés siguió uno propio, no indigenista, que sirvió para exacerbar el creciente nacionalismo.

El entusiasmo criollo por temas indígenas en los años previos a la Independencia se observa en los trabajos difundidos por el *Papel Periódico Ilustrado de Santa Fe de Bogotá*. En esa revista se empezaron a publicar, a fines del siglo XVIII, artículos de la élite criolla que resaltaban las cualidades de los caudillos indígenas, como símbolo de resistencia al español.⁷ En general, sin embargo, estos trabajos corresponden al campo de la poesía —exaltaciones seudopolíticas— y no a descripciones sistemáticas de sociedades indígenas o de restos arqueológicos.

Durante los años de la guerra de Independencia, y hasta mediados del siglo XIX, se cuenta con pocos datos de interés por lo indígena. Además, parte de los pocos trabajos realizados corresponden a viajeros extranjeros.⁸ Esto puede ser parcialmente el resultado del período de violencia y caos económico que caracterizó la Independencia colombiana, violencia que afectó diversas esferas de la producción intelectual en otras partes de América (Lorenzo, “Archaeology” 196). El peligro de rebeliones indígenas durante los primeros años de la Independencia fue otro factor que quizá no permitió un campo más fértil para que la élite criolla exaltara las ‘cualidades’ de la raza indígena. Además, la ‘defensa’ de América de las calumnias de Buffon y otros ilustrados se dejaba de un lado, porque la nueva élite no estaba del todo interesada en romper los nexos culturales con Europa. Éstos, precisamente, eran los que servían para distanciarse de la masa de mestizos, indígenas y negros.

Habría que empezar por reconocer que la revolución criolla no fue una guerra popular (Andrews 128) y que muchas veces la posición de los indígenas fue de rechazo a tal movimiento (Friede, *Indio en lucha*). Durante el levantamiento de los comuneros, en 1781 —que incluyó elementos de reivindicación para indígenas, mestizos y criollos pobres (McFarlane)—, muchos futuros líderes de la Independencia estuvieron del lado de la Corona (Halperin-Donghi 11). En algunas partes del país, la tensión entre criollos e indígenas era mayor que la que existía entre las autoridades españolas y los indígenas (Liévano 623; Bushnell, *Régimen* 169).⁹ Por lo demás, la

⁷ Véase el *Papel Periódico Ilustrado*, reeditado por el Banco de la República (Bogotá) en 1978, números 320-324, 544-547 y 522-556.

⁸ Por ejemplo, M. Paravey con su “Mémorie sur l’origine japonaise, arabe et basque de la civilisation des peuples du plateau de Bogotá” (1835), así como Francis Hall y Cochrane (en 1825), Bache (en 1826), Mollien (en 1823), Duane (en 1826) y Hamilton (en 1827). Para una completa relación de viajeros en Colombia véase Jiraldó.

⁹ Las tensiones entre criollos e indígenas se refleja, por ejemplo, en que cuando finalmente los cuna del Darién acceden al establecimiento de colonos en sus tierras a fines del siglo XVIII, solicitan a la Corona que únicamente españoles nacidos en la península entren a sus tierras (AGI, Fondo Panamá 305, Fol. 305r-v). Los guajiros se oponen a los criollos de la región, porque ambos compiten por el comercio ilícito, incluso el de esclavos, con potencias europeas (Bushnell, *Régimen* 169).

composición étnica de la Nueva Granada no hacía necesario, como en México, movilizar grandes masas indígenas para derrotar a los españoles (Collier 397; Jimeno 25).

La posición ambigua de los criollos con respecto a la población indígena se refleja en las distintas opiniones que tenían los líderes de la Independencia con respecto al carácter de su propia lucha. Francisco de Miranda presentó la guerra de Independencia como continuación de la resistencia indígena al español y llegó a sostener, con una buena dosis de imaginación, que los americanos eran descendientes de los “ilustres guerreros” que “quisieron más bien morir bajo los muros de México, de Cuzco o de Bogotá que arrastrar las cadenas de la opresión” (Cazali 47). Para muchos otros, la lucha poco tenía que ver con los indígenas. Bolívar mantuvo una actitud distante, por no decir despectiva, con respecto al indígena (Collier 395). Nariño, por su parte, opinaba abiertamente que los americanos no podían “dejar de ser españoles, de hablar el mismo idioma [. . . y] de tener las mismas costumbres” (Porrás 1958: 399). Camilo Torres expresaba en 1810 que “tan españoles somos como los hijos de don Pelayo” (Jaramillo 30).

El pasado indígena en el siglo XIX

El interés por estudiar el pasado indígena únicamente vino a resurgir varios años después de la Independencia, a mediados del siglo XIX. Esta vez, en un período que corresponde con la expansión del capital extranjero en América Latina, la llegada de numerosos viajeros europeos y estadounidenses y el desarrollo de teorías de evolución social en el Viejo Mundo. En esta ocasión, sin embargo, la consolidación del Estado criollo tampoco llevó a una ideología monolítica. A partir de mediados del siglo XIX se puede distinguir una etapa en la cual las contradicciones entre conservadores y liberales llevaron al desarrollo de visiones de la historia nacional completamente antagónicas (Pineda), en las que los liberales, a veces, hacían hincapié en una historia ‘nacionalista’ y los conservadores, generalmente, en una ‘colonialista’.

Después de la Independencia algunos reformistas liberales encontraron en la idealización del pasado indígena un arma importante en su lucha contra la Iglesia. Así, la explotación del indígena se utilizó como argumento para repartir resguardos y vender tierras de propiedad de la Iglesia, medidas que favorecieron económicamente a los terratenientes criollos (Helguera 7; Liévano 2: 622). Simultáneamente, otra serie de autores conservadores defendió abiertamente el rol de la Iglesia en la cristianización de los indígenas, al reconocer a ésta, junto con la lengua, como factores de unidad nacional y legado positivo de la conquista española. Ambas posiciones se basaban, paradójicamente, en la necesidad de crear una sociedad nacional homogénea (Helguera 8).

Los liberales llegaron al poder en 1849 con una agenda política radical. En los períodos en que su dominio fue más claro lograron imponer algunas reformas. En 1850 expulsaron a los jesuitas, en 1851 abolieron la esclavitud y en 1853 establecieron el sufragio universal para la población masculina. Para 1870 plantearon la educación libre. Estas reformas continuaron hasta las últimas décadas del siglo XIX, cuando los conservadores retomaron el poder. Desde 1880 y hasta 1930, aproximadamente, los conservadores llevaron a cabo un nuevo acercamiento entre Estado e Iglesia (Jimeno). Durante todos estos años, sin embargo, violentas guerras civiles continuaron afectando al país (Halperin Donghi 1-43; Bushnell y Macaulay 209-20).

A mediados del siglo XIX la élite liberal reemprendió trabajos sobre el pasado indígena, particularmente gracias a actividades de la Comisión Corográfica de 1850 (por ejemplo, Manuel Ancizar). En 1853 se reglamentó el funcionamiento del Museo Nacional y en años posteriores se implementaron leyes de protección de patrimonio nacional (Duque 79; Botero). También durante la segunda parte del siglo XIX salieron a la luz numerosos artículos y libros sobre la historia de los indígenas que vivían en el país (C. Uribe 283). Simultáneamente, se publicaron crónicas y documentos de la conquista (por ejemplo, el libro de Antonio Cuervo, *Colección de documentos inéditos sobre la geografía e historia de Colombia*, de 1892). Este renovado interés en los indígenas coincidió no sólo con el período de apogeo liberal (C. Uribe 238; Pineda 200), sino con un renovado interés extranjero por los asuntos americanistas.¹⁰

Las luchas políticas entre sectores liberales y conservadores se reflejan en los trabajos de los historiadores de la época. Mientras algunos empezaron a identificarse con la necesidad de crear una identidad nacional mestiza, en oposición a la española; otros legitimaron su autoridad en términos de su origen europeo, por ello enfocaron los estudios históricos a probar la inferioridad de la raza indígena y la mediocridad de la mestiza. Así, aunque la Colombia de mediados del siglo XIX se destacó por ser uno de los bastiones más fuertes de la ‘hispanidad’ en Latinoamérica (Jaramillo 28-9), la élite liberal pretendió inventar una identidad nacional a partir de ‘civilizaciones’ precolombinas, particularmente de la muisca (Pineda 202). Otros liberales, pero tam-

¹⁰ Este interés culminó con el Primer Congreso de Americanistas de Nancy, en 1875, en el cual Broca describió una colección de cráneos muisca. También sobresale el trabajo arqueológico de Bollaert, quien llega a Colombia después de leer el *Manual of Ethnological Inquiry*, publicado en 1852 por la British Association. En su trabajo se describen y comparan restos arqueológicos de Panamá, Venezuela, Ecuador, Perú, Chile y Colombia. Otros autores siguieron participando con temas colombianos en sucesivos congresos de americanistas, entre ellos Max Uhle (en 1890), con su obra sobre los chibchas. Por lo demás, el influjo de viajeros interesados en el pasado indígena es considerable: De Bretes (en 1898), Reclús (en 1893) y Sievers (en 1886). Véase el texto de Gabriel Giraldo, *Bibliografía colombiana de viajes*.

bién algunos conservadores —como el escritor costumbrista Eugenio Díaz— empezaron a congeniar la hispanidad con el indigenismo, exaltando supuestas cualidades étnicas de la raza mestiza.

En 1848, Joaquín Acosta escribió *Historia de la Nueva Granada*, una de las primeras síntesis de historia nacional, y en ella resaltó el rol de la cultura muisca en la formación de la nacionalidad. Poco después, en 1854, Ezequiel Uricoechea sostuvo que los muiscas de los alrededores de Bogotá habían alcanzado un nivel de desarrollo comparable al de los incas y mexicanos, muy superior al de los ‘salvajes’ de las tierras bajas (Pineda 203). Para Liborio Zerda, los muiscas alcanzaron un desarrollo neolítico; sin embargo el autor, a diferencia de Uricoechea, planteó abiertamente que se necesitaba que España “viniera en ayuda del continente” para que los muiscas superaran la etapa neolítica. Su opinión sobre el desarrollo de los muiscas difería de la de Uricoechea; la existencia de caminos enlazados en el altiplano, por ejemplo, eran para Zerda (1892/1972 2: 172) prueba de la existencia de una raza superior anterior a la muisca.

Otros intelectuales de la época llegaron a sostener ideas muy diferentes a las de Zerda. Manuel Uribe, en *Compendio histórico del departamento de Antioquia*, defendió la idea de que los habitantes de Antioquia no habían alcanzado un grado de desarrollo notable. Este autor planteó, adicionalmente, la inferioridad de la raza indígena y la superioridad del elemento mestizo, que predominaba en la nación. Vicente Restrepo, en 1895, llegó a atacar la exaltación de la cultura muisca. En primer lugar destacó cómo lo que se sabía hasta el momento sobre los muiscas era pura conjetura y que, además, ellos no podían ser pilar de la nacionalidad, porque se trataba apenas de uno de los innumerables grupos que ocupaban Colombia a la llegada de los españoles. Asimismo, sostuvo que tanto el estudio de monumentos como de documentos sugería que la sociedad muisca era relativamente pobre (V. Restrepo, *Chibchas*).

Un legado importante del siglo XIX, que ya tenía sus orígenes en las ideas de las que se habían apropiado los criollos desde finales del XVIII, fue considerar una estrecha relación entre raza y grado de civilización. No sólo se trataba de argumentar sobre los logros de la raza blanca en relación con las demás, sino también en diferenciar ‘razas’ indígenas y atribuirles diversos grados de desarrollo cultural. Naturalmente, las razas andinas salían relativamente airosas en ese asunto, y más cuando se consideraba que ellas provenían de Perú o Bolivia, cuna de antiguas civilizaciones. Las del Caribe, las de las Antillas o las desplazadas de México por las grandes civilizaciones eran otra historia. Y una mucho menos agradable.

Estudios sobre el pasado indígena a principios del siglo xx

El conflicto generado entre los partidarios de una identidad hispana o mestiza y una indígena continuó en los inicios del siglo xx. En general, en ciertos ámbitos académicos el debate se resolvió a favor de una identidad basada en una supuesta continuidad del Estado colombiano, a partir de la experiencia muisca o de una raza mestiza supuestamente superior. En otros círculos académicos, sobre todo en el plano de la educación —de los textos de didácticos—, el debate favoreció una identidad cuando no hispana, por lo menos republicana —por ejemplo, el texto de Henao y Arrubla, que aparece en el *Boletín de Historia y Antigüedades*, tomo xxx—.

La publicación del *Boletín de Historia y Antigüedades*, a partir de 1902, permite seguir algunos de los desarrollos más notables (y contradictorios) de la antropología colombiana (Burcher de Uribe). Ernesto Restrepo publicó una serie de artículos —“Comercio y agricultura precolombinas”, “Las invasiones caribes antes de la conquista española”, “Apuntes sobre algunos dialectos indígenas” y “Construcciones indígenas”—que evalúa la información disponible en su momento sobre una gran variedad de temas indígenas. En 1902, propuso que la prehistoria colombiana se podía ver como resultado de tres oleadas migratorias. Primero, los artífices de las estatuas de San Agustín habrían venido desde México; luego, los muiscas y los taironas se adueñaron del país, y, finalmente, los salvajes caribes habrían llegado procedentes de las Antillas o de Venezuela. Así, concluyó Ernesto Restrepo, “la llegada de los españoles fue providencial a estas tierras [. . . porque] el Creador quiso preservar sus criaturas”, es decir, a los civilizados muiscas (Restrepo, “Invasiones” 211). En 1903, Carlos Cuervo Márquez, en el artículo “Apuntaciones sobre los orígenes del pueblo chibcha”, clasificó a los muiscas como un “estado en vías de formación” y ubicó su noble origen en Cuzco (286). Numerosas teorías difusionistas de inicios del siglo xx aspiraron a darles un origen mexicano o peruano a los muiscas (Burcher de Uribe). La exaltación de los muiscas aparece clara cuando en 1904 se publicó en el *Boletín de Historia y Antigüedades*¹¹ una lista de los mandatarios de Colombia en la cual los últimos caciques muiscas figuran como los primeros gobernantes de Colombia.

Sin embargo, durante los mismos años cuando el *Boletín* publicaba estos artículos, daba cabida también a trabajos como el de Mariano Ospina Rodríguez (*Boletín*, 32: 512), en los cuales se criticaba cualquier intento de fundamentar la unidad nacional en orígenes étnicos. En opinión de Ospina, los colombianos eran descendientes, en efecto, de polizones andaluces, hordas de indios bárbaros o semicivilizados y mandas de africanos atrapados en África como gallinas. Incluso autores como Carlos Cuervo Márquez (*Boletín* 35: 680), que favorecieron la identificación del Estado

¹¹ En el volumen 2, No. 20.

con raíces muiscas, reivindicaron en algunos de sus trabajos el rol de otras sociedades: el de los caribes, por ejemplo, fue resaltado al sostener que éstos habían desempeñado un papel similar al que los sajones y daneses habían desempeñado en el Viejo Mundo.

Durante la primera parte del siglo xx, el debate sobre el pasado indígena adquirió una importancia inusitada. Por aquellos días se inició un debate sobre la debilidad y degeneramiento de la raza en Colombia. La ‘materia prima’ de la nación —incluida la raza indígena, pero también los mestizos, los descendientes de españoles y los negros, dependiendo la perspectiva del autor— se denigraba. Tanto conservadores como liberales se tomaron en serio esa polémica. Y muchos de ellos se interesaron por investigar la raíz de los problemas raciales en Colombia. Desde la perspectiva de un conservador como Laureano Gómez o desde la de un liberal como Luis López de Mesa, el asunto de qué tan degenerada era la raza indígena a la llegada de los españoles ocupaba un lugar destacado. Y, en realidad, las conclusiones no fueron completamente opuestas. En ese ambiente, la cuestión de higiene y mejoramiento de la raza fueron cuestiones vitales. Y ése es el preámbulo de la institucionalización de la antropología en la década de los cuarenta.

El inicio y desarrollo de los estudios sobre el pasado indígena en Colombia está íntimamente ligado a las luchas sociales que se iniciaron con la conquista española y continuaron durante los siglos siguientes. La Iglesia, la Corona española, la élite criolla, los liberales y los conservadores del siglo xix han echado mano del estudio del pasado indígena, de una forma o de otra, para legitimar su posición en la sociedad. Factores sociales ligados a intereses de grupos sociales han determinado varios aspectos del desarrollo de la disciplina: en primer término, en cuáles períodos hay más interés por estudiar sociedades indígenas (como el último período de dominio Borbón y mediados del siglo xix, en oposición a los primeros años de dominio criollo); también, y más importante, quiénes estudian las sociedades indígenas (religiosos frente a laicos, criollos frente a españoles, liberales frente a conservadores), qué aspectos han recibido más interés (como es el caso de los estudios sobre lenguas indígenas) o, finalmente, incluso cuáles sociedades se estudian (como es el caso del interés de la Corona por los grupos de frontera militar a fines del siglo xviii o el de los liberales del siglo xix y principios del xx por identificar la nacionalidad colombiana con los muiscas).

Sería extremadamente simplista ver el interés por reconstruir, o simplemente evocar, un pasado indígena como resultado de las necesidades de un Estado y de una ideología homogénea, producto de sus demandas políticas. Por el contrario, desde sus inicios el interés por el pasado se ha orientado a legitimar sectores de la sociedad que no solamente tienen intereses distintos, sino que además han estado en permanente conflicto. Por esta razón, las interpretaciones sobre ese pasado siempre han ofrecido un amplio contraste, que no se puede pasar por alto.

¿Hasta qué punto la herencia del pasado sigue presente en nuestros días? Hoy, como en el siglo XIX, diferentes aproximaciones a la historia nacional compiten en un mismo Estado. Coexisten desarrollos marxistas, positivistas y posmodernistas, todos ellos favorecidos por el Estado a través de fondos para publicaciones, universidades o fundaciones. El desarrollo de la antropología colombiana poco afecta a un Estado que no sustenta su existencia ni como exclusivamente “europeo”, “mestizo” o “indígena”. Así, el Estado colombiano se puede dar el lujo de financiar científicos sociales “marxistas” cuya retórica incluye argumentos contra el Estado tal y como está constituido actualmente.

Hay que reconocer que el siglo XX trajo consigo cambios importantes en la antropología colombiana: primero, surgen tendencias de investigación que explícitamente aspiran a cierta objetividad científica, desligada de intereses políticos; a partir de los años cuarenta se desarrolla una antropología en mayor medida controlada por el Estado, y a partir de la década de los sesenta se fundan departamentos de Antropología (Pineda). Sin embargo, el siglo XIX ha dejado una herencia en nuestros días y en gran medida ha dificultado el desarrollo de una antropología científica en el país. Aún subsisten dos aproximaciones a la historia nacional. Por un lado, los historiadores investigan el pasado colonial y republicano; por otro, los antropólogos tienden a investigar el pasado indígena o las sociedades indígenas contemporáneas. El interés por lo indígena se justifica en términos como su sabiduría ancestral, su superioridad moral o su influencia en la organización política de la nación colombiana (por ejemplo, Arango Jaramillo 70-81). Todavía hoy los muiscas son la nación indígena oficial para muchos sectores de la sociedad (Langebaek, “Buscando”) y no hay reina de belleza que no acuda a Cartagena con alguna caricatura del traje indígena de su región. Por otra parte, el interés por la historia colonial y republicana se justifica en términos del poco influjo de la historia precolombina en el desarrollo del país y es aún eurocéntrica. De ello da fe buena parte de la producción academicista sobre la historia del país.

La división entre dos historias, una blanca y otra indígena, se refleja incluso en la forma como están organizados los museos de la nación: unos están dedicados a las sociedades indígenas y otros al período hispano o republicano. La sola idea de exhibir piezas producidas durante la Colonia en un museo dedicado a ‘lo indígena’ levanta polémica entre los antropólogos. Herramientas arqueológicas adecuadas para el estudio del período colonial han sido completamente desaprovechadas porque la arqueología ha pasado a ser parte del estudio de los indios no de los blancos, negros o mestizos.

Los estudios históricos están en una posición ideal para aumentar nuestro conocimiento con respecto a procesos sociales, porque pueden estudiar la más amplia variedad de sociedades en la más amplia gama de circunstancias posibles. Una heren-

cia del siglo XIX que fracciona la historia del país en ‘mundos diferentes’, de acuerdo con categorías étnicas, justifica, en el fondo, una posición relativista extrema y dificulta el desarrollo de la disciplina, porque impide aspirar a llegar a generalizaciones válidas. Desgraciadamente, aún hoy hay quienes ven en eso una posición de avanzada, o incluso ‘indigenista’. Pero no es ni lo uno ni lo otro. Un breve examen de la historia de la disciplina nos puede ayudar a tener conciencia sobre el origen de esas dificultades y así poder encontrar soluciones. Sobre todo ayuda a tener conciencia de las implicaciones políticas del trabajo académico. Pienso que una visión del Estado nacional como una suma compleja de contradicciones entre grupos de interés, en oposición a una unidad monolítica, y de la producción antropológica como diversa, en oposición homogénea, permite tener una idea más acertada de lo que ha sido el desarrollo de la antropología en el país y de sus posibilidades en el futuro.

Bibliografía

- Acosta, Joaquín. *Historia de la Nueva Granada*. Medellín: Bedout, 1971.
- Archivo General de Indias (AGI). Fondo Panamá 305, Fol. 305r-v, Sevilla.
- Archivo Histórico Militar (AHM). Fondo Indiferente General. Madrid, 1530.
- Andrews, George R. "Spanish American Independence: A Structural Analysis." *Latin American Perspectives* 44.1 (1985): 105-132.
- Arango Jaramillo, Manso. *Ancestro afroindígena de las instituciones colombianas: bases para una revolución nacional*. Bogotá: Bochita, 1972.
- Arocha, Jaime. "Antihéroes en la historia de la antropología en Colombia: un rescate." *Nueva historia de Colombia*. Vol. 4. Bogotá: Planeta, 1989. 247-56.
- Bakewell, P., J. Johnson y M. Dodge, eds. *Readings in Latin American History*. Vol. 1. Durham: Duke University Press, 1985.
- Bollaert, W. *Antiquaries, Ethnological and Other Researches in New Granada, Ecuador, Perú and Chile*. London: Tröber and Co., s. f.
- Botero, Clara Isabel. *La apropiación del pasado y presente indígenas: conformación de colecciones arqueológicas y etnográficas del Museo Nacional (1823-1934) y Museo Arqueológico y Etnográfico (1939-1948)*. Tesis de grado. Bogotá: Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes, 1993.
- Broca, P. "Sur deux séries de crânes provenandt d'anciennes sépultures indiennes des environs de Bogotá." *Compte-rendú du Congrès Interantional des Américanistes* 1 (1875): 367-82.
- Burcher de Uribe, Priscila. *Raíces de la arqueología colombiana*. Medellín: Universidad de Antioquia, 1985.
- Bushnell, D. *El régimen de Santander en la Gran Colombia*. Bogotá: Tercer Mundo, 1966.
- Bushnell, D. y N. Macaulay. *The Emergence of Latin America in the Nineteenth Century*. New York: Oxford University Press, 1988.
- Cabello Carro, Paz. *Coleccionismo americano indígena en la España del siglo XVII*. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, 1989.
- Cazali, Augusto. *Pensamiento de la Independencia*. Ciudad de Guatemala: Universidad San Carlos de Guatemala, 1968.
- Chenu, Jeanne. "Desde la tierra hacia las estrellas: búsqueda científica e identidad cultural en Nueva Granada." *La América española en la época de las Luces*. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, 1988. 281-96.
- Cohen, Michele. "Diario de viaje al Yapura por Francisco Requena." *Historiografía y Bibliografía* 2 (1988): 3-68.
- Cómez, Pedro. "Diario y relación del viaje hecho por el capitán don Antonio de la Torre..." *Historiografía y Bibliografía Americanistas* 17.1-2 (1973): 53-90.
- Collier, Simón. "Nationality, Nationalism, and Supranationalism in the Writings of Simón Bolívar." *Readings in Latin American History*. Eds. P. Bakewell, J. Johnson y M. Dodge. Vol. 1. Durham: Duke University Press, 1985. 390-413.
- Cuervo, Antonio. *Colección de documentos inéditos sobre la geografía e historia de Colombia*. Bogotá, 1892.
- Cuervo Márquez, Carlos. "Apuntaciones sobre los orígenes del pueblo chibcha." *Boletín de Historia y Antigüedades*, 1.6 (1903): 282-9.

- Duque, Luis. "Prehistoria-cinohistoria y arqueología." *Historia extensa de Colombia*. Vol. 1. Bogotá: Lerner, 1965.
- Fowler, D. D. "Uses of the Past: Archaeology at the Service of the State." *American Antiquity* 52.2 (1987): 229-48.
- Friede, Juan. *Bartolomé de las Casas: precursor del anti-colonialismo*. México: Siglo XIX, 1976.
- . "La censura española y la Recopilación Histórica de Fray Pedro de Aguado." *Boletín Cultural y Bibliográfico* 6.2 (1959): 167-92.
- . *El indio en lucha por la tierra-historia de los resguardos del macizo central colombiano*. Bogotá: La Chispa, 1972.
- Gailey, Christine y C. Thomas Patterson. "Power Relations and State Formation." *Power Relations and State Formations*. Eds. C. T. Patterson y C. Gailey. Washington: American Anthropological Association, 1987. 1-26.
- Gómez, Thomas. "La evolución del mundo indígena en Nueva Granada y sus reacciones ante un aspecto del reformismo borbónico." *América española en la época de las Luces* 251-66.
- González, M. S. *Trayectoria de los estudios sobre la lengua chibcha o muisca*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1980.
- Halperin-Donghi, Tulio. *The Aftermath of Revolution in Latin America*. Nueva York: Harper Torchbooks, 1973.
- Helguera, José L. *Indigenismo in Colombia: A Facet of the National Identity Search, 1821-1973*. Buffalo: Special Studies Series-Sate University of New York, 1974.
- Jaramillo, Jaime. *La personalidad histórica de Colombia y otros ensayos*. Bogotá: Biblioteca Básica Colombiana, 1977.
- Jimeno, Myriam. "El Estado, las políticas estatales y los indígenas." *Estado y minorías étnicas en Colombia*. Eds. M. Jimeno y A. Triana. Bogotá: Arte Nuevo, 1985. 17-62.
- Jirald, Gabriel. *Bibliografía colombiana de viajes*. Bogotá: ABC, 1957.
- Julián, Antonio. *La perla de América: Provincia de Santa Marta reconocida, observada y expuesta en discursos históricos*. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura, 1951.
- Langebaek, Carl Henrik. *Arqueología colombiana: ciencia, pasado y exclusión*. Bogotá: Colciencias, 2004.
- . "Buscando sacerdotes y encontrando chuques: de la organización religiosa muisca." *Revista de Antropología y Arqueología* 6.1 (1990): 82-103.
- . "Un ejemplo de etnografía colonial: la descripción de la Provincia del Darién en 1763 de Antonio de Arévalo." *Boletín de Arqueología* 4.1 (1989): 41-50.
- Leone, M. P. "Some Opinions about Recovering Mind." *American Antiquity* 47 (1982): 742-60.
- Lorenzo, José. "Archaeology South of the Rio Grande." *World Archaeology* 13.2 (1981): 190-208.
- . "Notes on the History of Ibero-American Archaeology." *Towards a History of Archaeology*. Ed. G. Daniel. London: Thames and Hudson, 1978. 133-45.
- Liévano, Indalecio. *Los grandes conflictos sociales y económicos de nuestra historia*. Bogotá: Tercer Mundo, 1974.
- Lucena, Manuel. "Nuevo Reino de Granada: Real Audiencia y presidentes de capa y espada (1605-1628)." *Historia extensa de Colombia*.
- McFarlane, A. "Civil Disorders and Popular Protests in Late Colonial New Granada." *Bakewell, Johnson y Dodge* 292-327.

- Pineda, Roberto. "La reivindicación del indio en el pensamiento social colombiano." *Un siglo de investigación social-antropología en Colombia*. Eds. J. Arocha y N. Friedemann. Bogotá: Etno, 1984. 199-251.
- Porras, Gabriel. *Historia de la cultura en el Nuevo Reino de Granada*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, 1958.
- Papel Periódico Ilustrado* (PPI). 6 vols. Bogotá: Banco de la República, 1978.
- Ramos, Demetrio. "La institución de Cronista de Indias, combatida por Aguado y Simón." *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 1 (1963): 101.
- Restrepo, Vicente. *Los chibchas antes de la conquista española*. Bogotá: Biblioteca Banco Popular, 1972.
- Restrepo, E. "Apuntes sobre algunos dialectos indígenas..." *Boletín de Historia y Antigüedades* 1.8 (1903): 370-92.
- . "Comercio y agricultura precolombinas." *Boletín de Historia y Antigüedades* 1.3 (1902): 116-22.
- . "Construcciones indígenas." *Boletín de Historia y Antigüedades* 1.11 (1903): 574-96.
- . "Las invasiones caribes antes de la conquista española." *Boletín de Historia y Antigüedades* 1.4 (1902): 196-211.
- Rivero, Juan. *Historia de las misiones de los Llanos de Casanare y los ríos Orinoco y Meta*. Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de la República, 1956.
- Safford, Frank. "Race, Integration, and Progress: Elite Attitudes and the Indian in Colombia, 1750-1870." *Hispanic American Historical Review* 71.1 (1991): 1-33.
- Service, Elman. "Indian-European Relations in Colonial Latin America." *American Anthropologist* 57 (1955): 411-25.
- Shanks, M. y Tilley, C. "Archaeology in the 1990s." *Norwegian Archaeological Review* 22.1 (1989): 1-12.
- . *Social Theory and Archaeology*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1987.
- Tovar, Bernardo. "El pensamiento historiador colombiano sobre la época colonial." *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 10 (1982): 5-118.
- Triana y Antoverza, H. *Las lenguas indígenas en la historia social del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo. 1987.
- Trigger, Bruce. "Alternative archaeologies: nationalist, colonialist, imperialist." *Man* 19 (1984): 355-70.
- . *A History of Archaeological Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Uribe, Carlos A. "La antropología en Colombia." *América Indígena* 40.20 (1980): 281-308.
- Uribe, Manuel. *Compendio histórico del departamento de Antioquia*. Medellín: Tomás Carrasquilla, 1972.
- Wiley, Gordon. "Horizontal Integration and Regional Diversity: An Alternating Process in the Rise of Civilization." *American Antiquity* 56.2 (1991): 197-215.
- Wylie, Alison. "Introduction. Socio-political context." *Critical Traditions in Contemporary Archaeology: Essays in the Philosophy, History and Socio Politics of Archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

El imperio muisca: invención de la historia y colonialidad del poder

François Correa*

* Universidad Nacional de Colombia.

En cuanto la Conquista de América se enfrentó a sociedades mejor organizadas como en México o Perú, las acciones militares hispánicas se convirtieron en una ‘guerra justa’ que apaciguaría la ambición imperial y la tiranía de sus ‘reyes’, cimentadas en inveteradas guerras intestinas por el control del poder. Este argumento, repetido por los conquistadores y cronistas de la Corona entre los muiscas del norte de los Andes, fue progresivamente magnificado por los primeros, quienes aseveraron que el orden político de los muiscas descansaba en una estructura jerárquica que progresaba desde los comuneros hasta el pináculo de la pirámide, ocupado por autoridades panregionales que fungían como reyes de un imperio y abusaban tiránicamente del poder alcanzado a través de cruentas guerras de sometimiento de las gentes por la fuerza de las armas. Argumentaron, además, que su razón apoyaba la explotación de la fuerza de trabajo y la extracción de costosos tributos que periódicamente debían entregar a grandes caciques regionales, resultado de la ambiciosa expansión imperial que los contemporáneos caciques emulaban de sus antepasados.

Esta difundida imagen de la sociedad y la cultura de los muiscas pasaría a la historia con el dudoso reconocimiento de ser el tercer imperio de América. En este artículo recordaré al lector la forma como fue argumentada dicha representación, a partir de la reconstrucción de la historia prehispánica que realizaron los conquistadores y cronistas de la Nueva Granada. Partiré de los escritos de los conquistadores y cronistas, de los cuales, aunque parafraseo, intento mantener sus expresiones, para que el lector pueda advertir que las escaramuzas enfrentaban a las huestes de reyes que aspiraban a la victoria para consolidar imperios. Advertiré que los ejércitos estaban organizados en vanguardia y retaguardia, distribuidos en escuadrones encabezados con pendones y dirigidos por jefes militares que arengaban las huestes para la batalla; que la derrota conducía al sometimiento del enemigo militarmente colonizado y dominado a través de parientes del rey, y que ellos o los embajadores de la

guerra sucumbían a las delaciones por las dádivas del enemigo o por la ambición del poder y las riquezas. En los magníficos y suntuosos palacios, aderezados con lienzos, con garitas y mástiles, donde residían con sus cortes, los nobles caballeros urdían delaciones al contrincante e intrigas palaciegas que buscaban usurpar al soberano. En fin, tal vez sólo los nombres de las gentes y de los guerreros, de los pueblos y los sitios de las batallas son los que nos hacen recordar que no se describen batallas medievales europeas, sino que refieren hechos que habrían ocurrido en los Andes suramericanos.

Recordaré también cómo estos acontecimientos se convirtieron en historia de Colombia pero, sobre todo, cómo dicha invención no sólo atendía a la necesidad de implementar ciertas formas de enunciación de las relaciones de dominación colonial, sino que su proyección al presente es la que permite discutir, hoy en día, la identidad de los muiscas contemporáneos.

La guerra

Según las primeras *relaciones* de los conquistadores, los muiscas guarnecían sus dominios con “gente de guerra” que destacaban hacia los territorios fronterizos hostigados por naciones ‘bárbaras’, de lengua y costumbres distintas,¹ aunque “estaban los unos en la tierra de los otros” (Fernández de Oviedo 3: 113). No obstante, los capitanes Quesada, Sanct Martín y Lebrija argumentaron que los muiscas eran: “. . . gente que quiere paz y no guerra, porque aunque son muchos, son de pocas armas y no ofensivas” (Sanct Martín y Lebrija 3: 91), y en repetidas ocasiones pretendieron diferenciarlos de sus vecinos; asimismo, la guerra siempre fue tomada en cuenta como ancestral.

Las tácticas y estrategias de milicia mejor documentadas fueron referidas al combate con los panches, sus vecinos de las inmediatas tierras cálidas occidentales, con quienes se afirmó que los muiscas mantenían un impercedero conflicto. De las descripciones de los prolegómenos y postrimerías de la batalla, el *Epítome de la conquista del Nuevo Reino de Granada* relata que los caciques convocaban en la puerta de los templos a la “gente de la guerra” y, alimentados con magras comidas y poco sueño, durante un mes entero permanecían, noche y día, rogando con cantos que justificaban las razones de la batalla: “al sol y a la luna, y a los otros ydolos a quien

¹ Como los panches, los muzos, los laches y los colimas. Véase Aguado 2: 206.

adoran” (299-300). Fernández de Oviedo afirmó que la ceremonia era perentoria y se repetía al retorno de la guerra, aun si el resultado era el fracaso (3: 126):

Estos panches y los indios de Bogotá se hacen cruel guerra, y si los panches toman indios de los de Bogotá, o los matan o los comen luego, y si los de Bogotá matan o toman algunos de los panches traen las cabezas dellos a su tierra, e pónenlas en sus oratorios. Y los muchachos que traen vivos, súbenlos a los cerros altos, e allí hacen dellos ciertas cerimonias y sacrificios, y cantan muchos días con ellos al sol; porque dicen que la sangre de aquellos muchachos come el sol y la quiere mucho, y se huelga más del sacrificio que le hacen de muchachos que de hombres. (Sanct Martín y Lebrija 3: 91)

Según lo cual, para los panches la guerra conducía al canibalismo; mientras que los muisca mataban a todos “aunque se rindan” y los decapitaban colocando sus cabezas en “oratorios”, al tiempo que les sacaban los ojos a sus capitanes hasta que morían, luego que “hacénle mil ultrajes en cada una de sus fiestas, hasta quel tiempo lo mata” (“Epítome” 292-3; Fernández de Oviedo 3: 126). Numerosos autores coinciden también en afirmar que esclavizaban sus mujeres, y “sírvense dellas captivas” (“Epítome” 298-9), y que sus hijos eran raptados al territorio de los muisca, donde permanecían encerrados en “ciertas casas” luego de someterles a rigurosos ritos iniciáticos y, una vez adolescentes pero aún vírgenes, se les sacrificaba “con grandes clamores y bozes”, para guardar en los santuarios sus cabezas decapitadas. Fernández de Oviedo agrega la quema de los pueblos (3: 118) y describe el orden de la batalla:

Las armas que ejercitan son macanas, lanzas de diez e ocho palmos, y de más y de menos, que son de palmas negras, buena madera; varas puntiagudas, que sirven en lugar de dardos, e otras que tiran con una manera de asientos que en otras partes llaman estólicas. Llevan en la guerra muchos atabales chicos y medianos y mayores. Pelean en escuadrones, pero no en hileras, ni bien ordenados como infantería de cristianos, sino más esparcidos. Del miedo que habían a los caballos, hacían muchos hoyos, e cubríanlos de manera, con la hierba, que parecía que no había hoyo; y en esta causa se perdieron algunos caballos, porque estando peleando, caían en el hoyo, y el caballo y el caballero algunas veces se perdían (Fernández de Oviedo 3: 126).

El *Epítome* aclara que el peso de las macanas demandaba la fuerza de ambos brazos y que las estólicas propulsaban flechas sin venenos, pues “no tienen yerba”. Los cuerpos de los guerreros se pintaban con bija y, además de los tambores, el combate se acompañaba con “grand grita y bozes”. En los brazos pendían los “ídolos” fami-

liares, mientras avanzaban llevando en andas las momias de sus antepasados caciques para exhortar la valentía de los guerreros.²

Las tácticas militares de los muiscas no fueron descritas y apenas se puede contar con las descripciones parciales de los enfrentamientos durante la Conquista, que en las primeras *relaciones* siempre fueron reducidos a *guazabaras*, las cuales eran rápidamente ‘desbaratadas’ por los hispanos, lo que obligaba a la huida de los muiscas. Refiriéndose a estas batallas, Aguado dice que los cacicazgos se apoyaban en ligas o confederaciones militares, como la de Duitama y Sogamoso (1: 297-8), o la que pidieron los muzos a los muiscas (1: 277).

La más detallada descripción de un enfrentamiento fue relatada por Rodríguez Freile, siguiendo la memoria del entonces cacique de Guatavita, en el siglo XVII. Cuenta que antes de la llegada de los españoles el Guatavita “era el rey” y el Bogotá su “teniente y capitán general”. Por ello, rebeladas las gentes que habitaban detrás de la cadena montañosa de Santa Fe (Ubaque, Chipaque, Pascas, Foscas, Guachetaes, Unes, Fusagasugaes), el Guatavita envió al Bogotá a castigarlos. Con treinta mil hombres habría cruzado la cordillera para retornar victorioso “con las muchas riquezas de sus tributos y parte de los despojos”. En las grandes borracheras que la celebraron, los capitanes y soldados incitaron al Bogotá a convertirse en “el señor de todo”, pues el Guatavita la pasaba solazándose con sus *teguyes*. Pero un hombre se escabuyó para avisar al Guatavita, quien inmediatamente despachó al Bogotá dos mensajeros con “un gran tesoro”, por medio del cual en tres días citaba la batalla. Halagados con chicha, mantas, oro y otras dádivas, los *quemes* contaron cómo el Guatavita juntaba su gente para la guerra y, con los mismos, el Bogotá le devolvió un presente de mantas. Pero la tardanza habría obligado a aquel a preparar una segunda embajada para concertar al día siguiente la contienda.

El cronista dice que, organizados por sus capitanes en escuadras que se apostaron en las lomas de Tocancipá y Gachancipá, el Bogotá envió veinte mil soldados y con otro tanto a su mando, llevó la retaguardia. Llegó por la noche a los llanos de Siecha, en el valle de Guasca, y esperó el ataque de la vanguardia, que hizo huir y refugiar al Guatavita con sus tesoros en el valle de Guachetá. Dos mil hombres del Bogotá lo sometieron a obediencia, luego de dañar sus despensas de maíz, papas y otras le-

² “En sus batallas tienen una cosa extraña: que los que an sido hombres afamados en la guerra y son ya muertos los confaçionan el cuerpo con ciertas unturas que queda toda la armazón ent[er]a syn despegarse, y a estos los traen despues en las guerras ansy muertos, cargados a las espaldas de alg[un]os yndios, para dar a entender a los otros que peleen cómo aquellos pelaron en su t[iem]po, pareçiendoles que la vista de aquellos les a de poner verguença para hazer su dever. Y así, q[uan]do las batallas prim[er]as que con los españoles obieron, venían a pelear con muchos de aquellos muertos a cuestras”. (“Epítome” 292).

gumbres de sustento, y se apoderó de los bienes, mantas y camisetas de algodón de los pueblos del Guatavita. Mientras retornaba a su cercado, el Bogotá dejó “prevenido un poderoso ejército” en las fronteras, auxiliado por “espías y corredores”. El Guatavita juntó toda su gente hasta los chíos y pidió ayuda al Ramiriquí de Tunja. Según el cronista, en 1538 se enfrentaron los ejércitos separados por el río del valle de Guasca. La noche anterior se juntaron los mutuos sacerdotes, jeques y mohanes, quienes anunciaron a los contendores el tiempo de los sacrificios a los dioses, los inciensos y ofrendas de oro, y el ritual para “correr la tierra y visitar las lagunas y santuarios”:

La primera ceremonia que hicieron fue salir de ambos campos muy largos chorros de hombres y mujeres danzando, con sus instrumentos músicos, y como si entre ellos no hubiese habido rencor, ni rastro de guerra. Entre aquella llanada que había entre los dos ríos que dividían los campos, con mucha fiesta y regocijo se mostraban los unos a los otros, convidándose, comiendo y bebiendo juntos en grandes borracheras que hicieron, que duraban de día y de noche, a donde el que más incestos y fornicios hacía, era más santo: vicio que hasta hoy les dura. Por tres días continuos dura esta fiesta y borracheras, y al cuarto día se juntaron los jeques y mohanes y acordaron que, al siguiente día, se comenzase a correr la tierra, que era la mayor ceremonia y sacrificio que hacían a su dios.

Pero el Bogotá habría advertido a sus ejércitos llevar las armas escondidas y cuando el Guatavita se descuidó por atender a la ceremonia de los corredores que cubrían “los montes y valles, corriendo todos, como quien pretende ganar el palio”, los de Bogotá mataron los diez mil hombres del Ramiriquí. El Guatavita, agrega, huyó refugiándose en Gachetá. Pero no terminó allí la pretensión del Bogotá. Coincidió que los panches atacaron la retaguardia y supo, por dos mensajeros interceptados del Ramiriquí al Guatavita, que al tiempo que los ejércitos del Ramiriquí venían por el camino de Tunja en respaldo del Guatavita, habían entrado unas gentes nunca vistas ni conocidas: “que tenían muchos pelos en la cara, y que algunos de ellos venían encima de unos animales muy grandes, que sabían hablar y daban grandes voces, pero que no se entendía lo que decían”. Según Rodríguez Freile, el Bogotá fue entonces preso de los “gigantes de miedo”.

La expansión imperial

Los conquistadores y cronistas argumentaron que la centralización política del *zipasgo* y el *zacasgo* fue producto del sometimiento de sus vecinos originalmente independientes. Aguado insistió en la anterior autonomía de las provincias que: “desde su antigüedad y principio siempre fue poseída de particulares caciques y principales que por pueblos o por valles tenían sujetos a sí los naturales y casi se gobernaban con quietud” (1: 259). Distinguió al Guatavita como competidor del Bogotá (1: 293) y describió otros eslabones de sujeción como el Paipa, sujeto a Duitama (1: 296), o el Somondoco, sujeto a Turmequé y éste al Tunja (1: 280). Sin embargo, coincidirá en el afán imperial del Bogotá quien, en su camino hacia Tunja, sometía a los pueblos que se interponían para alcanzarlo. Y es que el Tunja también había alcanzado la tiranía sobre los caciques comarcanos a través de una cruel guerra expansiva:

... derramando la sangre de muchos caciques y capitanes, que con obstinación pretendían defender y conservar su antigua libertad, ahorcando y cortando pies y manos y narices y orejas, y haciendo y ejercitando en ellos otras muchas crueldades; y con ese tiránico terror constriñó y forzó a los que dende en adelante sucedieron en los cacicazgos y señoríos a que fuesen sujetos y tributarios y le reconocieron por señor supremo. (Aguado 1: 408)

Su progresiva centralización terminaría por fraguar el enfrentamiento por el poder entre el Tunja y el Bogotá, sólo interrumpida por la llegada de los hispanos, quienes hallaron que “en esta sazón estaban estos dos tiranos enemistados y llenos de ira y furor el uno contra el otro”.³

La historia que relata Castellanos también parte de la original autonomía de las provincias, pero su versión sobre la expansión imperial orienta su itinerario desde el rey de Bogotá, Nemequene. Dice que para alcanzar las tierras del Tunja, Nemequene pidió paso de sus ejércitos a su vasallo, el cacique de Guasca, para asaltar al Guatavita, amigo del Tunja, que se hallaba hacia el “fin de la tierra”. Una vez sometido, dejó por “gobernador” a un hermano suyo y: “gente de guerra bien armada para seguridad de sus provincias”. Luego redujo al Ubaque, quien le habría cedido dos hijas doncellas, la menor de las cuales Nemequene casó con su hermano. Marchó después sobre

³ Aguado pretendió la ignorancia de estos hechos por Quesada, quien afirma, de haberlo sabido, se habría acercado a alguno de los dos para que: “se le satisficiera con sus riquezas, ayudarle a guerrear, y después quedarse con la tierra y riqueza del uno y del otro, como al fin quedó, aunque no con el oro. Podrá ser que esto Jiménez de Quesada no lo tratase, pero así me lo certificaron”. (Aguado 1: 259-60).

los vecinos Siminjaca, Susa y Ebaté, donde también dejó caudillos y guarniciones. Mientras tanto, el hermano de Nemequene sabiendo que el Ubaque poseía cierto tesoro, convenció al cacique de Chiguachí, vasallo del primero, para que a través de sus dominios cruzaran sus ejércitos. Pero el Ubaque ocultó el tesoro en una laguna y dio muerte al hermano de Nemequene y aunque temeroso por la retaliación, le envió una embajada con presentes.

Nemequene sujetó a Turmequé, vasallo del Tunja. Éste convocó la alianza del Sogamoso, quien agregó doce mil hombres para enfrentarlo en el Arroyo de las Vueltas. Nemequene conminó la rendición⁴ con una embajada, que el Tunja respondió con el llamado a un desafío a luchar cuerpo a cuerpo. Agrega que, aconsejado por sus ‘príncipes’, fue a la batalla organizado en escuadras que: “tomaron sitios diferentes, aparte cada cual con sus insignias, diversas en colores, de manera que la parcialidad de cada uno podía conocerse por las tiendas y pabellones que tenían puestos”. Portados en andas, los ‘reyes’ animaban sus guerreros, pero Nemequene —herido de un flechazo— fue a morir a Funza, atendido por sus jeques. Le sucedió su sobrino Thisquesuzha, a la sazón cacique de Chía de: “donde dicen que procede el rey de Bogotá, y así primero que goce del primero señoría, ha de ser el de Chía su principio”. Thisquesuzha habría levantado sesenta mil guerreros para vengar y proseguir las aspiraciones de su tío, y fue entonces, según el cronista, que llegaron los hispanos (Castellanos 4: 153-4 y 171).

Fray Pedro Simón remonta a tiempos prehispánicos la usurpación del zacasco, cuando el *hunza* Goranchacha, el hijo del sol nacido de una hija del cacique de Guachetá en forma de esmeralda, luego de dar muerte al Sogamoso, les habría tiranizado. Con respecto a las batallas por la centralización del poder, repite a sus antecesores; pero agrega ciertos hechos. Nemequene habría sometido al Guatavita a través de la argucia de cambiar sus plateros por dos de los suyos hasta alcanzar dos mil en la tierra del Guatavita que, luego, le permitió reducirlo a la derrota. Cruzó las tierras del Guasca a quien, luego de pedir licencia dio muerte, lo mismo que al Guatavita y su parentela, que reemplazó con su propio hermano.

En su avanzada hacia Tunja, sitió al Ebaque y puso otro hermano suyo como gobernador y convirtió al de Guatavita en “general y lugarteniente de toda aquella tierra”. Luego de la muerte del hermano de Nemequene, en la reyerta por los tesoros del Ubaque, éste envió al Bogotá veinte doncellas junto con ricos presentes que lo disculparon. Según el cronista, Nemequene convocó sus caciques y les prometió engrosar sus riquezas con el sometimiento del Tunja. Los ejércitos rancharon en

⁴ Desde Aguado hasta Castellanos, los cronistas ponen en boca de los personajes presuntas arengas.

Funza desde donde Nemequene envió emisarios al enemigo: “porque era costumbre en ocasiones de guerra cuando se había de hacer, enviar mensajeros de una parte a otra. Los cuales estaban en los pueblos de los contrarios, donde los regalaban y estimaban en mucho”. También en los prolegómenos de la batalla se hicieron sacrificios de niños al sol y a los ídolos. Fue luego de que Nemequene habría sometido al Turmequé, que los ejércitos se encontraron en el Arroyo de la Vueltas. Apoyado en doce mil hombres, que Sogamoso envió al Tunja, Minchatocha infructuosamente desafió a Nemequene. Éste, herido de muerte, habría ido a Funza mientras los ejércitos retornaban a sus provincias. Aunque no era cacique de Chía, le sucedió su sobrino Thisquesuzha, quien juntó sesenta mil hombres para someter al Tunja. Y como otros cronistas lo afirmaron, la batalla decisiva fue interrumpida por la llegada de los españoles (Simón 3: 425-39).

Lucas Fernández de Piedrahita resume y reinterpreta la información de sus antecesores y hace una aún más lejana reconstrucción de la historia prehispánica de los muiscas. Su relato recorre la centralización política de los ‘reinos’ de Bacatá, Tunja y Sogamoso. Incluso propone períodos históricos, a fin de distinguir las fechas de sus reinados. Dice que a partir de 1460 reinó en Bacatá Seguenmachica y que en 1490 fue sucedido por su sobrino Nemequene. Veinticuatro años más tarde su propio sobrino Thysquesuza habría heredado el reino. Pero mientras Nemequene hostigaba a los panches y su hermano, más tarde muerto por el Ubaque, regentaba como ‘gobernador’ de Guatavita, el sobrino de Nemequene, Thysquesuza, ocupaba el cargo de ‘general’, que con cuarenta mil hombres sometió a los fusagasugaes (*sutagaos*). Finalmente, en la batalla de Chocontá contra el Tunja, que llevó a la muerte a Nemequene, fue sucedido por su sobrino Saquezazipa.

Según el argumento de Fernández de Piedrahita, la tiranía del Tunja habría sido producto de la orden de Idacansaz, quien para aplacar las guerras intestinas, pidió elegir un “rey supremo de todos”. El primero que sujetó a todas las provincias fue Hunzahúa, de quien “provinieron todos los reyes de Tunja”. Más tarde fue sucedido por Thomagata, el cacique castrado y rabón “de cuatro orejas y un ojo solamente, porque era tuerto del otro”, quien tiranizó a las gentes. Pero fue destronado por pretender la sucesión en su hermano Tutazúa, y de éste a sus sobrinos. Michúa fue sucedido por Quiminchatecha —según el cronista contemporáneo de Thysquesuza y Saquezazipa— quien, preso por los españoles y ya anciano, sucedió en vida en su joven sobrino Aquiminzaque, ejecutado por los Quesadas, debido a su ilícito matrimonio.

También relata que separada de Tunja por el río Sogamoso y a la altura de Toca se hallaba la “provincia de Iraca” o Sogamoso, donde la orden de Idacansaz conduciría a un original procedimiento de ‘elección’ del cacique. Sus cacicazgos de Gámeza, Busbanzá, Pesca y Toca, desde aquellos tiempos inmemoriales, tenían por costum-

bre que el cacique fuera oriundo de los pueblos de Tobazá y Firavitoba y que se sucedieran alternativamente. En caso de discordia se apelaría al Tundama. Sin embargo, poco antes de la llegada de los españoles, vacante el cacicazgo y con turno a Tobazá, un caballero de Firavitoba, denominado el ‘bermejo’, por su “barba larga y roja”, usurpó tiránicamente la jefatura y provocó la resistencia de los tobzaes. Luego de una primera derrota, los tobzaes lo destituyeron apoyados en las gentes de Sogamoso, que se hallaban entreverados en el ejército de aquél. Eligieron entonces a Nompanim de Tobazá, quien sucedido por Sugamuxi de Firavitoba, fue a quien hallaron los conquistadores.

Si hemos de atender a los cronistas anteriores, Fernández de Piedrahita no sólo confunde fechas y personajes, sino que se esfuerza por vincular su propia reconstrucción del origen mítico de los cacicazgos con la proyección de la historia más allá de la llegada de los españoles. En los tres ‘reinos’, la ‘elección’ fue requerida por Idacansaz, el nombre norteño de Bochica, y en Tunja, Hunzahúa habría reinado durante 250 años, sucedido por Thomagata, el castrado cacique que tenía una dilatada cola de tigre o león, así como cuatro orejas y un solo ojo. También proyecta la organización de las ‘confederaciones’ militares muisca en alianzas políticas garantizadas por procedimientos de ‘elección’ de los ‘reyes’ en los que participaban diferentes pueblos. Pero, al tiempo, Fernández de Piedrahita relata cómo el Bacatá extendió sus dominios y sujetó hacia el norte al Guatavita, al oriente al Ubaque y al sur al Fusagasugá, sometiendo a estos pueblos para allanar su camino hacia Tunja. Repite las constantes batallas contra los panches y refiere la sujeción de otros pueblos ‘coligados’ contra el Bacatá. No obstante, el *zipa* Thysquesuza y el *zaque* Quimuinchatecha terminarían ambos muertos en la batalla de Chocontá, Saquezazipa, sucesor del primero, habría continuado la pretensión de su tío hasta la llegada de los españoles (Fernández de Piedrahita 1: 99-113).

La centralización política

Una vez llegadas las avanzadas de Jiménez de Quesada al altiplano, éstas avisaron que “Dende a cuatro días adelante, enviaron a decir que habían hallado valle de dos mill casas, y que los indios se alzaban, y que les parecía que no debían ir adelante” (Fernández de Oviedo 3: 180). Así que luego de reponerse del prolongado desplazamiento por el río Magdalena, que les había tomado cerca de un año, subieron a las tierras altiplánicas que bautizaron con el nombre de Nuevo Reyno de Granada. Lebrija y Sanct Martín la describen según la tierra se hallaba: “dividida en provincias y valles, y cada señor tiene su valle, y el valle y el señor un mismo nombre” (3: 125). El *Epítome* agrega

que “cada valle es su poblazón por sí” (287) y, según Fernández de Oviedo, se distribuían conforme:

Hay señor de diez mill vasallos, y tal que tiene veinte mill, y otros de a treinta mill; y tienen cada uno sus poblaciones derramadas por los valles e territorios, de diez, de veinte, de treinta, de ciento, e más e menos casas cada pueblo, como es la fertilidad de la tierra. (Fernández de Oviedo 3: 125).

Se poblaban por ‘valles’ y provincias y las gentes se distinguían territorialmente y por sus líderes que llevaban por nombre el topónimo. Y aunque dispersos, se organizaban según diferente grado de integración política. Más adelante, con respecto del Nuevo Reino de Granada, Fernández de Oviedo repetirá la relación entre estas unidades territoriales y la autoridad política: “Es la tierra toda allí dividida en provincias y valles, y cada señor tiene su valle, y el valle y el señor un mismo nombre. . .” (3: 125). Luego supieron que el altiplano estaba dividido en dos grandes provincias que denominaron reinos, precisamente para asociar no sólo las gentes con sus territorios, sino a ambos con grandes líderes políticos. El *Epítome* afirmó que:

Este Nuevo Reino de dibide en dos partes, en dos probinçias. La una se llama Bogotha, la otra de Tunja, y ansi se llaman los s[eñor]es della, del apellido de la t[ie]rra. Cada uno destos dos señores son poderosísimos de grandes s[oñer]es y caciques que les son sujetos a cada uno dellos. (*Epítome* 288)

Sanct Martín y Lebrija las denominan “caciques mayores, señores de la tierra”, y con ello mantienen la asociación nominal de los líderes con su territorio, Bogotá y Tunja, pero empezaron a destacar la ‘sujeción’ de otras unidades menores, cuyo control político se convertiría en verdadera identificación social: “porque le son sujetos otros muchos señores muy principales della”. Fernández de Oviedo lo resumió de la siguiente manera:

Es Nuevo Reino partido en dos provincias: la una se llama de Bogotá, porque así llaman al que es señor, y la otra se dice Tunja por la misma razón. La mayor provincia es la de Bogotá; es gran señor y sobre muchos caciques y señores y la tierra muy buena y harto mayor que la de Tunja. Y juzgóse que podía poner en el campo cincuenta mill hombres de pelea, e algunos juzgarían que ponía más de cient mill hombres, cuando se fué entendiendo mejor su poder. Está asentada la tierra a valles, y en cada valle un cacique o señor que le manda, de los sujetos a Bogotá; pero el valle en que el mismo Bogotá vive e reside. Tiene otros caciques que también son a él sujetos, porque aquel valle es el mayor de todos, está en él

el mayor e universal tenor de todos; y tiene hasta doce leguas de luengo, y tres o cuatro de ancho por partes. Toda aquella tierra y valles de Bogotá, es tierra rasa y sin montaña ninguna, y las sierras le caen lejos. (Fernández de Oviedo 3: 107)

La identificación, que al tiempo permite oponerles, estaría representada por sus líderes, que habitarían epicentros políticos conformados por los pueblos de Bogotá y Tunja. Fernández de Oviedo reafirmó la relación entre el nombre del cacique y de la tierra: “. . . y en tres jornadas de buenas poblaciones, llegaron al valle de Yngotá, y el mismo nombre tiene el cacique, y siempre sirviendo los indios de la manera que dicha es” (3: 112). El *Epítome* (288) coincidiría con Sanct Martín y Lebrija en afirmar que, comparado con el señor de Tunja, el “más principal señor que hay en ella, que se dice Bogotá” (Sanct Martín y Lebrija 3: 81). Pero, adicionalmente, su diferencia también se expresaba por las características del ejercicio del poder, pues refieren que:

Este Bogotá es el mayor señor que hay en esta tierra, porque le son sujetos otros muchos señores y muy principales della. Tiene fama de muy rico, porque dicen los naturales de la tierra, que tiene una casa de oro, y mucho minero de piedras esmeraldas muy ricas. Hónranle demasíadamente sus vasallos; porque, en la verdad, en este Nuevo Reino son los indios muy sujetos a sus señores. Ha sujetado y tiene tiranizada mucha parte desta tierra. (Sanct Martín y Lebrija 3: 81-2)

Lo que no sólo remite al poder representado por la sujeción de otros señores principales, sino a su riqueza. Hablando del “señor de la provincia de Bogotá”, Fernández de Oviedo repetirá ser más poderoso y rico que el “señor de Tunja”, por la calidad de sus tierras (3: 117-8 y 125). Pero, como es evidente en la cita anterior, aparte de la honra del poder, las *Relaciones* argumentarán el ‘vasallaje’ de las gentes producto de la ‘tiranía’. Sanct Martín y Lebrija, refiriéndose al Tunja, aunque destacaban su importancia, lo distinguieron del primero porque: “Este Tunja es muy gran señor y sónle muchos señores sujetos. Es muy rico [. . .] señor de mucha gente y no es tan tirano como Bogotá” (3: 86). Finalmente, la oposición distintiva entre las jefaturas de Bogotá y Tunja será expresada como mutua e histórica rivalidad política:

La tierra de Tunja es valle y tierra rasa como esotra; pero no tanto. Es el Bogotá muy temido, y más estimado que Tunja, y la enemistad entre ellos es perpetuada desde largo tiempo por sus predecesores, y ninguno dellos hasta deshacer al otro; y aunque los vasallos y caciques y señores que obedescen a Bogotá son muchos y de más indios, el Tunja es poderoso y el parescer del teniente y de otros es que podrá poner en el campo cuarenta o cincuenta mill hombres de pelea. (Fernández de Oviedo 3: 107)

Una vez establecido en Funza, Jiménez de Quesada destacó avanzadas sobre otros valles a la búsqueda de El Dorado. Así fue como hallaron la fuente de las esmeraldas que dependía de otro cacique: “Y es señor della un indio muy principal, que se llama Somindoco, y es señor de muy grandes vasallos y poblaciones” (Sanct Martín y Lebrija 3: 85), pero sujeto al cacique de Tunja. Insistirán, sin embargo, del rango del Somindoco como cacique y lo colocaran junto con los anteriores como “grandes señores”, “caciques mayores” o “señores de la tierra”, cuyos nombres utilizaban también como topónimo (3: 85-6 y 90).

Más allá de las gruesas distinciones de los reinos del *zipa* y del *zaque*, del sur y del norte, la orientación territorial dependía de la segmentación hidrográfica: “cada señor tiene su valle” y el topónimo distintivo. Por ello mismo Sanct Martín y Lebrija reconocerán al Bogotá, al Tunja y al Somindoco como “señores de la tierra”:

... e se depositaron algunos caciques en las personas dichas, hasta tanto que Vuestra Majestad vea lo que convenga a su Real servicio. Y también se hizo porque le pareció al dicho teniente, y a nosotros, que convenía así para la perpetuación de la tierra, dejando por depositar los caciques mayores, señores de la tierra, hasta tanto que Vuestra Majestad provea en ello lo que más convenga a su servicio. (Sanct Martín y Lebrija 3: 90)

Las diferencias del estatus político son particularmente manifiestas en el caso del Tunja. Dicen los mismos capitanes que: “Estando el real en este pueblo de Tunja, se tuvo nueva de otros dos caciques: el uno se llama Duitama y el otro Sogamoso, ambos a dos a tres jornadas deste pueblo de Tunja” (Sanct Martín y Lebrija 3: 91), que llevarán a Fernández de Oviedo a afirmar que el dicho Sogamoso era “cacique de los principales de Tunja” (3: 118). Precisamente este autor introducirá la terminología política para describir las que parecerían ser grandes asociaciones como ‘confederaciones’. Refiriéndose al Tundaza, dirá: “así que, Duntama, con sus vasallos y confederados, vino con su escuadrón hasta las casas del real a se meter en ellas y degollar” (Fernández de Oviedo 3: 120).

Más tarde, Aguado precisará los límites de las grandes unidades: Bogotá desde Chocontá, al Sur, hasta Guasca, y Tunja desde Turmequé, al norte, hasta el pueblo de Saboyá y Chipatá (1: 259). También explicará que aunque limitada por gentes de distintas lenguas, costumbres y religión: “ningún nombre general que comprendiese toda esta provincia del Nuevo Reino se halla haber usado, ni tenido sus naturales, sino solamente por pueblos y valles que tomaban el apellido del señor particular que los poseía o era principal y cacique de ellos”. Será este mismo autor quien generalizará la denominación de *muexca* o *moxcas*, que en su lengua maternal es “como decir persona”, luego de lo cual: “viene la segunda distinción y nominación que procede

de la particular y natural patria y pueblo de cada uno, y luego sus nombres propios de cada persona” (Aguado 1: 264).

Castellanos también dice que el Nuevo Reino estaba sujeto a dos ‘reyes’, a quienes servían los demás ‘príncipes’, pero traduce el nombre de las personas y los distingue de los cargos y, seguramente, del pretendido epónimo. Bacatá sería el “remate de labranzas”, que alude al nombre no del cacique, sino al de la tierra, pues su rey, “que Cipa llaman”, había sido Nemequene, “Hueso de León” y sucedido por Thisquesuzha que es “cosa noble puesta sobre frente”, a quien encontraron los hispanos. El Tunja se valía del Guatavita, “Alto sobre Sierra”, y del Ebaque, que significa “Sangre de Madera”, y corrupto del término original de Ubaque.

Fray Pedro Simón repite el significado de *muxca*, pero aclara que quería decir “muchos hombres o mucha gente”. Afirma de las gentes del altiplano que no había “nombre universal que las comprendiese y significase”, sino que cada ‘pueblo’ tomaba el nombre del cacique “sin extenderse a más y, cuando mucho, a algunos pueblos que le eran sujetos”. También dice que la denominación de *Bsaque* o *Usaque*, al que se añadía *Bogote*, era nombre distintivo del ‘rey’ y ‘señor supremo’ con asiento en Muequetá. Con dicho vocablo se le trataba lo mismo que a su gente. Las delimitaciones, en cambio, diferenciaron sus fronteras étnicas: al suroeste con Tunja, al norte y sur con los sutagaos y al sureste con los panches. A pesar de que Simón pretende orientar al lector desde la geografía de la conquista, confunde la orientación solar, pues a renglón seguido dispone la corte del Tunja al este o nacimiento del Sol y diferencia el territorio de los colimas y muzos como vecinos del noroeste y a los laches hacia nordeste (Simón 3: 155-60).

Precisamente, Simón resumió la estructura política piramidal cuyos escalones se levantaban desde las gentes del común hasta los “linajes nobles”, en cuyo ápice se hallaban los ‘reyes’, equiparando presuntos cargos indígenas con títulos nobiliarios hispanos:

No eran iguales en linaje todos los caciques, pues unos eran menores y de menos estimada sangre; otros eran de mayor estima, a quien llamaban Bsaque, y éstos eran en especial los que tenían sus pueblos en fronteras de enemigos, como el Pasca, Subachoque, Cáqueza, Teusacá, Fosca, Guasca, Pacho, Simijaca. El Tibacuy era como condestable, Guatavita y Ubaque eran como duques, el Suba Virrey, y el rey de Bogotá; aunque por tiranía, porque en las primeras poblaciones de estas tierras cada cacique fue señor de lo que entonces le cupo de tierra y vasallos sin sujeción a otros, hasta que con violencia sujetó después el Bogotá a muchos caciques [. . .] y lo mismo sucedió con el cacique de Tunja o Ramiriquí, que con la misma violencia sujetó a muchos de aquella tierra. (Simón 3: 391)

Poco más de un siglo después, Rodríguez Freile, de sus conversaciones con el contemporáneo cacique de Guatavita, contará que en el Reino sólo había dos ‘príncipes’,

el Guatavita, en la jurisdicción se Santa Fe, y el Ramiriquí, en la de Tunja. Adicionalmente, el primero tomó al Bogotá por “teniente y capitán general”, tocante a la guerra y título de Ubzaque (16-7).

Los muisca se dividirían en dos grandes unidades políticas, al norte, Hunza, y al sur, Bacatá. Además, mantenían otros importantes cacicazgos satélites que, a su vez, se convertían en propio centro de otras unidades menores distribuidas en valles y regidos por autoridades políticas ‘sujetas’ a los anteriores que, de todas maneras, dependían de las más altas autoridades que se hallaban hacia el centro territorial de los respectivos ‘reinos’.

La tiranía usurpada

Los cronistas parecen coincidir en que el *zipazgo* de Bacatá habría sido sucedido por los caciques Seguenmachica, Nemequene, Thisquesuzha y Sagipa. El *zacasgo* de Hunza pasaría de Michua a Quemuenchatocha y Aquiminzaque Queminchua. En Sogamoso, don Alonso habría sido sucedido por don Felipe y, finalmente, por don Luis. En cada caso los últimos mencionados compartieron su cacicazgo con la llegada de los hispanos. Sin embargo, la disputa por la centralización política no sólo enfrentaba el *zipazgo* y al *zacasgo*, sino que estos mismos se alimentaban de rencillas palaciegas. Y con Sagipa, Saxipa, Saquezazipa o Sacresaxigua, nombre con el cual los hispanos distinguieron al sobrino y sucesor del Thisquesuzha, muerto en las primeras batallas, ejemplificaron la paradigmática usurpación política.

La ilegítima sucesión del cacicazgo por parte de Sagipa aparece desde la *Relación* dirigida a la Corona por los capitanes Lebrija y Sanct Martín, que relataba la conquista de la Nueva Granada. El *Epítome* no lo mencionó, pero su muerte fue una de las graves acusaciones contra Quesada en el juicio que se le siguiera en España. Ayudaremos los argumentos de las *Relaciones* y cronistas con otras aseveraciones que aparecen en las probanzas esgrimidas en tal juicio.

Para orientarnos recordaré que los conquistadores hallaron en el *zipazgo* a Thisquesuzha, quien fue muerto en la toma de Funza. La resistencia fue inmediatamente asumida por Sagipa, un sobrino del cacique, quien se refugió en las sierras de la sabana desde donde continuó hostigando al ejército conquistador. Luego de que Quesada sometió a otros importantes cacicazgos del altiplano, como Turmequé, Tunja, Duitama y Sogamoso, Sagipa fue obligado al diálogo con el conquistador y, durante tal, fue apresado. Su libertad pretendió ser negociada a cambio de entregar el gran tesoro que se suponía había heredado de su tío. Entonces fue apresado y en

ausencia de Quesada, quien realizaba una nueva avanzada hacia el valle de Neiva, Sagipa murió (Fernández de Oviedo; Aguado 1: 309; Castellanos 1: 87; Zamora 1: 208; Fernández de Piedrahita 1: 50; Simón 3: 195).

La *Relación* de los capitanes de Quesada justificó la muerte de Sagipa, la cual se apoya en los siguientes argumentos. En primer lugar, que una vez muerto Thisquesuzha, Sagipa habría usurpado su señorío, que en verdad le correspondería al cacique de Chía, pues: “ninguno puede ser Bogotá si primero no es cacique de Chía, que es costumbre ya antigua entre ellos que, en muriendo Bogotá, hacen a Chía, Bogotá, y luego se elige otro que sea Chía”. También Sagipa ilegítimamente se había llevado el tesoro de Thisquesuzha, aunque: “ya sabía cómo Bogotá su tío, el pasado, fué enemigo nuestro, y en esta enemistad le habíamos muerto, por tanto que el oro y piedras que el dicho Bogotá tenía, eran de Vuestra Majestad, y de los españoles vuestros vasallos”. Que no obstante las conminaciones a rendirse y, luego del buen tratamiento de Quesada, que incluyó la ayuda militar para atacar a los panches, Sagipa lo combatió, le mintió y pretendió engañar al prometerle llenar de oro y muchas piedras una pequeña casa, próxima a la que estaba preso con sus sirvientes. Finalmente, fue su encadenamiento el que lo llevó a la muerte, pues: “cómo era indio gran señor y delicado, con poco trabajo que pasó, murió en la prisión” (Sanct Martín y Lebrija s. p.).

Esta justificación que argumentaba la muerte del cacique como un accidente, también fue empleada para dar cuenta de la muerte de Thisquesuzha. La misma *Relación* dice que luego de varios combates, Quesada envolvió con sus ejércitos el cercado de Funza, pero Thisquesuzha había huido. Se hallaba en otro cercado cercano a Cajicá, en una “casa de placer” donde: “fue su dicha que lo mataran entre otros que murieron allí por andar desconocido” (Sanct Martín y Lebrija 3: 87). Aguado aclara que en las ‘escaramuzas’ anteriores a su muerte, los capitanes Maldonado y Lázaro Fonte capturaron a dos indios: el viejo murió en el tormento, pero el joven confesó el refugio del Thisquesuzha. El asalto en la noche a la “casa de monte” habría ayudado a ocultar la identidad del Thisquesuzha que, por lo mismo, fue muerto. Aguado aclara que algunos le dijeron que lanceado por los de a caballo y otros por el balletero Domínguez, quien lo encontró en un “pequeño bohío, con ciertas mujeres suyas”. La muerte del Bogotá se le informó a Quesada cuando ya Sagipa “se había él tiránicamente hecho señor de la tierra”, tomando la herencia del tesoro y fortificándose en una alta sierra que de la sabana caía a las tierras de los panches (Aguado 1: cap. xii).

En una Probanza de 1541 hecha a Jerónimo Lebrón contra Quesada, los testigos enfatizaron que no obstante haberle Sagipa entregado ocho mil castellanos de oro, fue atormentado hasta la muerte (Friede, *Gonzalo* 244-50). El testimonio de Juan de Sanct Martín agregó que a pesar de los buenos tratamientos de Quesada, Sagipa sólo entregó “plumas, caracoles y cascabeles de hueso”, burla a la que se sumó su “desva-

rió” y añagaza, por la que fue juzgado y penalizado con tormentos (256-60). Aguado pretendió minimizar el hecho afirmando que el Sagipa “fue molestado con algunas prisiones” y tormentos y que murió a manos de Hernán Pérez de Quesada. Y sólo después de que Quesada le enviara distintas embajadas a la sierra en la que se habría pertrechado, le hicieron convenir en el diálogo. El general: “le recibió con mucha alegría y contento, y dándole algunas cosas de España”, le pidió abandonar la resistencia. Tan buen tratamiento le habría hecho retornar con mucha familiaridad y cuando “tuvo el cacique Sagipa necesidad de entrar a hacer la guerra en la tierra de los panches, enemigos antiquísimos de la gente Mosca, y para entrar más seguro, y haber más entera la victoria, rogó al general que le fuese a ayudar con su gente”. Quesada lo habría acompañado con quince hombres de a caballo y algunos peones de tierra, que fortalecieron los quince mil hombres de Sagipa. Luego de “arruinar toda la tierra” y muertos muchos panches, retornaron al valle de los Alcázares. Entonces nuevamente el general le habría conminado a entregar el oro y esmeraldas que había recibido del Bogotá, a lo que se comprometió en plazo de veinte días. Además de tres escudillas muy grandes llenas de finas esmeraldas llenaría de oro: “tanto cuanto cabía en cierto aposento pequeño”; pero en vista de que dilataba el acuerdo, fue preso.

Sagipa continuaba renuente por lo que: “los capitanes y soldados pusieron acusación al Sagipa ante su general” del incumplimiento de la entrega del tesoro que “pertenece al fisco real y a ellos” y “substanciándose el proceso muy judicialmente, de suerte que no llevase a nulidades”, fue sometido a tormento. Entonces, so pretexto de buscar el tesoro, Sagipa les llevó por unas sierras y despeñaderos donde pretendía suicidarse. Por ello, dice el cronista, le ataron del cuello con una cabuya y le devolvieron a su prisión donde, pocos días después, murió. El cuerpo del cacique fue llevado por sus parientes y sujetos para sepultarlo (Aguado 1: caps. XII y XIII).

Fernández de Oviedo repite la usurpación del derecho a vincular al cacicazgo que se le debía a un mancebo de Chía de dieciocho o veinte años y a la rebeldía de Saxipa “capitán general de su tío y su segunda persona, y era tan cruel el sobrino como su tío”, y argumenta el ‘hurto’ a la Corona del tesoro (3: 122-4). Castellanos lo denomina Sacresaxigua, e introduce dos “insignes caballeros”, Caximinpaua y Cuxinimegua, quienes disputaron la investidura y lo acusaron de “no ser aquel Señor, sino tirano, pariente del señor, pero no tanto que el reino le viniera por herencia”, aunque le reconocían sobrino del cacique. Según este cronista, Sacresaxigua habría tranzado con Quesada la legitimidad del señorío y su muerte se debió a la negativa de entregar el tesoro de su tío (Castellanos 4: 255 y 273).

Fray Pedro Simón dio mayor profundidad histórica a la usurpación del cacicazgo. El conflicto por el poder se remontaría hasta Thisquesuzha, usurpador de Nemequene, quien “se había tenido para ser intruso en el reino por la muerte de un tío suyo, sin venirle a él señorío sino al cacique de Chía” (439). Habría sido éste quien, convertido

en tirano, bárbaro y arrogante, habría fundado la enemistad entre el Chía y el Bogotá (180). Su relato se remonta 400 años atrás, cuando el hermano menor del cacique de Chía sedujo a una de sus mujeres y, ante el empalamiento, habría huido al valle de Guasca para unirse con los caciques de Ubaque y Guatavita, rebelados contra el Bogotá. Este último pretendió someterlos y el hermano del Chía le ofreció su servicio a cambio de la protección contra su propio hermano, el cacique de Chía.

En reconocimiento por sus éxitos en la pacificación de aquellos pueblos, el Bogotá lo habría nombrado “capitán general”; pero en la pacificación de Ubaque, el Bogotá enfermó y por no tener heredero nombró a aquel mozo. Para hacer las paces, los hermanos “tratando el caso con su madre y una hermana suya” debieron decidir a quién sucedería su sobrino. Y sabiendo el Bogotá: “que (a) él le había de suceder su sobrino, que había de ser aquel que pariese su hermana”, al tiempo que su hermano el Chía esperaba que el infante le sucediera, finalmente acordaron “que heredase primero a Chía el que pariese la hermana, y que muerto el Bogotá, dejase el cacicazgo de Chía y heredase el de Bogotá”. Esto explicaría por qué el cacique de Bogotá provenía de la familia Canas de Chía, que “hoy dura y es la mayor de las que hay en él, de la cual salen todos los caciques del pueblo de juro hereditario, con el orden que hemos dicho se usa de heredar, sobrino, hijo de hermana y tío” (Simón 3: 195-8). Sin embargo, tal acuerdo habría sido quebrantado por el cacique de Bogotá que hallaron los españoles, Thisquesuzha. Otro tanto, entonces, hizo Sagipa o Sacresaxigua, quien usurpó de nuevo al Chía: “sin más razón que su propia industria”. El cronista repite la disputa palaciega de Caximinpaua y Cuxinimegua, quienes habrían afirmado que, no obstante ser pariente y eventualmente sobrino del cacique, no le correspondía el cacicazgo, sino al cacique de Chía (Simón 3: 277-94).

La ‘invención’ de la historia

Es verdad que al contrastar los relatos emergen contradicciones, inconsistencias y, por cierto, versiones. Pero, en general, los hispanos argumentaron que la guerra de conquista para sometimiento al tributo, junto con la tiranía imperial y la disputa y usurpación del poder, era endémica entre los muisca. Al tiempo, justificaban su propia guerra de conquista, la reducción de los indios a la civilización y el sometimiento a la administración hispana. Sin embargo, sospechosamente parangonaban la construcción de Estados imperiales europeos, como resumiré enseguida.

La guerra interétnica no aspiraba al control político, al sometimiento del enemigo ni a la incorporación de sus territorios. Los muisca debían defender sus fronteras

territoriales persistentemente hostigadas por *bárbaros* vecinos y, cuando se veían obligados a la guerra, se dirigían a la extinción física de esas naciones, arrasando sus cultivos y viviendas, esclavizando sus mujeres y sacrificando sus hijos. En cambio, la guerra con sus propias gentes se orientaba al sometimiento del enemigo. Los hispanos afirmaron que el afán de riqueza de sus señores principales, el Bogotá y el Tunja, promovía el dominio de unidades anteriormente autónomas que, aunque esgrimían ciertas diferencias socioculturales, pertenecían a la nación de los muiscas. El control de la riqueza, representada por el tributo y el trabajo, era el acicate para su dominio. La progresiva expansión de la dominación político-territorial conducía a la centralización política y a la constitución de imperios. Para dar mayor veracidad al argumento, ciertos cronistas remontaron las guerras intestinas a tiempos de caciques casi míticos, que pretendía demostrar la histórica perpetuidad de semejante comportamiento. La guerra era el motor de la política.⁵

Sin embargo, las acciones militares no eran iniciativa del caudillo, sino promovidas por otros ‘príncipes’. La lucha apelaba a las alianzas militares contra el poder de los señores principales, las ‘ligas’ o ‘confederaciones’, tácticamente establecidas para reforzar la defensa u ofensiva de los ejércitos. El combate se citaba con embajadas y presentes pero, ante el halago, los emisarios se rendían a la traición y a la delación. Al enfrentamiento precedían ritos y ceremonias oficiados por sacerdotes en el que participaban ambos bandos. Aunque la batalla no era sorpresiva, hasta el ritual era asaltado por la persistente traición; incluso honrosos duelos cuerpo a cuerpo eran reemplazados con la confusión del enemigo. La derrota conducía, inmediatamente, a la huida y refugio de los vencidos en otros pueblos comarcanos. Y el control político se establecía con la colonización militar y la inteligencia de informantes y espías.

El destronado vencido era reemplazado con parientes del ‘rey’, representantes del gobierno directo, apoyados por destacamentos militares que ocupaban los territorios. Simón optó por la muerte del cacique enemigo y agregó otras argucias que antecedían la derrota, como la infiltración de los plateros cedidos por el Bacatá al ingenuo Guatavita. El sometido no perdía su ‘heredad’, sino su control político, la garantía del recaudo del tributo. El sometimiento pretendía atenuarse con la cesión de las hijas al dominador y con alianzas matrimoniales, pero a ésta u otras formas de eventual transacción de la derrota se sobreponía la ambición, que traicionaba los acuerdos. La colonización militar aseguraba los dominios del cacique, por los que realizaba periódicos recorridos, y se alojaba en cercados instalados en los pueblos de

⁵ Este silogismo se hizo descansar en el canibalismo (Trimborn) y se ha convertido en prefiguración de la política, los ‘reinos caníbales’ (Carneiro), que más tarde apelará a la peregrina argumentación de la imperiosa satisfacción con carne humana de la presunta “deficiencia protéica” (Harris).

los caciques locales. Aun así, de nuevo, los guerreros destacados para mantener dichas provincias subyugadas reiteradamente traicionaban a su pariente, el ‘rey’.

Criterios del parentesco permitían que el control del poder estuviera en manos de ciertos linajes que adquirirían el carácter de dinastías. La sucesión vinculaba a miembros de distintas localidades, como en Sogamoso donde, según los hispanos, el cacique provenía de cierto pueblo y era ‘elegido’ por los caciques de otros cuatro, dirimidos por el Tundama. Estos vínculos entre cacicazgos vecinos emparentaban sus dinastías, así como habría ocurrido en Guatavita, donde la disputa entre dos hermanos se habría transformado en la sucesión en el hijo mayor de la hermana del cacique. Incluso el orden de sucesión en el sobrino habría sido producto de la guerra, como fue ejemplificada por la relación entre el Chía y el Bogotá.

A medida que los relatos avanzaban describiendo el itinerario de la Conquista, iban precisando las subdivisiones políticas y su orden jerárquico. En su camino, la descripción del poblamiento de la sabana como “alcázares” pretendía evocar las fortalezas militares moriscas y los caminos fronterizos, angostos y estrechos, según Aguado, también respondían a la ingeniería militar (1: 276). Las edificaciones que los conquistadores hallaron en las proximidades de los cercados fueron señaladas como almacenes para los pertrechos de guerra. Además de los destacamentos militares en los territorios sometidos, otros guerreros se apostaban en las fronteras para defender el imperio. Se trataba de parientes del ‘rey’ y se insistía en que la estratificación política era, al tiempo, militar. Así, los relatos reconstruyen una organización política piramidal cuyo poder se apoyaba en la capacidad militar. Sin embargo, la centralización política terminaba siempre en una ávida tiranía. Y ésta, a su vez, estaba persistentemente erosionada por la traición, las rencillas palaciegas y la usurpación del poder, comportamiento que emulaba tiempos pretéritos cuando se habrían originado, tal como fue unificado el *zaczgo* por el cacique Goranchacha.

La paradigmática usurpación de la tiranía fue personificada en Sagipa, el sucesor del cacicazgo de Bogotá, con el que debieron batallar los hispanos. Según los conquistadores, la muerte de Sagipa habría sido producto de sus propios actos y, de hecho, apelaron a la peregrina razón de la delicada constitución de su persona. Pero la justificación de las acciones de los conquistadores se respaldó en la negligencia de Sagipa a entregar las armas; en el hurto del ‘tesoro’ del Thisquesuzha que, ganado por la conquista, pertenecía a la Corona, y, sobre todo, por su ilegítima condición de heredero al cacicazgo. Aunque sobrino de Thisquesuzha, Sagipa habría usurpado su cargo, pues le vendría por derecho al cacique de Chía, ‘amigo’ de Quesada, por cuanto el Bogotá debería ser primero cacique de tal pueblo. Castellanos agregó el testimonio de dos “caballeros de la corte” que apoyaban e incluso se sumaban a la palaciega disputa por el poder. Y Simón dijo que la usurpación no sólo era histórica, sino que la relación entre el Bogotá y el Chía habría sido producto de una antigua

disputa de dos hermanos que, a sabiendas de la prolongada espera del sucesor, habrían decidido que su primer hijo fuera el cacique de Chía y, luego, de Bogotá.

Será evidente concluir que al describir la guerra y la organización política de los muiscas, los hispanos pretendían transferir a los americanos el modelo de la Conquista que hacía de la guerra el instrumento de la política y de la política como conquista, dominación y explotación de las gentes. Pero, una lectura más atenta, aun basada en sus propias relaciones, crónicas y documentos administrativos, que contraste la coherencia interna de los argumentos sobre la sociedad y la cultura de los muiscas, conduce a dudar de sus aseveraciones. La perpetua guerra con los pueblos vecinos, que los cronistas granadinos calificaron de *bárbaros*, era precisamente con quienes los muiscas intercambiaban sus textiles, cerámicas, sal y tubérculos, por productos de las tierras cálidas como el apreciadísimo oro, el algodón o la coca, inconcebibles en su territorio. También es dudosa la guerra entre sus propias unidades sociales, con las cuales no sólo compartían una organización sociocultural común, sino que, por lo mismo, mantenían un activo intercambio de productos (Lagenbaek).

El intercambio económico descansaba en una vasta red de parentesco, que enlazaba distintas unidades sociales por todo el altiplano. De acuerdo con las reglas matrimoniales, una unidad local recibía de otras sus esposas y cedían sus hermanas a otras distintas, de manera que sus descendientes habitaban por todo el altiplano. Dicha red se apoyaba en la relativa autonomía de las unidades locales, que oscurecía la presunta centralización y dominación política. El intercambio económico, social, ceremonial, lingüístico, cultural y, por cierto, de las relaciones de poder, al tiempo que entrelazaba distintas unidades, partía, como siempre ocurre, de la oposición distintiva de sus miembros. Aun aceptando que hubiera cierta ‘sujeción’ política, de ninguna manera se trataba de diferentes naciones que respaldaran la pretendida construcción de ‘imperios’.

Debe agregarse que el denominado *tributo*, como justificación de la centralización político-militar, es contrastante con los informes de la administración colonial, que sugieren relaciones de intercambio interno que aprovechaban la reciprocidad social en la que las posiciones en la organización del trabajo eran retribuidas con productos y trabajo para garantizar la mutua reproducción social. Las características del intercambio no permiten argumentar la redistribución de bienes y, de hecho, las autoridades no controlaban el acceso a los medios estratégicos. También sabemos que su organización social se regía por precisos procedimientos que regulaban la transmisión de las autoridades en el sobrino, el hijo de su hermana mayor, que emparentaba a las autoridades con sus sujetos y a sus unidades sociales con otras similares, incluso de importantes y distintos cacicazgos, que hacen difícil entender los aparentes procedimientos democráticos a la sucesión como la ‘elección’ de ciertos cacicazgos.

Las reglas de sucesión discuten la tiranía y, de nuevo, nos obligan a dudar de la endémica guerra interna. Es también incierta la estratificación militar que nunca describió el aprestamiento especializado de los guerreros y, más bien, sugiere que la presunta guerra era competencia de los hombres del común levantados en armas. Si existieron ‘confederaciones’ que ‘coligaban’ distintos cacicazgos, no eran políticas sino de carácter militar y, en tal caso, limitadas al conflicto. Finalmente, recordaré que Sagipa era sobrino o hermano de Thisquesuzha quien, de acuerdo con las reglas del liderazgo, se habría desempeñado como una suerte de ‘regente’, debido a la corta edad del Chía. Estos rasgos, además de la reconstrucción histórica de los muisca sospechosamente semejante a los imperios europeos, nos alertan sobre la invención hispánica del presunto imperio muisca (Correa, *Sol del poder*).

La proyección de la historia

Más allá de las contradicciones entre diversas fuentes, de las inconsistencias internas de sus versiones —donde las argumentaciones en un campo sociocultural se demuestran incoherentes con respecto de otros— o de la carga ideológica que los llevó a la exageración, la tergiversación y la mal interpretación o de los requerimientos del discurso histórico de la época que atendía a la retórica, a las autoridades y a la cultura medieval (Bolaños; Borja Gómez; López), la representación de los americanos respondía a la construcción de la categoría colonial de lo indio, que legitimaría la dominación hispánica.

Como se sabe, respondía al debate desatado en España por la Conquista de América. Tal fue el caso de Francisco de Vitoria, filósofo y teólogo dominico, quien hacia el primer tercio del siglo XVI sentó las bases jurídicas en relación con la discusión sobre la Conquista, quien respecto a la administración política demandaba argumentar la incapacidad de los indios a gobernarse y la liberación de la tiranía de los señores indígenas, decía:

No puede negarse que alguna vez pueden darse causas legítimas y suficientes para cambiar a los gobernantes o para apoderarse del gobierno. Esto puede ser por el gran número y atrocidad de las ofensas, y sobre todo cuando de otra suerte no puede obtenerse paz y seguridad de los enemigos, cuando de no hacer esto amenazase por parte de ellos un gran peligro para la república.

Asimismo, los argumentos de Juan Ginés de Sepúlveda, a los que se sumarían otros letrados convocados por el debate, quien sentenció que el despotismo político era

característico de los bárbaros. Los argumentos, cuya discusión se extendió en dicho siglo, no sólo hacían legítima la deposición de los gobernantes, sino la ‘guerra justa’ contra los americanos.⁶ La conquista, se decía, apaciguaría a los espíritus y haría prevalecer la razón sobre la pasión, el dominio del espíritu sobre la naturaleza, la justicia y el derecho sobre el despotismo y la tiranía, las costumbres cristianas sobre la infidelidad, el sacrificio de humanos y el canibalismo o los pecados de sodomía y fornicación.

Estas advertencias sobre las argumentaciones de la conquista y la colonia pretenden llamar la atención sobre su proyección histórica al presente, de las que destacaré dos argumentos fundamentales. En primer lugar, al señalar a los pueblos americanos como sodomitas, idólatras, gentiles, paganos, tiranos o bárbaros, se logró construir un estereotipo, así como lo señala Bhabha, en *El lugar de la cultura*, que justificaba su segregación y que le daba contenido a la categoría de ‘indio’, opuesto a la civilización y las costumbres cristianas europeas que legitimaban su dominación. Como ha argumentado Aníbal Quijano, en el artículo “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, más allá de las diferencias, los hispanos construyeron una categoría social que, junto con los esclavos, los mulatos o los mestizos, no sólo dividió la jerarquía colonial, sino que naturalizó la supremacía europea para articular su mano de obra a la división internacional de trabajo.

En segundo lugar, el relato hispano de la Conquista inauguró una nueva interpretación de la historia: si, en principio, los americanos fueron convertidos en la representación de la prehistoria, opuesta a la historia encarnada por Europa, inauguraron su lectura lineal y continua en la que la América premoderna debería ser incorporada al flujo del desarrollo y el progreso de la modernidad (Dussel; Mignolo). De esta suerte el Nuevo Mundo fue convertido en representación de lo primitivo, mientras que el Viejo Mundo en adelante sería el futuro.

No es entonces paradójico que al tiempo que reconocieran a los muiscas como ‘imperio’ se dieran a la tarea de demostrar su ilegitimidad, su anormalidad y, a la postre, su reducción a la prehistoria y la premodernidad. Por ello los relatos de los conquistadores, de los cronistas posteriores y de aquellos que la supieron por terceros, reconstruyeron la historia de los muiscas como un proceso de conquista en pos de la construcción del imperio. Y argumentaron que la ilegitimidad del orden políti-

⁶ Santo Tomás de Aquino ya había establecido que: “La justicia y el imperio del derecho, natural y positivo, eran las características principales de la república, que existía para promover el bienestar común de sus miembros. Por contraste, la tiranía significaba un gobierno en el que la conveniencia del gobernante, habitualmente lograda mediante la explotación de los súbditos, recibía lugar de honor, régimen generalmente asociado al ejercicio arbitrario del poder sin limitación de la ley” (Brading 103).

co descansaba en anómalas relaciones sociales y culturales que frecuentaban el incesto, el adulterio, el estupro y la sodomía, lo que redundaba en la desenfrenada poligamia de sus caciques. Y que su religión era resultado del barbarismo y gentilidad, y su mitología, el producto de la ignorancia y la superchería, que promovía el sacrificio y el culto a la naturaleza y a los ídolos.

Estas representaciones coloniales inauguran la moderna representación del Otro. Lo que Quijano ha venido argumentando como fundamento de la colonialidad del poder fue proyectado en el interior de las naciones (Chakrabarty). La reconstrucción hispánica sobre los indios no sólo los redujo a la prehistoria y a la premodernidad, sino que la historia de los Estados nacionales americanos dependería, en adelante, de su capacidad para superar semejante prehistoria. Ése fue el argumento dominante de la construcción del Estado nación en América Latina, que en Colombia progresivamente fue incorporado como versión de la historia (Friede, *Gonzalo*; Triana; Uricoechea; Restrepo).

Como repetidamente se ha argumentado, la historia no es otra cosa que la lectura presente sobre el pasado. Así es como podemos explicarnos por qué cuando hoy gente de Cota, Sesquilé, Chía, Bosa, Suba, Ubaté y otras poblaciones del altiplano reivindicán su identidad muisca, despierta las sospechas del Estado. El tortuoso camino del reconocimiento de su diferencia como muisca es, por cierto, compartido con otros miembros de la sociedad nacional, como los pijao del gran resguardo de Coyaima y Natagaima, los yanacónas del macizo colombiano, los zenú del resguardo de San Andrés de Sotavento o los kankuamo de la sierra nevada de Santa Marta. Su diferencia no se ajusta a los estereotipos construidos por la sociedad nacional sobre lo ‘indio’, según rasgos fenotípicos, del vestido, la lengua, los valores y las costumbres distintivos, o bien por su permanente asentamiento en un mismo territorio⁷ y por compartir una economía de autosubsistencia, una organización social basada en linajes o clanes, formas ‘comunitarias’ de control social o de gobierno, una cosmovisión mítica, demostrativas de sus “ascendencia amerindia”.⁸

Aparentemente, la reconstrucción de la historia del Estado nacional está ahí para demostrarlo: los muisca se habrían extinguido fundidos en el torrente de la nación.

⁷ Como lo expresaba el Decreto 2655 de 1988, artículo 124, denominado Código de Minas.

⁸ El Decreto 2164 de 1995 que define lo que el Estado entiende por *indígena* de la siguiente manera: “Comunidad o Parcialidad Indígena. Es el grupo o conjunto de familias de ascendencia amerindia, que tienen conciencia de identidad y comparten valores, rasgos, usos o costumbres de su cultura, así como formas de gobierno, gestión, control social o sistemas normativos propios que la distinguen de otras comunidades, tengan o no títulos de propiedad, o que no puedan acreditarlos legalmente, o que sus resguardos fueron disueltos, divididos o declarados vacantes”.

Luego de la Colonia, aquellos rezagos que acaso pervivieron trazaron la ingente tarea, en los siguientes cuatro siglos, que orientó la ‘política indígena’: su reducción e incorporación a la vida civilizada, su integración al desarrollo y al progreso, a la vida de la nación (Correa, “Lo indígena”). La negación de la ‘indianidad’ de los muisca va más acá y más allá de la Constitución colombiana del 1991, que declaró la diversidad étnica y la pluriculturalidad como fundamento de la nacionalidad. Como había advertido, tal declaración es sólo la expresión jurídica, normativa, de los intereses de las fuerzas políticas que participaron en dicha negociación. Que estas recientes construcciones categoriales adquieran su mayor expresión legal según la consagración de los derechos en la Carta Política del Estado no debe confundirse con la realización de las relaciones sociales (Correa, “Lo indígena”).

Sin embargo, los muisca, como los kankuamo, los zenú, los pijaos, los yanaconas y otros pueblos de los cuales se discute su identidad indígena, han respondido a las recientes exigencias del Estado y le han reclamado leer la historia. Al tiempo que reivindican sus vínculos ancestrales, se reconocen como resultado de las transformaciones que desde tiempos de las Conquista les fueron impuestas. La carencia de ciertos rasgos del estereotipo y la apariencia con la que la modernidad inviste a los sujetos, insisten los muisca, evidencia su historia (Cabildo Indígena de Suba; Comunidad Indígena de Bosa). El debate sobre su ‘indianidad’ no sólo discute la confusión sobre su historia, sino que señala las confusiones de la nuestra y, a la postre, la confusión de las historias que se pretenden sólo una, la historia.

Bibliografía

- Aguado, Pedro de. *Recopilación historial*. 1581. 4 vols. Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de la República, 1956.
- Asensio, Esteban de. *Memorial de la Fundación de la provincia de Santa Fe del Nuevo Reino de Granada del Orden de San Francisco, 1550-1585*. 2 vols. Madrid: Publicaciones del Archivo Histórico Ibero-Americano, 1921.
- Batalla, Bonfil. "Lo 'indio' como Categoría Colonial." *América indígena*. México: s. e., 1984.
- Bhabha, Homi K. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial, 1994.
- Bolaños, Álvaro F. *Barbarie y canibalismo en la retórica colonial: los indios pijaos de fray Pedro Simón*. Bogotá: Cerec, 1994.
- Borja Gómez, Jaime Humberto. *Los indios medievales de fray Pedro Aguado: construcción del idólatra y escritura de la historia en una crónica del siglo XVI*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana-ICAHN, 2002.
- Brading, David A. *Orbe indiano: de la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Carneiro, Robert. "Chieftdom-Level Warfare as Exemplified in Fiji and the Cauca Valley." *The Anthropology of War*. Ed. J Haas. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Castellanos, Juan. *Elegías de varones ilustres de Indias*. 1601. 4 vols. Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de la República, 1955.
- Chakrabarty, Dipesh. "Postcolonialismo y el artificio de la historia: ¿quién habla de los pasados 'indios'?" *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Comp. Walter D. Mignolo. Compilador. Durham: Duke University, 2001.
- Colombia, Cabildo Indígena de Suba. *Los muisca: un pueblo en reconstrucción*. Bogotá: Cabildo Indígena de Suba, 1999.
- Colombia, Comunidad Indígena de Bosa. *El pueblo indígena muisca de Bosa: tan vivo como la chicha*. Bogotá: Comunidad Indígena de Bosa, 2001.
- Correa, François. "Lo 'indígena' ante el Estado colombiano." *Politeia* 12 (1993).
- . *El sol del poder: simbología y política entre los muisca del norte de los Andes*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2004.
- Duque Gómez, Luis, ed. *Historia extensa de Colombia*. Vol. 2. Bogotá: Academia Colombiana de Historia-Lerner, 1965.
- . "La muerte del cacique Sagipa." *Revista Colombiana de Antropología* X (1961).
- Dussel, Enrique. "Europa, modernidad y eurocentrismo." *Lander* s. p.
- "Epítome de la conquista del Nuevo Reino de Granada." 1547. *Ximénez de Quesada: cronista*. Ed. Demetrio Ramos. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas- Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 1972.
- Fernández de Oviedo y Valdés, Gonzalo. *Historia general de las indias, islas y tierra firme del mar océano*. 1548. Vol. 3. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles Imprenta de la Real Academia de Historia, 1852.
- Fernández de Piedrahita, Lucas. *Historia general de las conquistas del Nuevo Reino de Granada*. 1666. 4 vols. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1942.
- Friede, Juan. *Gonzalo Jiménez de Quesada a través de documentos históricos*. Bogotá: ABC, 1960.
- . *Invasión del país de los chibchas*. Bogotá: Tercer Mundo, 1960.

- Harris, Marvin. *Caníbales y reyes*. Madrid: Alianza, 1984.
- Lander, Eduardo, comp. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Callao: CLACSO, 2000.
- Langebaek, Carl Henrik. *Mercados, poblamiento e integración étnica entre los muisca: siglo XVI*. Bogotá: Banco de la República, 1987.
- López, Mercedes. *Tiempos para rezar y tiempos para trabajar: la cristianización de las comunidades muisca durante el siglo XVI*. Bogotá: ICANH, 2001.
- Medrano, Alonso de. *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*. 1600. Tomo II. Roma: Institutum Historicum S. J., 1958.
- Mignolo, Walter. *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, 2003.
- Quijano, Aníbal. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina." Lander s. p.
- Restrepo, Vicente. *Los chibchas antes de la conquista española*. Bogotá: Biblioteca del Banco Popular, 1972.
- Sanct Martín, Juan de, y A. de Lebrija. "Relación dirigida a su majestad." Fernández de Oviedo y Valdés 3: 83-92.
- Simón, Pedro. *Noticias históricas de las conquistas de tierra firme en las Indias occidentales*. 1625. 7 vols. Bogotá: Biblioteca Banco Popular, 1981-1982.
- Tovar, Hermes, comp. *Relaciones y visitas de los Andes*. Tomo III. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1995.
- Triana, Miguel. *La civilización chibcha*. Bogotá: Biblioteca del Banco Popular, 1970.
- Trimborn, Hermann. *Señorío y barbarie en el Valle del Cauca: estudio sobre la antigua civilización quimbaya y grupos afines del oeste de Colombia*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 1949.
- Uricoechea, Ezequiel. *Memoria sobre las antigüedades neo-granadinas*. Bogotá: Banco de la República, 1971.
- Vargas Machuca, Bernardo. *La destrucción de las Indias: refutación de las Casas*. 1621. París: Sociedad de Ediciones Louis-Michaud; Buenos Aires: Biblioteca de Clásicos Castellanos, 1892.
- Zamora, Alonso de. *Historia de la Provincia de San Antonino del Nuevo Reino de Granada*. 1701. 4 vols. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1945.

De bárbaros a civilizados: la invención de los muisca en el siglo XIX

Óscar Guarín Martínez*

* Magíster en Historia, Universidad Javeriana.

A lo largo del siglo XIX, en el proceso de constitución de una nación independiente y de la consolidación de la República de la Nueva Granada, los criollos generaron una serie de discursos relativa a la identidad nacional y a la idea de nación, que necesariamente debió tener en cuenta la presencia indígena en el territorio. La idea de una historia que vinculaba, a través de artificios retóricos fundamentados en el discurso histórico y la tradición, la lucha de los indios —y particularmente de los muisca—, en el siglo XVI, con la de los criollos, en el siglo XIX, contra los españoles cobró gran importancia y convivió paralelamente con otras ideas sobre la nación.¹ Sin embargo, este proceso fue estrictamente retórico y pretendió crear una idea de nación en la cual se justificaba el acceso y el dominio absoluto de los criollos en todas las instancias del poder mediante varios argumentos expuestos desde diversos espacios intelectuales y políticos, los cuales finalmente confluyeron en la idea de un Estado civilizador andino, justificado por un conjunto de determinaciones geográficas e históricas.

En este proceso, se instrumentalizó un eficiente discurso referido a los indios gloriosos del pasado, concretamente los muisca; pero absolutamente excluyente del proyecto nacional para los indios contemporáneos de los criollos. Este proceso fue común para toda América Latina, donde se dio una *etnificación* de lo indio desde el poder “debidamente funcional a la construcción de la identidad nacional y al proyecto de nación que de tiempo en tiempo surgió entre la élite” (Porrás Gallardo 129). Sin embargo, en la Nueva Granada fue particular la forma como se asumió la presencia del indio en este discurso de la nación. A diferencia de otros países latinoame-

¹ Según König, la idea de nación en la Nueva Granada se sustentó en tres bases simbólicas: la idea de la familia, la idea del ciudadano y la de la recuperación del pasado indígena. Al respecto véase König, *En el camino* 203 y ss.

ricos, donde el indígena simbolizó la idea de la libertad y la resistencia (el caso de los araucanos en Chile, los patagones de Argentina, entre otros), para los neogranadinos el indio representó el sometimiento y la degradación, producto de la iniquidad española. Esta visión se articuló con el discurso por la independencia y por la fundación de la nación, y a su vez estableció una definitiva diferenciación entre aquellos gloriosos indios muertos de la Conquista y sus degradados descendientes del siglo XIX. Por otra parte, y como rasgo peculiar, los indios objeto de estos discursos fueron exclusivamente los del altiplano andino (los muiscas), los cuales fueron elevados al rango de civilización en el transcurso del siglo.²

I.

Tras el grito de independencia, el discurso patriótico se constituyó en el centro de las producciones intelectuales criollas. Luego de la reconquista española y de la radicalización de la guerra, este discurso se hizo más contundente y se convirtió en un mecanismo movilizador del pueblo raso, en su mayoría escéptico ante la idea de una guerra con España.³ Sin embargo, antes de la emergencia de estos discursos de carácter republicano en 1810, el proceso de ‘rescate’ del pasado prehispánico venía desarrollándose desde finales del siglo anterior, así como lo plantea Jairo Gutiérrez Ramos en “El discurso indígena ilustrado y su recepción el Virreinato de la Nueva Granada en la segunda mitad del siglo XVIII”. En efecto, en 1793 apareció un artículo referido a los antiguos habitantes del altiplano, publicado en el *Papel Periódico de Santa Fe de Bogotá* y escrito por Manuel del Socorro Rodríguez (“Rasgo sobresaliente de la humanidad” 3: 306). En éste se exaltaba la figura del “Sumo sacerdote” Sogamoso y se destacaban sus valores morales, a pesar de haber nacido en medio de una ‘nación bárbara’. Rodríguez hizo hincapié en la ‘humanidad’ de Sogamoso, disculpó su condición de idólatra y destacó la corrección voluntaria de su error doctri-

² A lo largo de este texto se empleará el término *muisca*, aunque las razones para ello obedezcan más a la costumbre que a un criterio determinado. Aún hoy existe el debate entre llamar muiscas o chibchas a los habitantes del altiplano. En general, se ha acogido la idea de que el término *chibcha* designa a la familia lingüística; sin embargo, es cierto que el término *muisca* es un error antropónimo impuesto por los españoles.

³ König hace hincapié en el carácter instrumental de la movilización a través del discurso patriótico entre los años de 1810 y 1823, cuando finalizan las acciones militares contra los españoles. Al respecto véase König, “Símbolos” 394-5.

nal. Sin embargo, más que resultado de un interés por exaltar a los indios con fines patrióticos, esta apología obedecía a un contexto intelectual particular de finales del siglo XVIII: era una respuesta desde la Nueva Granada al debate que habían iniciado ya algunos escritores europeos como Cornelius de Pauw y el conde de Buffon (George Louis Leclerc) sobre el origen del Nuevo Mundo y que negaban en sus escritos la existencia de condiciones para la civilización (Langebaek 55 y ss.).

Mostrar y destacar el grado de civilización de las sociedades indígenas era básico para argumentar sus posibilidades entre los americanos, aun a pesar de su irremediable idolatría. De ahí que el pasado indígena empezara a tener un peso fundamental en la argumentación respecto al grado de civilización que pudiera alcanzar América y al papel que cumplirían los criollos en este proceso. En diciembre de 1793 se publicó en el *Papel Periódico* un artículo referido a “la gran prudencia y elevado talento de Nemequene” al promulgar las leyes para el pueblo muisca y de las cuales se hacía un detallado análisis. Éstas se comparaban con las de los romanos y se destacaba que la existencia de un corpus jurídico implicaba per se la existencia de un Estado organizado (Rodríguez, “Rasgo apologético” 3: 544 y ss.).

En 1795, el padre José Domingo Duquesne, cura de la iglesia de Gachancipá, dirigía una carta a José Celestino Mutis, en la cual reseñaba el hallazgo de una vieja piedra y el desciframiento de los símbolos inscritos en ella (405-17). Duquesne manifestaba haber logrado descifrar el que, según él, era el calendario empleado por los muiscas, el cual no tenía nada que envidiar al desarrollado por los aztecas ni al de los egipcios. Si los muiscas habían logrado dominar el tiempo, se debía a la innegable existencia de un principio de civilización, que difícilmente se podía poner en duda.

Mostrar a estas ‘naciones bárbaras’ con ciertos rasgos de humanidad y de civilización se constituyó en la prioridad para algunos americanos. La primera tarea fue la de humanizar a los indios, más no a todos, sino a aquellos que tenían ciertas características particulares cercanas a las que se esperaba ver en un pueblo civilizado.⁴ En segundo lugar, fue fundamental que este pueblo, o sus líderes naturales, hubieran abrazado la fe católica y fueran un ejemplo de ello, es decir, que hayan aceptado el imperio de la fe y la prueba de los dogmas. Y, en tercer lugar, era necesario exaltar esas condiciones de humanidad en gestos, actitudes y circunstancias que revelaran el carácter humanizado de estos sujetos y la aceptación irrestricta de la dominación y la

⁴ “La significación de pueblo ‘civilizado’ en este contexto fue muy precisa: estratificado, con varios niveles de tomas de decisiones, con discriminaciones institucionales, con aparato legal, religión, ejército, tributo”. (Gnecco 175-6).

legitimidad de la autoridad colonial. Estas características las reunía el Sogamoso, descrito por Manuel del Socorro Rodríguez.⁵

II.

En 1808 se inició la publicación del *Semanario de la Nueva Granada*, dirigido por Francisco José de Caldas. Una de las primeras tareas de su director fue la de la descripción geográfica del Nuevo Reino y la reflexión en torno a la disposición de las tierras para la civilización. En su primer ensayo, titulado “Estado de la geografía del Virreinato de Santa Fe de Bogotá”, Caldas exponía en los términos coloniales tradicionales una sencilla clasificación para los indios: éstos se dividían en salvajes y en civilizados.⁶

Los trabajos de Caldas buscaron demostrar con pruebas físicas y científicas irrefutables la influencia determinante del clima en las sociedades humanas, aun a pesar de que esto lo llevara a aceptar cierta inferioridad del medio americano respecto al europeo. De acuerdo con las ideas ilustradas, la latitud de América con respecto a Europa era ciertamente negativa en cuanto a su influencia sobre los seres humanos. Sin embargo, una variable que podría argumentar algo en favor del Nuevo Mundo sería la altitud. Caldas dedicó gran parte de sus esfuerzos a medir las alturas del territorio de la Nueva Granada, con el propósito de encontrar el punto ideal para la civilización. En su ensayo titulado “Del influjo del clima sobre los seres organizados”

⁵ “Así debemos considerar a Sogamoso Sumo Sacerdote de la nación de los Bogotoes, Este célebre Cazique [sic] si hubiera nacido entre los griegos, o los romanos, quizá hubiera logrado el mismo honor de Demetrio Falereo, a quien se dice le erigieron sus compatriotas 360 estatuas para llenar, no solamente el número de días del año, sino también el gran mérito de sus virtudes [. . .] Era tan noble el alma de Sogamoso, que aun hallándose investido de la gran Dignidad del sumo Sacerdocio, y estando acostumbrado a que lo mirasen como al hombre más sagrado de la nación, fue el primero que abjuró los errores de la idolatría y abrazó las verdades de la Divina Ley [. . .] Por estas bellas cualidades le amaron tiernamente los Españoles, y el los trató siempre como a sus mayores amigos. Después de haberse reducido a nuestra Santa Fe, sentía mucho que algunos le llamasen Sogamoso, sino por el nombre de Alonso que se le dio en el sagrado Bautismo...”. (Rodríguez, “Rasgo sobresaliente de humanidad” 308 y 314-5).

⁶ “Los primeros son aquellas tribus errantes sin más artes que la caza y la pesca, sin otras leyes que sus usos, que mantienen su independencia con su barbarie, y en quienes no se hallan otras virtudes que carecer de algunos vicios de los pueblos civilizados. Tales son las hordas del Darién, Chocó, Mainas, Sucumbíos, Orinoco, Andaquíes y Guajira. Los segundos son los que unidos en sociedad viven bajo las leyes suaves y humanas del Monarca español”. (Caldas, “Estado” 2: 22).

se dio a la tarea de demostrar que el calor y el frío determinaban en buena medida el grado de civilización en América. Para Caldas, el umbral civilizador se hallaba entre los 1.500 y 2.600 metros sobre el nivel del mar (msnm), y lo que escapaba a estas mediciones estaba condenado a la barbarie y el atraso.⁷

Aunque la posición de Caldas no fue de defensa irrestricta de los muisca como pueblo civilizado, sí dejaba en claro diferencias evidentes de éstos frente a los aborígenes del resto del territorio, y les otorgaba, al menos, la posibilidad de que un clima benigno hubiera permitido ciertos desarrollos parciales de su cultura. Estos argumentos de Caldas habrían el camino para que, por un lado, se considerara con certeza que la civilización no era imposible en la Nueva Granada, por lo menos en el altiplano andino, y por otro, que la idea de una civilización muisca no fuera del todo un desatino. Otros pensadores de la época, como Francisco Antonio Zea y Jorge Tadeo Lozano, expusieron argumentos similares. No obstante, las apreciaciones sobre el pasado prehispánico y las posibilidades de una civilización muisca planteaban el problema de argumentar en favor de los indios contemporáneos y de inflamar su ‘espíritu levantisco’, que ya había aflorado en 1781.

Uno de los autores que aclaró en parte el debate, por lo menos para los criollos, fue Francisco Antonio Ulloa, quien escribiera en el *Semanario*, un artículo titulado “El influjo del clima en la educación física y moral del hombre del Nuevo Reino de Granada”. En éste, el autor señalaba la gran diferencia existente entre los indígenas contemporáneos y los antiguos. Aseguraba que si se comparaba al indígena de la antigua Cundinamarca “con estas miserables reliquias que van desapareciendo como

⁷ “[En las costas cálidas] El mulato [. . .] es alto, bien proporcionado, su paso firme, su posición derecha y erguida; su semblante serio, el mirar oblicuo y feroz; casi desnudo, apenas cubre las partes que dicta la decencia [. . .] acompañado con sus perros recorre los bosques interminables; allí declara la guerra al tigre, al león, al sahino y al tatabro [. . .] Cuando la sociedad en que vive quiere poner freno a sus deseos, cuando el jefe quiere corregir los desórdenes, entonces vuelve sus ojos a los bosques tutelares de su independencia. Cuatro tiestos, una red, una hacha, su cuchilla y su lanza se colocan con velocidad sobre la barca, a donde siguen su esposa y su familia: rema, atraviesa el laberinto de canales que forman los ríos hacia su desembocadura, se hunde después en las selvas, y se arranca para siempre de una sociedad que coartaba sus deseos, o que castigaba sus delitos. El carácter duro que lo distingue lo conserva hasta en sus amores. No son los halagos, no los servicios los que le aseguran las conquistas. Un mono, un sahino, un armadillo, un pescado ofrecido con fiereza, unas miradas menos duras, alguna vez promesas y aún amenazas son los resortes que pone en movimiento [. . .]”

Si comparamos a éstos con el Indio y las demás castas que viven sobre la cordillera, veremos que aquel es menos bronceado, sus facciones se parecen a las de los que viven en las costas: el pelo cerdo y absolutamente lacio. Estos son más blancos y de carácter más dulce. Las mujeres tienen belleza, y se vuelven a ver los rasgos y los perfiles delicados de este sexo. El pudor, el recato, el vestido, las ocupaciones domésticas recobran todos sus derechos [. . .] Los campos, las mieses, los rebaños, la dulce paz, los

la sombra, no podemos dejar de hallar una enorme diferencia que constantemente los aleja de sus padres, como si los siglos que se han interpuesto entre éstos y aquéllos fueran la verdadera causa de su degradación” (Caldas 3: 73 y ss.). En este mismo sentido, Pedro Fermín de Vargas argumentaba la necesidad de tomar urgentes medidas respecto a los indios, y señalaba que:

Sería necesario españolizar nuestros indios. La indolencia general de ellos, su estupidez y la insensibilidad [. . .] hace pensar que vienen de una raza degenerada [. . .] Sabemos por experiencias repetidas que entre los animales las razas se mejoran cruzándolas, y aun podemos decir que esta observación se ha hecho igualmente entre las gentes de que hablamos, pues las castas medias que salen de indios y blancos son pasaderas. En consecuencia [. . .] sería muy de desear que se extinguiesen los indios, confundiéndoles con los blancos, declarándolos libres del tributo [. . .] y dándoles tierras en propiedad. (18)

Estos argumentos fueron esenciales en la medida en que expresaron el pensamiento político y social de los criollos y sentaron las bases de las políticas futuras respecto a los indios, pero a su vez fueron trascendentales para permitir afirmar la existencia de una cultura prehispánica muisca, desde lo cual se podía argumentar el fracaso y la ilegitimidad de sus descendientes.

En el furor de las guerras de independencia, el proyecto de crear una idea de nación que movilizara a los sectores subalternos contra los españoles llevó a que el pasado indígena fuera retomado por los criollos como símbolo de la lucha contra la dominación española, al introducir la idea de trescientos años de opresión, como lo ha señalado en su momento Hans König.⁸ La interpretación criolla de la independencia señalaba que ésta fue una guerra de liberación de los oprimidos, en la cual los criollos desempeñaron un papel fundamental al constituirse en los libertadores, y el indio, como símbolo retórico, cobró una importancia inusitada en la construcción de un “pasado nacional”. Sin embargo, tan pronto como las luchas militares finalizaron,

frutos de la tierra, los bienes de una vida sedentaria y laboriosa están derramados sobre los Andes. Un culto reglado, unos principios de moral y de justicia, una sociedad bien formada y cuyo yugo no se puede sacudir impunemente: un cielo despejado y sereno, un aire suave, una temperatura benigna, han producido costumbres moderadas y ocupaciones tranquilas. El amor, esta zona tórrida del corazón humano, no tiene esos furores, esas crueldades, ese carácter sanguinario y feroz del mulato de la costa”. (Caldas, “Estado” 165-7).

⁸ “El indio como figura patriótica fue mostrado como un pobre hombre digno de lástima y compasión al cual la conquista le había obstaculizado su desarrollo y quien durante la época colonial había sido descuidado y humillado por la opresión española”. (König, “Símbolos” 395).

el indio dejó de cumplir su función estratégica en la movilización de los sectores subalternos, y los símbolos romanos y latinos ocuparon su lugar (König, “Símbolos” 396 y ss.).

III.

Hacia la mitad del siglo XIX, y a medida que el desprecio por los descendientes de los muisca iba en aumento y se manifestaba políticamente en las leyes de disolución de los resguardos y la absoluta marginación política, paradójicamente la idea de un Estado prehispánico muisca cobraba fuerza. La necesidad de tender un lazo que uniera a los muisca protoestatales y a los criollos republicanos empezó a hacerse cada vez más evidente, a fin de justificar la existencia de la Nueva Granada como República, cuyo centro andino debía irradiar la civilización hacia las periféricas regiones bárbaras de tierra caliente, y el necesario planteamiento de un proyecto nacional que, por lo menos en teoría, tuviera un sabor interclasista. Esta actitud política e ideológica generó un discurso de doble vía. Mientras se alimentaba un pasado simbólico indígena en torno a figuras míticas muisca que curiosamente en nada representaban los imaginarios populares⁹ y se exaltaban los valores ancestrales de éstos, en la práctica los indios eran sistemáticamente perseguidos y sus tierras expropiadas.¹⁰

Para mediados del siglo XIX, este discurso ambivalente estaba en pleno apogeo, y muchos autores se dieron a la tarea de exteriorizar este sentimiento de deuda con los desaparecidos muisca, mientras ocupaban las tierras de sus descendientes oprimidos, degradados y vencidos. Manuel Ancízar, al cruzar por el Boquerón de Tausa en 1850, recordaba, citando a Joaquín Acosta, los hechos ocurridos en 1540, cuando un gran número de indios de Tausa, Suta y Cucunubá concertaron un alzamiento contra los españoles:

⁹ Un interesante trabajo referido a la pervivencia de mitos muisca entre los raizales de la sabana de Bogotá es el de María Teresa Carrillo, titulado *Los caminos del agua*. Allí la autora, a partir de la indagación en la tradición oral, logra establecer vínculos directos con el pensamiento muisca referidos al manejo del territorio a partir de la concepción ancestral de los poderes de la naturaleza, particularmente el agua; sin embargo, para nada aparecen los mitos muisca de Bachue, Bochica ni Guatavita.

¹⁰ Para un caso particular, y a manera de ejemplo, se puede ver el trabajo de Wiesner sobre el resguardo de Cota en el siglo XIX: “Etnografía muisca: el resguardo de Cota” (240 y ss.).

Más para resistirles y librarse de la cruel sujeción a los repartimientos que para atacar a los insufribles dominadores [...] cien españoles salieron de Santa Fe en demanda de los indios rebelados, y después de una desesperada resistencia quedaron aquellos infelices rotos y desalojados, con gran mortandad de hombres, mujeres y niños. Por muchos días, dice Acosta, no se vio otra cosa en estos lugares de desolación, sino bandadas de aves de rapiña, que se cebaban en los cadáveres de los destrozados indios. (Ancízar 32)

Y más adelante señalaba: “El recuerdo del sangriento suceso me hizo pasar el desfilar con cierta veneración por la memoria de los vencidos, defensores de su patria y hogares y de la santa libertad, por entonces perdida” (Ancízar 32). Sin embargo, unos renglones más adelante, al describir el valle de Ubaté, señalaba:

En medio de las sementeras y trojes de hermoso trigo, y a pequeñas distancias, se alzan las habitaciones de los cultivadores, feas y toscas más de lo que pudiera esperarse de gentes muy lejos de la indigencia, y tan reducidas en extensión y altura, que difícilmente se concibe cómo pueden albergarse en ellas sus rústicos habitantes. Por ventura, las casas de los primitivos chibchas eran sin comparación mejores: la conquista no produjo en esta raza desventurada otros resultados que la humillación y el embrutecimiento, matando hasta la raíz todos los gérmenes generosos del espíritu. (Ancízar 33)

Tras las luchas de independencia se reafirmó la creencia de la inferioridad de los indios contemporáneos y su evidente estado de atraso y de absoluta enajenación, al generalizarse la idea de que ellos fueron totalmente pasivos ante las batallas por la libertad¹¹ y de que cuando intervinieron, lo hicieron del bando enemigo, como en el sur del país, donde se opusieron radicalmente a la instauración de la República.¹²

¹¹ Por ejemplo, en 1822 los indios de las cercanías de Bogotá elevaron un memorial ante las autoridades solicitando que no se les cambiaran los oficios de la Iglesia para hacer parte de las milicias. (AGN, Sección República, Indios, Leg. 1 No. Orden 134, fols. 608-9).

¹² Todavía en 1861 José María Vergara y Vergara alimentaba esta idea, particularmente respecto a los indios del sur del país. Al respecto señalaba: “¿Qué cosa es el indio pastuso ó habitante de las altiplanicies de Pasto, en el sur de la Confederación? Para definirlo en pocas palabras, sin ninguna intención ofensiva y atendiendo solo á los caracteres prominentes, diremos: el indio pastuso es un guerrillero vascongado semisalvaje, de raza primitiva”. Y más adelante agregaba: “Es un salvaje sedentario, bautizado, que habla español (aunque con provincialismos) y cree que el mundo está todo en sus montañas, sus pueblos y cortijos y sus fiestas parroquiales. Pequeño de cuerpo y rechoncho, de color bronceado más bien que cobrizo, con la mirada estúpida y concentrada, malicioso, astuto, desconfiado, y á veces pérfido, indolente en lo moral, pero laborioso y sufrido, fanático y supersticioso en extremo, el indio pastuso es un ser tan fácil de gobernar por medios clericales cómo indomable una vez que se ha declarado en rebelión”.

Estas ideas alimentaron el desprecio político y argumentaron su marginación en la nueva República. Tal marginación también se reflejó en la historiografía que surgió inmediatamente después de la Independencia. José Manuel Restrepo, primero en ocuparse de elaborar una historia nacional con la publicación de su *Historia de la revolución de la República de Colombia (1827–1858)*, estuvo particularmente interesado en el proceso de Independencia, y escribió una historia oficial que desconoció deliberadamente no sólo a los indios, sino al período colonial en general, y se ocupó exclusivamente del surgimiento del Estado republicano, por lo que se constituyó así en el hito fundacional de la historia política de la Independencia y del surgimiento del Estado.¹³ En ella, los indígenas no aparecían ni desempeñaban un papel fundamental en la consecución de la libertad. Por el contrario, expresaba su temor de que una guerra de castas, impulsada particularmente por los ‘pardos’, consumiera a la naciente República.¹⁴

El esfuerzo por componer una historia nacional desde sus orígenes hasta el siglo XIX fue hecho por Joaquín Acosta. Su obra *Compendio histórico del descubrimiento y colonización de la Nueva Granada en el siglo décimo sexto*, publicada en París, en 1848, pretendió construir una historia total que diera cuenta desde la llegada de los españoles y la destrucción del ‘reino’ muisca hasta la Independencia (Tovar Zambrano 4: 200). Sin embargo, su obra quedó trunca tras su muerte, y sólo apareció este primer compendio. El trabajo de Acosta apuntó a recoger la historia antigua de la Nueva Granada a partir de la comparación entre las distintas crónicas sobre la conquista para poder “separar en ellas el grano de la paja” (Acosta, *Historia* 13). Su intención inicial fue que William Prescott, un renombrado historiador estadounidense que había escrito sendas obras sobre la historia de México y Perú, se ocupara de escribir la historia de la Nueva Granada. Para ello el colombiano ofreció la serie de documentos e informaciones que había recogido en sus viajes a Europa y en las bibliotecas de prestantes

¹³ Al respecto, Alfonso Múnera señala: “... en su Historia de la Revolución de la República de Colombia [Restrepo] dejaría fijados los mitos fundacionales de la nación [. . .] El primero de ellos, punto de partida de la obra de Restrepo, predica que la Nueva Granada era, al momento de la Independencia, una unidad política cuya autoridad central gobernaba el virreinato de Santa Fe. El segundo consiste en la idea de que la élite criolla de la Nueva Granada se levantó el 20 de julio de 1810 en contra del gobierno de España impulsada por los ideales de crear una nación independiente [. . .] El tercero sostiene que la independencia de la Nueva Granada fue obra exclusiva de los criollos. Los indios, los negros y las ‘castas’ se aliaron con el imperio o jugaron un papel pasivo bajo el mando de la élite dirigente”. (13-4).

¹⁴ Para una crítica a la obra de Restrepo véanse de Colmenares: *Convenciones contra la cultura, ensayos de historiografía hispanoamericana del siglo XIX* (20 y ss.) y “La historia de la revolución, por José Manuel Restrepo: una prisión historiográfica” (7 y ss.).

amigos. Sin embargo, este historiador declinó gentilmente el ofrecimiento, teniendo Acosta que asumir la escritura del texto.

La obra de Acosta se constituyó en el primer trabajo de síntesis de las obras de los cronistas que si bien recogió y comparó toda la información referida por éstos sobre los pueblos indígenas, transmitió muchos de sus prejuicios e inexactitudes, particularmente lo referido a aquellos “bárbaros de tierra caliente”.¹⁵ A pesar de ello, este compendio se constituyó en el texto fundamental al cual se recurrió para establecer una historia oficial de los muisca, pero a su vez se convirtió en el manual más expedito para inventar a la civilización muisca en el siglo XIX. En el texto fue evidente la intención de situar a los indios del altiplano como la ‘civilización’ por excelencia de esta parte de América, y para ello el autor hizo hincapié en la existencia de un fuerte gobierno central con un control territorial evidente, la presencia de un *gobierno civil* con un rígido código penal y claramente jerarquizado, además tener a su haber un verdadero panteón de deidades. No en vano Acosta señalaba su intención de que Prescott escribiera esta historia para “colmar el vacío que existe respecto del asiento del tercer centro de civilización americana, que comprende el dominio de los chibchas o muisca” (Acosta, *Historia* 17).

La mayoría de las referencias y, en general, mucho de lo que sabemos de los muisca ha sido sistemáticamente extraído de este texto. Los mitos tradicionales, las luchas entre los caciques, sus genealogías e incluso sus períodos de gobierno, y por su puesto, la idea más general de que existió alguna vez una poderosa civilización muisca, que a la manera de un protoestado estableció los cimientos de la futura República, han tenido origen en la síntesis realizada por Acosta. Sin embargo, la contundencia del trabajo escrito por el autor, el recurrir a fuentes que no se conocían y el empleo de un método comparativo, le otorgó a esta historia una validez hasta ahora no refutada, lo que lo constituye en la base sobre la cual se basaron los trabajos posteriores. La llegada de corrientes científicas positivistas que empezaron a ver en las ‘antigüedades’ y las huellas arqueológicas objetos de estudio, iniciaron un nuevo discurso, que a diferencia de la retórica patriótica de la independencia, apoyó sus análisis en la “observación de los hechos y de los objetos”.

En 1858, Ezequiel Uricoechea publicó en París su texto *Memoria sobre las antigüedades neogranadinas*, donde, tras tomar al pie de la letra lo fundamental sobre los muisca escrito ya por Acosta, intentó dar cuerpo a la hipótesis sobre el origen japonés de éstos. Para ello recurrió a la comparación lingüística y filológica de la

¹⁵ Una crítica bastante juiciosa y reveladora de los cronistas puede ser consultada en: Borja Gómez, Restrepo y Bolaños.

lengua muisca, apoyado en las investigaciones de Charles de Paravey —por ejemplo, *Memoria sobre el origen japonés-árabe y vizcaíno de los pueblos de Bogotá*— y en análisis anatómicos a partir del estudio de cráneos y restos óseos. A más de la fantástica teoría del origen japonés de los muisca (en términos de Reichel-Dolmatoff), Uricoechea intentó vincular los objetos y los monumentos a la historia relatada en las crónicas y ‘depurada’ por Acosta, corroborando de manera efectiva lo dicho allí: “los chibchas eran idólatras y los objetos que adoraban debían ser producciones de su mismo arte” (97). Sin embargo, el propósito final de Uricoechea fue el de comprobar que el grado de civilización de los muisca era similar, aunque un tanto rezagado, al de los aztecas e incas.

En 1883, Liborio Zerda recogió lo hecho por Acosta, la historia de los muisca, y por Uricoechea, su origen japonés, en un trabajo que expuso una historia de los muisca en términos de evolución y progreso, que pretendió:

Reunir lo que hasta hoy se sabe de fijo de la nación chibcha, referirnos su tradiciones, sus costumbres, sus leyes, sus ritos religiosos; dar importantísimos datos acerca de su origen y ensayar respecto de él una explicación, tal vez la más satisfactoria propuesta hasta hoy, fundada no ya en meras conjeturas sino en la comparación razonada de los hechos, comparación deducida de los vestigios dejados por aquella raza en sus tradiciones, en los artefactos de su industria, en sus figuras simbólicas, en sus costumbres. (vii)

Profundamente influido por los trabajos etnológicos de Lubbock, Mortillet y Broca, Zerda planteó una cronología de larga duración para establecer el grado de civilización que habían alcanzado los muisca en el largo proceso de evolución humana, y para ello fundamentó sus análisis en el desarrollo de objetos y herramientas. De acuerdo con el autor, los muisca habrían alcanzado la edad de bronce, “pero la ley del progreso social no dio tregua a las tribus y naciones americanas que marchaban lentamente hacia él; era indispensable que la civilización europea viniera en ayuda del Continente descubierto por Colón” (Zerda 4). El trabajo de Zerda sumó algunos hallazgos de su cosecha como la identificación de la laguna de Siecha como la verdadera Guatavita, y la prueba definitiva de que El Dorado tenía asiento en la sabana de Bogotá, al exponer el grabado de una figura que representaba la ceremonia de Guatavita. Igualmente, fortaleció la idea de la procedencia oriental de los muisca al establecer relaciones comparativas con estas culturas, y definitivamente se instaló la idea de que los muisca, gracias a las comprobaciones hechas, fueron efectivamente la tercera cultura americana en importancia a la llegada de los españoles.

El discurso positivista respecto de los muisca, a pesar de presentarse bajo el argumento formal del discurso científico, mantuvo en sí todos los prejuicios existen-

tes sobre la idea más general de los indios y estableció, paradójicamente, la misma división entre *bárbaros* y *civilizados* que planteara Caldas, y mucho más atrás los cronistas. La desaparición de la ‘civilización’ muisca tras la llegada de los conquistadores estableció el argumento característico de la arqueología nacional, basado en dos ideas centrales brillantemente expuestas por Cristóbal Gnecco: el difusionismo, que permitió la relación de ciertos pueblos indígenas con estados civilizados de otras partes, y el catastrofismo, como explicación dominante del cambio cultural repentino por la desaparición de las culturas, a partir de causas difusas (Gnecco 177). En este discurso fue fundamental la separación del pasado respecto al presente. Los indios valiosos para la historia eran aquéllos ya desaparecidos.

La tarea de constituir a los muiscas como una nación civilizada implicó una relectura cuidadosa de las crónicas, de las que se detallaran y extrajeran los elementos que pudieran argumentar a favor de este propósito. Así es como ciertas referencias particulares de los cronistas cobraron gran importancia: expresiones como reino, dominio, señor, dinastía, súbditos, feudos, principados, comarcas, empezaron a ser acentuadas de manera particular, en cuanto que daban cuenta de la existencia efectiva de una unidad política superior a la de una simple horda primitiva.

IV.

En un plano distinto al del discurso científico, la novela histórica constituyó una retórica diferente, donde se idealizaron los muiscas desde otras perspectivas, menos agrestes y más románticas. El apelar al pasado para justificar los distintos proyectos políticos condujo a una profusión de escritos que buscaban crear una identidad nacional, y en la novela histórica se convirtió en un recurso valioso para tales fines. La mezcla de imaginación y pasado configuraron un corpus de obras que ‘inventaban’ un pasado común y un sentimiento de destino colectivo.¹⁶ Por otra parte, las influencias del romanticismo, y con ellas un renovado interés por el costumbrismo y por hacer del Otro sujeto principal de las descripciones y narraciones, marcaron en bue-

¹⁶ “La mirada hacia el otro, la necesaria comparación de lo propio en relación con lo diferente, estuvo no sólo en el centro de los debates sino también de las acciones. La mirada hacia el pasado se hizo indispensable, y fue así como a partir de la literatura la novela histórica se constituyó en el género más apropiado para realizar dicha revisión, que no estuviera expuesta directamente al conflicto que podía propiciar la posición de los artículos políticos y de prensa”. (Acosta Peñaloza 54).

na medida la producción tanto literaria como histórica de mediados del siglo XIX (Acosta Peñaloza 63-8; Colmenares, *Convenciones* 27 y ss.).

Este sentimiento fue compartido tanto por liberales como conservadores, aunque el relieve puesto en los protagonistas de la historia variara. Para los liberales resultaron más atractivos los personajes indígenas que representaban los valores de la resistencia y la lucha contra la opresión, y exponían en sus narraciones una historia de la nación en términos de liberación. Entre tanto, para los conservadores, en general, el acento fue puesto en la cristianización y el triunfo del catolicismo por sobre la idolatría (Acosta Peñaloza 56-7). Según Langebaek, “el costumbrismo adquirió importancia y, con éste, las categorías de mendigo, de presidiario, de mujer, y en general todos los seres que por una u otra razón tenían la connotación de *desgraciados*” (79). Por supuesto que el indígena, en su calidad de doblemente marginado, por pobre y por indio, fue objeto de variadas aproximaciones románticas: José Joaquín Borda, quien escribió una obra titulada *Sulma*, recreó la práctica del sacrificio humano en el desaparecido Templo del Sol de Sogamoso (Langebaek 79); Luis Vargas Tejada, de quien se representaron dos dramas, *Aquimín* y *Sugamuxi*, en el Coliseo de Santa Fe hacia 1858;¹⁷ Santiago Pérez, quien escribiera cuatro obras referidas a la conquista del Perú y al encuentro de los incas con los españoles, *Huayna Capac*, *Atahualpa*, *Los Pizarros* y *Jilma*, esta última representada por una compañía dramática dirigida por el señor Lorenzo M. Lleras hacia 1860,¹⁸ y Próspero Pereira Gamba y su obra *Aquimen-Zaque*, publicada en 1858. Nos detendremos en esta última para ejemplificar la exaltación romántica de los muisca.

Pereira Gamba fue fundador de diversos periódicos literarios y políticos y se destacó por la defensa de las ideas liberales radicales de mitad de siglo. Al igual que muchos de sus contemporáneos, consideró fundamental para crear un ‘espíritu nacional’ la necesidad de revisar y rememorar el pasado y vincularlo directamente con el presente. El mismo Pereira Gamba justificaba en la *Advertencia a la publicación de Honda* las razones que lo llevaron a escribir este texto: “Mi afición a las tradiciones, monumentos antiguos y estudios sobre la infancia de la sociedad neogranadina cuando la *civilización* indígena de sus comarcas fue absorbida por la castellana de la Edad Media” (50).¹⁹

¹⁷ Respecto a estas obras de Vargas Tejada, Pereira Gamba, en la *Advertencia a la edición de Honda*, lamentó su pérdida “cuando al huir de la persecución que a su numen y patriotismo hicieron los esbirros de la tiranía, lanzó a la inmortalidad su cuerpo como trofeo en un río de los desiertos del Casanare”. Al respecto véase Pereira Gamba. Sin embargo, Cordovez Moure (65) señala que estas obras fueron representadas con un rotundo éxito en el Coliseo de la ciudad.

¹⁸ Al respecto véase Cordovez Moure (64).

¹⁹ El subrayado es nuestro.

La idea de la “civilización indígena” contrastaba con la asimilación del dominio español a la Edad Media, y se constituyó en una percepción negativa (oscurantismo y atraso) del significado de la Colonia, lo que a su vez permitía la argumentación a favor de la independencia y de la figura del indio como sujeto explotado y liberado. Igualmente, señalaba la necesidad de ocuparse de este período, por cuanto “La historia de esta Conquista célebre [. . .] nuestros historiadores actuales no la han tratado con detención y criterio de los antiguos” (Pereira Gamba 50). Un rasgo importante manifiesto en la obra de Pereira Gamba, y en general en las de los demás historiadores y escritores liberales, fue el de la exaltación del carácter del individuo por sobre el de la comunidad, al hacer hincapié en las fuerzas volitivas que determinaban la historia. Esto contrastaba con la obra de muchos de los conservadores, quienes consideraban de mayor importancia el papel de las instituciones y de la colectiva, y en general, de los valores y la moral (Colmenares, *Convenciones* 27-31).

La obra narra los hechos sucedidos al último cacique de Hunza, Aquimen, quien tras la muerte de su tío Quimuinchatecha asumió el poder de un cacicazgo limitado, y cada vez menos poderoso, el cual sin embargo “gobernaba sus indios con afabilidad y hacía buenas amistades a los españoles” (Simón 4: 99). De los hechos posteriores se encuentran dos versiones: la de fray Pedro Simón, que señala que la intriga de uno de los capitanes de Aquimen, quien codiciaba a una de las mujeres del cacique, lo involucró en un rumor de alzamiento contra los españoles, que llevó a Hernán Pérez de Quesada a tomar la determinación de ejecutar al cacique junto con varios de aquellos que le eran vasallos (Simón 4: 100). La otra, de Lucas Fernández de Piedrahita, señala que Aquimen asumió el poder muy a pesar suyo, y fue presionado por su pueblo a tomar por esposa a la hija del cacique elector de Gámeza. “Para tal fin se reunieron los principales caciques en la ciudad de Tunja. Hernán Pérez de Quesada, instigado por algunos soldados llegados del Perú para reforzar las huestes conquistadoras, tomó la determinación de ejecutar a los caciques ante los rumores de un levantamiento generalizado” (Simón 4: 100). Pereira Gamba mezcló estas dos versiones para construir su poema épico, y transformado en una trama romántica, fue presentada como una historia de “Amor, locura, celos, ambiciones/ y guerra, y muerte y exterminio fiero” (Pereira Gamba 55).

La obra de Pereira Gamba llevó a la idealización del pasado muisca al paroxismo, y las exageraciones hicieron parte de un escenario natural: “Alcázares las casas semejaban/ Dignas, en todo del poder hunzano;/ Pero los ojos se deleitaban/ En el salón del joven soberano./ Riquezas mil allí se contemplaban/ Que nunca tuvo el persa, ni el romano,/ Y hasta se vieran en la excelsa corte/ Telas de China y nácares del Norte” (58). Los hechos históricos dieron paso a la imaginación ferviente del escritor, cuyo propósito no era el de hacer una descripción histórica, sino resaltar el exotismo, la riqueza y la grandeza del último cacique muisca: “Al frente del Palacio,

no muy lejos/ De la soberbia cámara del trono,/ Corría la Fuente, y daban sus espejos/ Al cuerpo goces y al jardín abono./ Después el pabellón de los Cortejos,/ Frecuente causa de celoso encono./ Entre redes de sauces y retamas/ la cárcel era de sus muchas damas” (58). En esta febril descripción, los rasgos se suavizaron y atenuaron, y el personaje se ajustó a un canon que hoy nos resultaría absurdo: “Veinte y dos años de su edad cumplía/ El célibe monarca, y su persona/ Alta y esbelta, a las demás decía/ Que nació digno de llevar corona:/ Pardos los ojos de óvalo tenía/ Cuyo inquieto mirar de amor blasona;/ Recta nariz y labios femeninos./ Ancha la frente y los contornos finos” (59). Y más adelante enfatiza: “Su cabello, más bien, su gran melena,/ esparcido en tropel sobre la espalda . . . / y descuella magnífico turbante/ sobre el tapiz de oro y el diamante” (60).

El desarrollo del argumento destacó los elementos necesarios para construir el drama romántico: el conflicto amoroso que involucró al *zaque* Aquimen, a la princesa Ulima, “...hermosa de Gámeza Vestal” (Pereira Gamba 61), con quien éste debía contraer nupcias, al traidor Sákix, hijo del cacique de Soracá, quien condujera a la muerte a Aquimen por ambicionar el amor de la princesa, y Gonzalo Suárez Rendón, fundador de Tunja y secreto enamorado de la joven. Mientras que los conquistadores, personificados en la figura de Hernán Pérez de Quesada y los *peruleros*, se constituyeron en los terribles y feroces cumplidores de una serie de trágicos oráculos, la historia de cada uno de estos personales se entreteje y da forma al drama que finaliza con la muerte de Aquimen, el fin de la “hunzana monarquía”, en términos del autor, y la instauración de un régimen de servidumbre e ignominia.

Esta idealización, europeizada y estéticamente depurada, fue el resultado de un largo proceso de construcción de la representación de los muiscas. Posiblemente exagerada, provenía de una separación deliberada entre la realidad y la fantasía, que tenía su máxima expresión a mediados del siglo XIX. No sólo Pereira Gamba, sino muchos otros autores se dieron a la tarea de describir el mundo prehispánico de los muiscas en términos mucho más benévolos que los de la conquista; pero, sin duda, esta actitud intelectual encerraba un sentido diferente al de la mera reivindicación o el interés etnográfico. En este sentido, no fue gratuito que Pereira Gamba tomara un suceso de la historia de los muiscas como tema de su poema épico, ni que fuera presentado como una apología a la patria. Para este autor, el infortunio de Aquimen-Zaque representaba la lucha entre un pueblo sometido por los crueles invasores, pero su sacrificio sería la génesis de los hechos posteriores, donde la libertad triunfaría definitivamente por sobre la ignominia.

Pereira Gamba hace hincapié en esto al final de su obra. Modán, príncipe que asume el poder tras la muerte de Aquimen, luego de trabarse en un duelo feroz con Suárez Rendón, ya herido de muerte quiso legar el último presente a su pueblo: “tres siglos correrán de ingrato nombre,/ Fanatismo, terror, infamia y pena,/ Atado el

pueblo a la servil cadena/ Del tirano y brutal conquistador;/ Mas de Hunzahúa los nietos, aquí mismo,/ Bajo el sol que mi martirio alumbre,/ Sacudirán la imbécil servidumbre/ En los brazos de un Gran Libertador” (Pereira Gamba 260) y más adelante agrega “que si ella [la corona de España] supo conquistar naciones,/ no les dio libertad, honor y ciencia,/ méritos, sí, que hará la *independencia*/ triunfar del todo en la futura lid” (261).

De esta manera se establecía un vínculo directo entre los ancestros muisca, ya desaparecidos, y los criollos, quienes con su gesta libertadora habían vengado la opresión española sobre éstos. Se construía un sentido histórico que derivaba naturalmente en el triunfo de la libertad y en el renacimiento del sentido de la nación sobre la cual se construiría la nueva República. Igualmente, este proceso explicaba las razones de la degradación de los indios y el papel tutelar que debía tener la nueva sociedad sobre ellos. Los criollos, como herederos legítimos del poder de los caciques muisca, estaban llamados a refundar el Estado sobre las bases establecidas por sus ancestros; sin embargo, para los indios aún vivos quedaba un consuelo, Próspero Pereira Gamba era el presidente de la Asociación Protectora de Aborígenes de Colombia.

Bibliografía

- Acosta, Joaquín, *Compendio histórico del descubrimiento y colonización de la Nueva Granada en el siglo décimo sexto*. París: Imprenta de Beau, en Saint Germain de Laye, 1848.
- . *Historia de la Nueva Granada*. Medellín: Bedout, 1971.
- Acosta Peñaloza, Carmen Elisa. *El imaginario de la Conquista: Felipe Pérez y la novela histórica*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2002.
- Ancízar, Manuel. *Peregrinación de alpha*. Tomo 1. Bogotá: Biblioteca del Banco Popular, 1987.
- Archivo General de la Nación (AGN). Sección República, Fondo Indios. Bogotá.
- Bolaños, Álvaro Félix, *Barbarie y canibalismo en la retórica colonial: los indios pijaos de fray Pedro Simón*. Bogotá: Cerec, 1994.
- Borja Gómez, Jaime, *Los indios medievales de fray Pedro de Aguado*. Bogotá: Instituto Pensar-Universidad Javeriana, 2002.
- Buisson, Inge et al. *Problemas de la formación del Estado y de la nación en Hispanoamérica*. Bonn: Inter. Naciones, 1984.
- Caldas, Francisco José de. “Estado de la geografía del Virreinato de Santa Fe de Bogotá con relación a la economía y al comercio.” *Semanario del Nuevo Reino de Granada*. Vol. II. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, Bogotá, 1942.
- . *Semanario del Nuevo Reino de Granada*. Vol. II. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1942.
- Carrillo Avendaño, María Teresa. *Los caminos del agua, tradición oral de los raizales de la sabana de Bogotá*. Tesis de grado. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1997.
- Colmenares, Germán. *Convenciones contra la cultura: ensayos de historiografía hispanoamericana del siglo XIX*. Bogotá: Tercer Mundo-Universidad del Valle, 1997.
- . *Historia económica y social de Colombia, 1537–1719*. Bogotá: La Carreta, 1978.
- . “La historia de la revolución, por José Manuel Restrepo: una prisión historiográfica.” Colmenares et al. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, 1986.
- Colmenares, Germán et al. *La Independencia: ensayos sobre historia social*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, 1986.
- Cordovez Moure, José María. *Reminiscencias de Santa Fe y Bogotá*. Bogotá: Biblioteca Básica Colombiana, 1978.
- Duquesne, José Domingo. “Disertación sobre el calendario de los muisca, indios naturales de este Nuevo Reino de Granada”. Acosta 405-17.
- Fernández de Piedrahita, Lucas. *Historia general de las conquistas del Nuevo Reino*. <http://www.lablaa.org>
- Gnecco, Cristóbal. “Historias hegemónicas, historias disidentes: la domesticación política de la memoria social.” *Memorias hegemónicas, memorias disidentes, el pasado como política de la historia*. Eds. Cristóbal Gnecco Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia–Universidad del Cauca, 2000. 175-6.
- González de Pérez, María Stella. “Algunos aspectos del habla popular boyacense.” *Revista de Antropología* IV.2 (1988).
- Gutiérrez Ramos, Jairo. “El discurso indigenista ilustrado y su recepción en el Virreinato de la Nueva Granada en la segunda mitad del siglo XVIII.” *Humanidades* 28.1 (1999).
- König, Hans-Joachim. *En el camino hacia la nación*. Bogotá: Banco de la República, 1994.
- . *La provincia de Tunja en el Nuevo Reino de Granada: ensayo de historia social, 1539–1800*. Bogotá: Tercer Mundo-Universidad del Valle, 1997.

- . “Símbolos nacionales y retórica política en la Independencia: el caso de la Nueva Granada.” Buisson *et al.* 394-5.
- Langebaek Rueda, Carl Henrik. *Arqueología colombiana, ciencia, pasado y exclusión*. Bogotá: Colciencias, 2003.
- Montoya M., Francisco. Prólogo. *El Dorado, estudio histórico, etnográfico y arqueológico de los chibchas, habitantes de la antigua Cundinamarca y de otras antiguas tribus*. Por Liborio Zerda. París, 1883.
- Múnera, Alfonso. *El fracaso de la nación, región clase y raza en el Caribe colombiano (1717–1810)*. Bogotá: Banco de la República-Áncora, 1998.
- Paravey, Charles de. *Memoria sobre el origen japonés-árabe y vizcaíno de los pueblos de Bogotá*. París, 1835.
- Pereira Gamba, Próspero. *Akimen–Zaque o la conquista de Tunja: poema épico en doce cantos*. Bogotá, 1858.
- Porras Gallardo, Viviana. “Héroes indómitos, bárbaros y ciudadanos chilenos: el discurso sobre el indio en la construcción de la identidad nacional.” *Revista de Historia Indígena* 5 (2001): 120.
- Restrepo, Luis Fernando. *El nuevo reino imaginado: las Elegías de Varones Ilustres de Indias de Juan de Castellanos*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 2000.
- Rodríguez, Manuel del Socorro. “Rasgo apologético de la Ilustración bogotana aun en medio de su ceguera gentílica.” *Papel Periódico de Santa fe de Bogotá*, 20 de diciembre de 1793, Tomo III. Bogotá: Banco de la República, 1978. 544 y ss.
- . “Rasgo sobresaliente de humanidad, ejecutado por Sogamoso, sumo sacerdote de la nación Mozca, de quien con este motivo se dan otras noticias acerca de su talento, carácter, riquezas y conversión a la Fe Católica.” *Papel Periódico de Santa Fe de Bogotá*, 24 de mayo de 1793. Tomo III. Bogotá: Banco de la República, 1978. 306.
- Simón, Pedro. *Noticias históricas de las conquistas de tierra firme en las Indias occidentales*. Bogotá: Biblioteca Banco Popular, 1981.
- Tovar Zambrano, Bernardo. “La historiografía colombiana.” *Nueva historia de Colombia*. Dir. Álvaro Tirado Mejía. Tomo IV. Bogotá: Planeta, 1989.
- Uricoechea, Ezequiel. *Memoria sobre las antigüedades neo–granadinas*. Bogotá: Biblioteca Banco Popular, 1971.
- Vargas, Pedro Fermín de. *Pensamientos políticos y memorias sobre la población del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Banco de la República, 1953.
- Vergara y Vergara, José María. *Historia de las revoluciones*. <http://www.lablaa.org>.
- Wiesner Gracia, Luis Eduardo. “Etnografía muisca: el resguardo de Cota.” *Geografía humana de Colombia, región Andina central*. Tomo IV. Vol. 2. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1996. 240 y ss.

Lo muisca: el diseño de una
cartografía de centro.
Chigys Mie: el mundo de
los muiscas recreado por la
condesa alemana Gertrud
von Podewils Dürniz

Ana María Gómez Londoño*

* Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar.

Este artículo se enmarca dentro del proyecto *Colombia prehispánica: una mirada alemana*, auspiciado por Colciencias, la Vicerrectoría Académica y el Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar de la Universidad Javeriana, y se concentra en la aparición del *Chigys Mie*, libro de leyendas muiscas, escrito por la condesa alemana Gertrud von Podewils Dürniz, publicado por la editorial Strecker und Schöder en Stuttgart y por la editorial Cromos de Bogotá, en 1930.

El proyecto de investigación se desarrolló a través de dos fases complementarias. La primera fue una *reconstrucción de archivo de baúl* sobre la vida de la autora, realizada en Alemania¹ y en Colombia,² pues hasta el momento Gertrud von Podewils había aparecido de manera marginal en la historia de la literatura alemana y colombiana-

¹ Reconstrucción de archivo de baúl de la condesa Gertrud von Podewils. Archivos de historia del Palais Podewil (Berlín). Biblioteca Universidad de Humboldt. Staats Bibliothek zu Berlín (Postdamer Platz-Unten der Linden). Ibero Amerikanisches PreuBischer Kultubesitz (Instituto Iberoamericano de Cultura Berlín). Microfischer archiv\ Deutsches Biographisches Archiv (Archivo de Biografías Alemanas). Spanische Bibliographie (Base de datos biográficos compartida con el consejo de estado de Estados Unidos). Der Standesamt Hannover (Registraduría Nacional). Archivo Especial de Manuscritos (Biblioteca Estatal de Berlín). Exiliarchiv der Deutschen Bibliothek (Archivos de Exilio). Politisches Archiv des Aauswärtigen Amten (Ministerio de Relaciones Exteriores de Bonn). Otras fuentes: comunicación proveniente de Washington “Bocetos de una biografía de mi abuela”, de Victoria von Kirschen. Entrevistas con los herederos de la condesa Gertrud von Podewils: Cristine Blanche von Podewils (nieta) y Mauricio Umaña Blanche (bisnieto).

² Consulta de archivo en bibliotecas nacionales y en fondos privados como los de la Federación Nacional de Cafeteros. Entrevistas con Roberto Velandía, secretario general De la Academia Colombiana de Historia, y otros informantes relevantes, entre los que se encuentran Rafael Achury, Rudolf Hommes, Jurgen Horlberck y el arquitecto Guillermo Rivera.

na.³ La segunda etapa fue una *contextualización del Chigys Mie*, con el ánimo de entender las condiciones sociales y los sistemas de significación involucrados en esta obra. Para esta tarea se acudió a la estrategia de lectura propuesta por Jacques Derrida, de *diseminar* y expandir el libro leyendo sus fronteras: la casa editorial, el epígrafe, el prólogo, las reseñas, los comentarios, las fuentes, las cartas. Éstos fueron algunos de los materiales liminales que permitieron encontrar la carta de navegación para abordar el *Chigys Mie*, como publicación representativa de un período en Colombia —y en Latinoamérica—⁴ que une el pasado prehispánico a la construcción de lo nacional (Botero, “Presentación” 53; Gnecco, “Arqueología” 176; Langebeak 136; Pineda 21).

“Lo Muisca: el diseño de una cartografía de centro” busca presentar el *Chigys Mie* como un artefacto cultural que sirve para explorar un universo intelectual tanto de Europa como de Colombia durante la década de los treinta, que está articulado a la manera como el proyecto político conservador concebía el modelo de nación y la promoción de una forma dominante de identidad regional como la cultura bogotana (Urrego 55). El libro se presenta como una tecnología de lo nacional, es decir, como una elaboración institucional ligada a la evolución y constitución del Estado nacional (Urrego 36), que privilegió *lo muisca* para enaltecer el *centro* político administrativo, pero sobre todo cultural de la nación colombiana: Bogotá.

El *Chigys Mie* hace parte del conjunto de documentos elaborados por la Academia Colombiana de Historia durante las primeras décadas del siglo xx, que fueron

³ Similar al caso de la escritora Soledad Acosta de Samper. La comparación que se pretende con Soledad Acosta de Samper no es arbitraria, pues comparten varios aspectos en su vida: (1) la diversidad de géneros en la escena escritural, (2) el nombramiento como socio correspondiente de la recién fundada Academia Colombiana de Historia, (3) la profunda experiencia sobre los viajes que realizaron y documentaron, (4) la valoración al bello sexo que mereció su obra frente a la élite señorial bogotana y (5) el hecho contundente que tanto la obra de la condesa Gertrud von Podewils como la de Soledad Acosta de Samper “pocas veces se mencione y nunca se reedite”. La frase proviene de la profesora Carolina Alzate, investigadora principal del proyecto Soledad Acosta de Samper y la construcción de una literatura nacional, adelantado por la Universidad de los Andes, que acompañó el proyecto *Colombia prehispánica: una mirada alemana*. El *Chigys Mie*, el mundo de los muisca recreado por la condesa alemana Gertrud von Podewils en su primera fase.

⁴ Aunque las diferencias entre países de América Latina son notables, es general el empeño del arte latinoamericano de hacer notar aquellos elementos culturales que los distinguían de los otros países y continentes durante las tres primeras décadas del siglo xx. En países como México, Perú y Bolivia se ensalzó el pasado prehispánico y se institucionalizó el estudio de las culturas indígenas. En Argentina renació el interés por la literatura gauchesca, mientras que en el Caribe la atención se centro en lo afro. En Brasil, la semana del arte moderno de São Paulo, en 1922, realizaba una parodia del canibalismo como práctica cultural. Todos los movimientos gozaron del ánimo de denotar la singularidad de América. Frente a la cual estaba en juego la creación de una cultura nacional. Para el caso, se recomienda el detalle de la investigación *En busca de lo propio*, citado en la bibliografía.

destinados a cumplir la misión de conformar una cultura nacional. En este caso, se diferencia *cultura nacional* de *identidad nacional* (Urrego 38), en cuanto sugiere una elaboración institucional de símbolos y códigos destinados a fijar un modelo de nación y una noción específica sobre esta sociedad. La identidad nacional, en cambio, refiere a la manera como éstos son leídos por los nacionales, en términos de identificación y pertenencia.

Se puede decir, entonces, que la cultura nacional depende del esfuerzo de ciertos grupos por construir en cierto sentido el discurso oficial y que la identidad nacional depende de la introyección del discurso, es decir, que señala los sentidos de pertenencia que le imprime a sus nacionales.

Esta aproximación describe el contexto del *Chigys Mie*, y para ello utiliza un punto de encuentro entre Alemania y Colombia: el enunciado de la decadencia. Por un lado, *la decadencia de Occidente*, de la que hablara el historiador Oswald Spengler en Europa, y, por el otro, *la decadencia de las razas*, de la que se ocupara el médico Miguel Jiménez López, en Bogotá, Colombia. Se pretende enmarcar la producción del Otro indígena como figura alternativa a la crisis de representación cosmopolitita del período de la entreguerras mundial. La crisis aquí considerada estuvo asociada con un cambio en la visión eurocéntrica del mundo —como lo anuncia Spengler— y, en Colombia, con la desidealización del modelo europeo como primera referencia nacional durante las primeras tres décadas del siglo xx.

Como ensayo, este escrito parodia la idea de centro desde tres puntos: una producción *de* centro, *desde* el centro y *para* el centro. El primero se refiere a la condesa; el segundo, al lugar de escritura, y el tercero, a lo escrito. En el primer caso, el *Chigys Mie* se presenta como una producción realizada por un sujeto viajero-europeo-metropolitano,⁵ que recrea la idea de Mary Louis Pratt en *Imperial Eyes*. Y en el segundo se afirma como producción realizada en la capital colombiana, que se vale de la experiencia del ciudadano alemán B. K., recreado por Alfonso López Michelsen en su novela *Los elegidos*, y de los descriptores de Bogotá encontrados en semanarios y revistas de la época,⁶ donde fue publicitado el *Chigys Mie*. Sin embargo, el *centro*

⁵ Mary Louis Pratt, en su conocido libro *Imperial Eyes* sugiere que para determinar el influjo del modelo europeo de “diálogo” en la construcción de los discursos del otro indígena deben usarse como referencia de estudio textos representativos que fueron elaborados por sujetos metropolitanos europeos. Tal es el caso de la obra que se ha pretendido analizar, el *Chigys Mie*, como la mirada de una persona ilustrada, quien tuvo la oportunidad de inmersión en varias culturas de rico pasado histórico y dejó, de cada experiencia, una puntuación literaria.

⁶ Los documentos consultados corresponden a la revista *Cromos*, de Bogotá; el *Gráfico* (en el período 1920-1930), y el semanario *Universidad*, de Germán Arciniegas, y los citados en el presente artículo se encuentran señalados en la bibliografía.

de enunciación, la condesa, y el *centro nacional*, Bogotá, estuvieron unidos gracias a la construcción de un tercer centro: el territorio imaginado del indígena de la sabana habitado por un indio ‘civilizado’, ‘culto’ y ‘moral’, comparable al prestigio de una identidad cultural como la bogotana (Urrego 50).

Por último, como artículo escogido para la presente publicación: *Muiscas: representaciones, cartografías y etnopolíticas de la memoria*, busco incursionar en el tema de las representaciones de lo indígena, con respecto a su disposición en un espacio, tiempo y función determinadas —de ahí su perspectiva cartográfica—, en que se reconozca que con este diagrama se imaginan y estructuran algunas de relaciones frente a aquellas sociedades de raíces muisca que actualmente toman el camino de la *indianidad*⁷ (Gros 61).

Este escrito es, sin duda, un ensayo, pues aunque se ha esmerado en aducir algunas conexiones como material corroborativo, no es experto en todas las áreas que toca: historia, literatura, viajes, geografía, archivo indiano, y tampoco logra abarcar totalmente el artefacto cultural que se estudió. En este caso, se incursiona en el tema como principiante, pero con la expectativa de ofrecer un punto de vista complementario a caminos emprendidos por otros investigadores sobre el tema de las representaciones de lo indígena.

El *Chigys Mie* como artefacto cultural

El *Chigys Mie*, como objeto de estudio, no sólo puede entenderse como un producto correspondiente a una época determinada, sino como un *mecanismo*, es decir, no puede ser equiparable a un símbolo, porque no funda una relación de unidad necesaria con las imágenes que representa. En cambio, sí establece un modo de significación que procura una ‘huella’ o la impronta de una progresión histórica, una alegoría (De Man 188). En este sentido, interesa por su manera específica de representar y codificar lo indígena. Esto es, por sugerir un modo de producir la memoria social⁸ (Zambrano y Gnecco 12).

⁷ Para el caso muisca, se hizo evidente desde 1991 a través de la movilización de un conjunto de familias originarias del pueblo de Suba que quisieron defender su territorio y reivindicar su identidad ‘muisca’, a fin de demostrar su pasado indígena y la pertenencia de la tierra a un antiguo resguardo (Gros 62), procesos que se continuaron seguidamente en Cota y Chía.

⁸ La presente exploración se renueva a partir del momento en que uno de los asesores del Fenur (Fundación Educacional Nuevo Retiro), que se desempeña como mediador entre la comunidad muisca en Cota y Chía y las instituciones educativas de ambos municipios durante las jornadas pedagógicas que iniciaron en marzo de 2004, sugiere el uso *Chigys Mie* como texto escolar para el currículo que se

Ver el libro como artefacto es entenderlo como *producto*, *mecanismo* e *instrumento* a la vez, esto es, reconocerlo como parte de una situación geográfica; verlo en su especificidad como un dispositivo generador de alteridad, y, por último, considerarlo instrumento vehiculizador de otros significados. El objetivo que se persigue con esta exploración del libro es entender qué significó escribir para “aquellos en cuyas venas corre la noble sangre del chibcha” —como dice el epígrafe del *Chigys Mie*— durante el período de entreguerras mundial en Europa pero, especialmente, cómo puede leerse este texto en Colombia, cuando el componente indígena era uno de los temas nódulo de la famosa “discusión de las razas”. Esto conduce a una revisión del *contexto*, del *texto* y de los *usos* de un libro que, visto a la luz de los estudios culturales, pierde su interés como objeto en sí mismo, para tomar forma como mecanismo de acceso a los *dispositivos*, a partir de los cuales se produjo y consumió una serie de imaginarios sobre el Otro indígena.

Esta perspectiva nos exige explorar el género literario como parte de una triple tensión. En primer lugar, reconocer que el libro estuvo determinado por fuerzas externas, fuerzas del contexto que lo empujaron, *desde* “formas no literarias del discurso”⁹ y *hacia* éstas (González Echevarría 69), lo que sugiere incluir el texto escrito en un tablero geográfico específico. En segundo lugar, pensarlo como un objeto cifrado por su propia organización, señalado e impulsado por un contexto determinado de producción, que hace de éste un artefacto único e irrepetible a pesar de estar poblado de señales, influencias y diálogos subterráneos con otros textos que lo anteceden (Anselmi 17). Y, en tercer lugar, reflexionar sobre éste como condicionado por los flujos de la recepción, como texto orgánico que entra en el mar de impredecibles transmisiones e interpretaciones por parte de sus lectores, glosadores e intérpretes (Anselmi 15).

negocia de “mitología” muisca en las escuelas distritales contiguas a ambos resguardos. Por ello este escrito toma una nueva orientación que dialoga con trabajos que permiten comprender la estructuración de la memoria social y la historia como tecnología encausada a diseñar lo que se debe recordar y comprender. Por ello se asumen consideraciones asociadas al tratamiento de lo étnico como *Chigys Mie*, es decir, como cosas pasadas. Esquema que enjaula lo indígena en “un hecho romántico concluido”, que se toma como un acto de “defunción de una población indígena que se incorporó definitivamente al campesinado mestizo y perdió los signos más visibles de indianidad (el idioma, el vestido, las tradiciones)” (Gros 68).

⁹ Las formas discursivas no literarias se refieren al sistema de enunciabilidad descrito por Foucault, en cuanto determinan “lo que puede ser dicho” (*Arqueología* 219) y aquello que “rige la aparición de los enunciados como acontecimientos singulares” (*Arqueología* 220).

Contexto, producción y recepción fueron los tres elementos que determinaron la tónica del texto, la forma escrita y los usos sociales del *Chigys Mie*. Sin embargo, siguiendo el caso específico de estudio, sumamos una cuarta tensión: la *traducción*. A la sombra del original en alemán se corrió el riesgo de utilizar la traducción de José María Restrepo Millán, colega de la condesa y miembro de número de la Academia Colombiana de Historia de Bogotá, en 1930. Aunque las diferencias entre la versión original en alemán y su copia en español parecieron tenues¹⁰ y fueron reflejo de una traducción amorosa, en cuanto el traductor quiso sostener el tono, el estilo y, hasta cierto punto, el timbre y la sintaxis de la condesa, reconocemos también la tensión que sacude el texto y a la presente interpretación en este sentido. Por ello, la tesis central del artículo versa sobre la edición en español y su utilización en el contexto colombiano.

Para entender la primera tensión del género literario en el *Chigys Mie*, el contexto, nos apoyamos en el esquema argumentativo sugerido por Hommi Bhabha en *La otra pregunta: el estereotipo, la discriminación y el discurso del colonialismo*. El autor nos recuerda que la representación de un Otro, en este caso el indígena, es siempre, “una respuesta estratégica a una necesidad urgente de un momento histórico dado” (99). El *hecho representacional*, entonces, aparece como una consecuencia, es una respuesta compleja a una crisis significativa o crisis en la sensación de estabilidad identitaria y aparece como una respuesta a una crisis de representación.

En este sentido, reconocemos que el texto de Bhabha dialoga con la postura de Jacques Lacan sobre el *gran otro*. La Otra pregunta, en mayúscula,¹¹ es finalmente aquella por la identidad que se instaura una vez hace ‘crisis’ un gran ‘significante’. Esto indica que la pregunta por lo indígena en la nacionalidad colombiana es un producto posterior a la enunciación de una crisis. Tal discusión nos exigió preguntarnos sobre el desequilibrio que precipitó la aparición de un texto como el *Chigys Mie*.

Además, siguiendo el argumento de Bhabha y el eco de Lacan, se puede entender por qué un texto como el *Chigys Mie* pretendía articularse positivamente a la crisis enunciada en ambas latitudes y dar una respuesta complementaria, a fin de restaurar el orden antecedente. De todas maneras, resulta difícil categorizar una tendencia a partir de una sola forma literaria. El *Chigys Mie* hace parte de un tablero geográfico

¹⁰ En un principio se pensó en volver a traducir la versión en alemán del *Chigys Mie*; sin embargo, varios lectores coincidieron en la ‘ceranía’ entre las versiones *Chigys Mie* y *Legender der Chibcha*, por lo que se descartó la intención inicial de volver a traducirlo.

¹¹ La otra pregunta enmarca la pregunta por el Gran Otro constitutivo, ese Otro en mayúscula —inconsciente— que encierra la esperanza, si se quiere, el arsenal de significados que dan sentido ‘completo’ a la existencia cuando ésta se percibe en crisis o simplemente se descentra fuertemente de sus referentes anteriores.

específico y representa tan sólo una forma de escribirlo. Esta aproximación al texto, como se mencionó, abarcará al libro como *producto* de una situación geográfica, como *mecanismo* o tecnología de lo nacional que usó lo muisca para identificar y ordenar las principales nociones y metáforas asociadas al territorio del altiplano oriental,¹² y específicamente aquellas asociadas con el territorio capitalino, y, por último, como *instrumento* que vehicula otros significados, en cuanto sirvió a expresiones nacionalistas diferentes.

El tablero geográfico del *Chigys Mie*: el Otro indígena como otro cultural

Gertrud Smaliam von Podewils nace en el seno de una adinerada familia patricia de Hannover, el 16 de diciembre de 1880. Como las niñas de su época, se educa con profesores privados en casa; asiste a la escuela de señoritas para aprender nociones de costura, cocina, pastelería y puericultura, y así, administrar un hogar. Culminado este proceso, antes de contraer matrimonio y tener su propia familia, era usual comenzar a trabajar como institutrices de niños entre las familias patricias de la ciudad, y con ello reforzaba las costumbres de la época. De acuerdo con los procedimientos acostumbrados, Gertrud Smaliam continuó su formación práctica y comenzó a trabajar como institutriz de dos niños de una familia burguesa en la misma ciudad.

A la edad de 24 años, para gran disgusto de toda su familia, rompe su compromiso con un industrial en Hannover, y decide contraer matrimonio con el señor Erdmann, conde von Podewils-Dürniz, oriundo de Munich, el 3 de agosto de 1904, en la Ebenezer Chapel de Ramsgate. El conde pertenecía a una antigua familia noble de Munich en Baviera. Siglos atrás, parte de la familia Podewils, originaria del este de Pomerania y noreste de Alemania, en los confines con Polonia, había emigrado a Baviera y se había integrado a las familias del lugar hasta hacer parte de la vida social y política del gobierno donde su padre, Klemens Gräf von Podewils, fuera primer ministro.

Luego de una corta luna de miel en Montecarlo, en noviembre de 1904, los condes se instalan en su primera residencia diplomática en la ciudad de Chicago

¹² Este artículo reconoce para su comprensión la indagación histórica desarrollada por los proyectos *La Invención y apropiación de naturalezas: fragmentos de discursos imaginarios y metáforas (siglos XVI-XX)*, de Saskia Loochkart y Camilo Ávila, y *El poder de los lugares*, de María del Pilar Mejía y Juan Ricardo Aparicio, que interroga por las territorialidades que han definido históricamente las identidades de sus pobladores y por la comprensión de las relaciones culturales que ello determina.

(Estados Unidos) donde nace su primer hijo: Hans Joachim. Chicago era una ciudad con muy pocas garantías de seguridad para el cuerpo diplomático, por lo que al año siguiente, en septiembre, el conde fue nombrado como cónsul en Génova-Italia. Allí la condesa recibe la noticia de la enfermedad de su madre y viaja a Alemania y deja a su hijo bajo el cuidado de unas monjas italianas. A su regreso, luego de la muerte de su madre, encuentra a su hijo con meningitis y, al poco tiempo, en agosto de 1906,¹³ también lo pierde a él. Después de esta doble pérdida, nacen sus hijas Elga (agosto de 1907) y Mecchild (en 1914, en Budapest) y su hijo Erdmann (1915, en Sofía, Bulgaria).

Luego de la Primera Guerra Mundial tuvo que regresar a Alemania, tras la pérdida de los alemanes, y se radicó en Berlín durante la firma del Tratado de Versalles. Una vez comienza la entrega del territorio alemán¹⁴ se publica *La decadencia de Occidente* del historiador Oswald Spengler, uno de los libros más vendidos¹⁵ durante 1922 en Europa, especialmente en Alemania, como lo indica Ortega y Gasset en la segunda edición del libro (1925):

Alemania, derrotada y vencida, sentía una transitoria depresión que el título de Spengler venía a acariciar, que le daba una especie de consagración ideológica y despertaba en ella la sensación de estar en fase de hundimiento (*untergang*). Su cultura, en el sentido que Spengler utiliza para el concepto —como modo orgánico de sentir y pensar—, estaría en la zona terminal de todo organismo viviente, “en la vejez”, y la historia, como conciencia de evolución vital, debía descentrarse del cosmopolitismo que había caracterizado a la historiografía universal y, así, renovarse y rejuvenecer.

Para el autor de esta magistral obra de cinco volúmenes, la pregunta que debía orientar la reflexión de Occidente se resumía en esta consideración:

¿Es lícito fundar sobre la idea de la existencia de Atenas, Florencia, París, un esquema de historia universal teniendo presentes a Lo-Yang y Pataliputra? ¿No se han recluso a las estrecheces de una nota, con una mueca de perplejidad, los

¹³ Sus restos reposan en el Campo Santo de Génova.

¹⁴ El Tratado de Versalles determina la disminución del territorio alemán, que cede a Alsacia y Lorena a Francia; Eupen-Malmédy, a Bélgica, y Posnanía, a Polonia.

¹⁵ Para el año de 1922, en Alemania, se vendieron 53.000 ejemplares y el mismo año estaban en prensa 50.000 ejemplares del segundo tomo de Oswald Spengler, en la edición de Calpe de 1925, Biblioteca de las Ideas del Siglo xx.

poderosos complejos de la culturas indias, las grandes culturas americanas, que han sido ignoradas so pretexto de que les falta conexión? [¿]Con que! El esquema corriente en la Europa occidental hace girar las grandes culturas en torno nuestro como si fuéramos el centro de todo el proceso universal? (Spengler 32)

“La historia universal es nuestra imagen del mundo y no la imagen de la humanidad” (Spengler 28). Frente al etnocentrismo, que hasta ese momento había caracterizado a la historiografía europea, su planteamiento insinuaba la revisión de otras culturas como alternativa de lo que llamó la *decadencia de occidente*. Su proyecto indicaba pensar la historia de la antigüedad y Occidente junto a la historia de India, Babilonia, Egipto, la cultura árabe y la cultura mexicana; en suma, estaba proponiendo el imperativo de pasar de un sistema histórico ptolemaico —con Europa en el centro— a un sistema copernicano —con Europa en constelación con otras latitudes—:

Veo yo, en lugar de una monótona historia universal en línea recta, que sólo se mantiene porque cerramos los ojos ante el número abrumador de hechos, veo yo el fenómeno de múltiples culturas poderosas, que florecen con vigor en el seno de una tierra madre, al que cada una de ellas está unida por todo el curso de su existencia [. . .] cada una de ellas, imprime a su materia, que es el hombre, sus propias pasiones, su propia vida su querer, su sentir, y su morir propios. Hay aquí colores; luces, movimiento que ninguna contemplación intelectual ha descubierto. *Hay culturas, pueblos, idiomas, verdades, dioses, paisajes, que son jóvenes, florecientes.*¹⁶ (Spengler 52)

Nosotros los europeos occidentales hemos sacrificado a los antiguos la pureza e independencia de nuestro arte. No nos atrevemos a crear nada sin antes alzar la vista hacia el augusto modelo, hemos proyectado en él, lo más profundo que nuestra alma esperaba alcanzar. La cultura antigua es hoy, un fantasma, es un ídolo. (Spengler 45)

Aquello que Spengler persigue como un proyecto histórico de encontrar orbes distintos en el devenir universal, que signifiquen tanto como Grecia en “grandeza de concepción y en potencia” (Spengler 60), encontró resonancia en la vanguardia artística. Para entonces, África, América y Oceanía proporcionan la reserva de otras formas y otras creencias. Revitalizan la posibilidad de otro mundo más milagroso,¹⁷ basado en principios alternativos a la experiencia de entreguerras europea. Las socie-

¹⁶ Las cursivas son de la autora.

¹⁷ La idea de un mundo más milagroso se asocia con la de la integración o espíritu imaginativo que animaba el romanticismo alemán. Ese otro mundo, encarnado en la vida natural, primitiva, geográficamente ubicada en África, Asia y América como representantes de una “moralidad superior” y

dades ‘primitivas’ del planeta, de las que hablaría Levy-Bruhl, en 1925, resultaban cada vez más disponibles como proveedoras de recursos estéticos, cosmológicos y científicos para el viajero, el antropólogo y el etnógrafo del momento (Clifford, *Dilemas* 152-3).

En este mismo sentido, James Clifford presenta la vinculación de la naciente corriente etnográfica —Lucien Levy-Bruhl, Paul Rivet y Marcel Mauss— con la vanguardia parisina y el movimiento disidente de Bretón¹⁸ y llama a esta relación cultural el *surrealismo etnográfico*. En el marco de este vínculo, lo ‘exótico’, representado en las culturas primitivas, permitía la promoción de instituciones de investigación antropológica y la movilidad permanente de artistas, viajeros, investigadores y lectores entusiastas:

Para cada costumbre o verdad local había siempre una alternativa exótica, una yuxtaposición o incongruencia posible, un abandono de la distinción entre la alta y la baja cultura, entrar en contacto con alternativas no occidentales. Por debajo (psicológicamente) y más allá (geográficamente) de la realidad ordinaria existía otra realidad posible de aprehender. (Clifford, *Dilemas* 153)

Para la primavera de 1922, Gertrud Smaliam, condesa de Podewils, pasaría del sin-sabor europeo de la Primera Guerra Mundial a estar en contacto con una de las culturas más antiguas del mundo: Egipto, en la ciudad de Alejandría. En este país, mientras su marido trabajaba como cónsul general, ella comenzaría a escribir sus dos primeros libros: *Ká?* (1925), historia de una dama contemporánea poseída por un antiguo espíritu *Ka*, y *Aegyptische Skizzen (Bosquejos egipcios)*, en 1926), un compendio de 19 cuentos cortos ambientados en Egipto, que reúne sus impresiones sobre el desierto, las antiguas ruinas egipcias, el registro de las tumbas que, como la de Tutankamón, se descubren en el Valle de los Reyes durante su estadía. Ambas obras fueron publicadas por la editorial Xenien y se encuentran actualmente en Leipzig.

La experiencia de Egipto también la revive en su última sede diplomática, Calcuta, India (1934-1936). Con igual intensidad se dedicó a visitar ciudades y palacios a lo

como signos de “pureza e inocencia” puede leerse en la imagen de modernidad europea construida a propósito de los discursos fundacionales de la otredad —salvaje, campesino, *volkskunde*— en Johann Gottfried Herder.

¹⁸ El compromiso de este vínculo después de la denuncia de Spengler se presentaba como una cuestión ineludible “el Hombre de occidente europeo no puede ya tener ni una gran pintura, ni una gran música y sus posibilidades arquitectónicas están ya agotadas hace cien años” (Spengler 68). Tocaba encontrar otras alternativas para la creación artística que pasaban por la exotización del Otro.

largo del país. Decidió aprender sánscrito para leer el *Ramayana* y el *Mahabharata*. Visitó la isla de Ceylón (hoy Sri Lanka), lugar donde nace el *Ramayana*, la epopeya mundial hindú. Aceptó invitaciones de los *maharamas* a sus palacios y gozó de los privilegios que, como diplomática, le permitieron el acceso a lugares prohibidos para el turista común. La atracción que le provocó la India fue comparable a la que vio nacer el *Ká?* y *Aegyptische Skizzen* en Egipto. Allí escribe *Die Melodie Indiens (Melodía india)*, novela con siete largos capítulos que inician en el Hotel Miramare de Génova, Italia.

La disposición de combinar y yuxtaponer elementos de la realidad vivida con el acercamiento a pasados gloriosos fue una de las características de la obra de la condesa, con la que se puede explicar por qué escoge para la portada del *Chigys Mie* un tunjo caracterizado como “labor de estilo egipcio”, que da una continuidad escrita a su obra. La escritura del *Chigys Mie* no sólo estaba antecedida por la de *Bosquejos egipcios*—que se asemeja a éste en su estructura de composición como serie de cuentos y leyendas—, sino que acudía a una forma muy peculiar de la comparación que Ernst Curtius llamó *überbietung* o sobreempujamiento. Esta dinámica retórica, que encuentra sus raíces en textos medievales, se hace comparando el objeto celebrado con casos famosos tradicionales (Curtius 238), lo que da como resultado la manera de presentar las riquezas de El Dorado utilizando el referente del imperio egipcio.¹⁹

Por otro lado, la coincidencia de la versión alemana del *Chigys Mie: Legender der Chibcha* (Stuttgart, 1930) con el diseño de las primeras guías turísticas para europeos, así como con otros proyectos alemanes que publican relatos sobre indígenas peruanos y mexicanos, reflejan una gama variada en el tratamiento del Otro americano. El relato de los indios americanos o *Die Märchen der Weltliteratur (Cuentos de mitos y leyendas de los pueblos)* fueron a menudo objeto de análisis de lo que George W. Stocking llamó *antropología victoriana*, escritos que estaban

¹⁹ El celebre ilustrador de los conquistadores Theodore de Bry imaginó el transporte que los indios americanos hacían de su oro con una serie de camellos en una región con pocos arbustos; de la misma manera, en otra imagen se presenta al nuevo rey de los indios chibchas preparándose para la ceremonia con el ritual de los faraones egipcios y el país de los chibchas, al igual que el de los faraones era un país de momias. Para la época, mientras sucedían las excavaciones en el Valle de los Reyes, que condujeron el hallazgo de la tumba de Tutankamón, se alistaba el piloto estadounidense James Angel hacia la búsqueda de El Dorado en terreno americano. La presencia del misterio y la maldición asociadas a ambas historias demuestran otra relación. La maldición del sarcófago del faraón que dejó sin vida a *lord* Canarvon, Richard Bethell; a *lord* Westbury, padre de este último; a H. Lafleur; a Aubrey Herbert y todos los colaboradores de Howard Carter; Arthur C. Mace, del Metropolitan Museum de Nueva York; a Georges Benedite, del Museo de Louvre; a la egiptóloga Evelyn Greely, y a Salen Ben Hamdy, quien realiza la autopsia. Todo esto sería una fuerza equivalente que desviaría a los expedicionarios de James Angel hacia tierras venezolanas. Véase en la bibliografía: John Maitland y Andreas Koppen.

regidos por pautas retóricas comparables a las de la orden real de 1575, que la Corona española envió a las Indias para regular la forma de escribir sobre los ‘nativos’ (González Echevarría 204).

El *locus amenus* que proporciona el pasado aborigen en su belleza evocativa, junto con el *paraje ideal* “del jardín de los jugosos prados americanos”, en su lugar de ensueño, no sólo enmarcan la intención manifiesta del *Chigys Mie* de “no fastidiar al leyente con pesadeces científicas” (Podewils 2), sino que es reflejo de una escritura liviana y entretenida que renueva el entusiasmo por lo exótico en el lector europeo y latinoamericano del momento²⁰ (González Echevarría 208):

Mi libro, os proporciona a quien lo leáis, un instante de emoción, quedará plenamente satisfecha y agradecida con mis capacidades por haberme permitido abrir paso a mayor número de espíritus hasta esos tesoros que han dormido en el sueño de la erudición en los libros sabios. (“En la legación alemana” 980)

Reuní los temas de estas leyendas, que difícilmente ceden el paso en belleza a las de Europa, y he procurado verterlas en formas tales que le traigan ante sus ojos el esplendor de la vida que alentó otrora sobre las cimas de la cordillera oriental de Colombia. (Podewils 2)

Esta forma de atraer y divertir al lector hace del *Chigys Mie* un reportaje *lúdico*, pero que pretende ser científico. El libro es una recreación libre de leyendas muiscas que busca entretener al lector sin “pesadeces científicas”. Pero, al tiempo, advierte que se ha ceñido “rigurosamente a las tradiciones tal como las recogieron los cronistas” (Podewils 3). Esta otra cara, la científica, fue establecida con el componente de estar “inspirado en crónicas españolas”. Dicha estrategia presenta el texto como parte de una tradición histórica que quiso reconocer en el método positivista, proveniente del historiador von Ranke, el culto al dato y el uso de fuentes primarias para adoptar un cariz científico como lo sugiere enfáticamente Vicente Restrepo, 1895, en su libro *Los muiscas*, y siguiera Gerardo Arrubla, en 1910, con *Historia extensa de Colombia*. Ambas posiciones coinciden en el empeño de realizar una rectificación histórica del relato de los muiscas, de recobrar el uso de los escritos atribuidos a los

²⁰ Para este tema se recomienda la lectura del texto de Charles Rearick, *Pleasures of the Belle Époque: Entertainment and Festivity in Turn of the Century in France*. New Haven: Yale University Press, 1985. Asimismo, conviene revisar el vínculo de los nuevos etnógrafos con el grupo disidente de Breton que reúne James Clifford en su artículo “El subrealismo etnográfico”, y ver el texto *Mito y archivo*, de Roberto González Echevarría.

conquistadores y las primeras crónicas de indias y de procurar, con esta ‘objetividad’ de los que tuvieron un ‘contacto directo’, distanciarse de la tendencia partidista de la historiografía del siglo XIX. “El que en mí pudiese renacer tanta maravilla, se lo debo a vuestros propios eruditos, a los cronistas de vuestra historia, y en primer término a los religiosos, que conservaron las usanzas del chibcha en horas de prolongada y paciente labor” (“En la legación alemana” 980).

El discurso de la condesa en la legación alemana con ocasión a su nombramiento como miembro correspondiente de la Academia señala, además, la lectura que se hizo de los cronistas durante las primeras décadas del siglo XX. Como lo recuerda el historiador Jaime Humberto Borja, especialmente para el caso de la obra *Recopilación historial* de fray Pedro de Aguado —una de las fuentes con mayor presencia en el *Chigys Mie*—, esta lectura estuvo mediada por una lectura moral que enlazó la obra redentora y la defensa de la causa indígena por parte de los frailes franciscanos (Borja 210). Esta revisión permitió el acercamiento a la crónica con una versión romántica de la conquista que animó a recobrar la defensa del indio que hicieron los frailes frente a la ‘severidad’ con que se atacó los excesos del español. Asimismo, revivir a los cronistas, como lo hiciera la condesa con el subtítulo del *Chigys Mie* y en la presentación de los conquistadores como “aventureros y animosos descubridores” (Podewils 2), recordaba un patrón historiográfico que asumía para el relato nacional la crónica como reflejo de hazañas heroicas (Borja 209).

Desde la Introducción, las 21 leyendas muisca agrupadas en el texto —las dos primeras de cosmología, las 17 siguientes sobre leyendas históricas y las dos últimas referidas a la conquista—, con el fin del principado, reeditan las preguntas de la cristiandad medieval sobre el origen de los pobladores americanos y sobre la condición moral de los indios andinos.²¹ Por otro lado, tratan de unirse al empeño de José Domingo Duquesne, en el siglo XVIII, de presentar lo muisca como *la tercera en cultura* después de lo azteca e inca.²² De igual forma, se preocupa por presentar los significados de nombres chibchas y por complementar con notas aclaratorias la gra-

²¹ La insistencia de Gerardo Arrubla en el Prólogo del *Chigys Mie* es fuerte en este sentido, “Ignoramos aún el origen de los chibchas, y todavía se discute si provienen del Asia, del antiguo Méjico o de las tantas frías regiones del altiplano boliviano de Tihuanacu; ni podemos señalar ni siquiera los límites de su territorio. Mayor es nuestra ignorancia al examinar los petroglifos o sean las figuras grabadas o pintadas por los indios en las piedras y rocas nativas ¿Son signos totémicos o verdaderos jeroglíficos, o simples monumentos de ingenuidad pueril o de experiencia impotente?”. (Arrubla 10).

²² Los estudios del padre Duquesne sobre el supuesto calendario muisca, en 1795, influyen trabajos posteriores como “Disertación sobre las naciones americanas”, de Manuel del Socorro Rodríguez, y “Vues des cordillères et monuments des peuples indigènes de l’America”, del barón Alexander von

mática y el confesionario de Ezequiel Uricoechea. Además, con las ilustraciones de ‘petroglifos’ encontrados en Gámeza y Saboyá dispone al alcance del lector el descubrimiento de Manuel Ancízar en los parajes de Boyacá, y con ello se completa, junto a figuras textiles, las imágenes designadas por Miguel Triana como *signos de cultura mental*. Para finalizar escoge el destino de los últimos gobernantes muisca en suelo americano para mostrar la impiedad de los conquistadores, como lo hiciera el poema de Próspero Pereira Gamba *Akimen Zaque*,²³ en 1858.

En definitiva, se trata de una edición con ilustraciones realizadas en pluma por María Antonia Cuervo de Yepes y 25 de sus ejemplares se imprimen “en papel especial, fuera de comercio, numerados y firmados por la autora”. Parte de la ilustración del libro se hace con una colección de fotografías de objetos precolombinos perteneciente a la aerolínea Scadta y se presenta como una obra cuyo mérito principal fue llevar al “Exterior el conocimiento de la patria colombiana y el aprecio a nuestras tradiciones”,²⁴ además de permitirnos, “con deleite”, entender “la nación aborígen que marcó huella tan profunda en este país”.

Este tipo de escritura estaría signada por un vector determinante: permitir al lector el acercamiento a las “civilizaciones americanas”, sin importar el acento “Hispanico, Mestizo o netamente Indigenista” de las construcciones antecedentes (Langebaek 132). Por ello, en el libro de la condesa se mezcla tranquilamente la versión hispanista de Vicente Restrepo con la historia indigenista de Miguel Triana que, a su vez, está unida a algunas crónicas de Indias que este último autor desacredita como fuentes.

Con este mismo signo, entre 1910 y 1939, las casas editoriales que le publican a la condesa editaron acerca de 210 libros dedicados al tema de la literatura de viajeros y otros reportajes lúdico-científicos sobre culturas indígenas en Suramérica

Humbolt, quien había recibido los manuscritos provenientes de Duquesne a través del sabio Mutis. Para mayor profundización: *Reliquias y antigüedades de los indios: precursores del americanismo en Colombia*, de Roberto Pineda Camacho.

²³ Una revisión del poema se encuentra en el artículo: “De la gloria de los muertos y la desventura de los vivos: hacia la representación de los muisca en el siglo XIX”, de Óscar Guarín, publicado en esta edición. Este texto nos aproxima a la lectura que se hizo del pasado prehispánico durante el siglo XX en clave de protoestado nacional con la intención de justificar la existencia de una república neogranadina, esto es, la tendencia de tender un lazo entre los muisca protoestatales y los criollos republicanos.

²⁴ Carta dirigida al presidente de la Academia Colombiana de Historia por parte de M. Restrepo Mejía y Eduardo Restrepo Sáenz, integrantes de la comisión que resolviera la candidatura de la condesa Gertrudis von Podewils Dürniz para miembro correspondiente de la Academia. Fechada el 15 de mayo de 1930.

y Asia. Textos como: *Indianer und Weisse ion Nordosbolivien (Indígenas y blancos en el noreste de Bolivia)*, 1922; *Forschungen und Abenteuer in Südamerika (Investigación y aventura en Suramérica)*, 1924; *Menschen ohne Gott. Ein Besuch bei den Indianern des Ucayado (Hombres sin Dios: una visita a los indígenas de Ucayado)*, 1928; *Fotos und Landkarte von China, Japon und Asia (Fotos y mapas de China, Asia y Japón)*, 1928; *Africanische Priestertümer (Conventos africanos)*, 1929; *Kanibalismus (Canibalismo)*, 1939 fueron algunos de los títulos más leídos de la época. Además, las editoriales que le publican a la condesa en Alemania, Xenien-Verlag y Werner Dietrich, ambas de Leipzig; Globus Verlag, de Berlín, y Strecker und Schröder, de Stuttgart, publicaron preferencialmente literatura de viajeros y temas relacionados con otras culturas indígenas.

Sobre este período se ha dicho que la antropología, considerada ciencia de la historia, se había hecho excesivamente especulativa, pero expansiva en el tablero geográfico con las descripciones del Otro indígena (Harris 2); que la cultura era algo coleccionable, y que la etnografía se comportaba como un museo jugueteón que, simultáneamente, reunía y reclasificaba sus especímenes. En esta misma actitud se enmarca el entusiasmo de la vanguardia sobre las exposiciones de arte africano y asiático, el éxito de la exposición de arte precolombino en Francia y las presentaciones museográficas en Berlín, orientadas por los reconocidos etnógrafos alemanes que estuvieron en el territorio colombiano durante la primera mitad del siglo xx, como Konrad Theodor Preuss (1869-1938).

“Acercarse al correlato anímico de la lejanía”, como refiere Spengler, al hecho de relacionarse y escribir sobre otras culturas, simplifica la relación con el Otro indígena como un otro cultural que, para el caso, proporcionaba un paisaje diferente, despertaba el entusiasmo en la ciencia histórica y antropológica y, además, presentaba un esquema alternativo a la vanguardia artística pero, sobre todo, la lectura de este tipo de relatos surgía como un amparo o distracción ante quienes, vivían la sequedad del vertiginoso siglo de guerra —como caracterizó la condesa al período de entreguerras—. Los relatos lúdico-científicos del tipo *Legenden der Chibcha* estuvieron dedicados a un público lector muy amplio como el hombre común, el científico y el patriota.²⁵ Estos tres tipos de lectores son descritos por la revista el *Gráfico* en un artículo promocional que explica la utilidad del *Chigys Mie* para el momento nacional. Para el hombre común y el “dado a meditar”, así como para el científico, “Suministra una lectura llena de encantos por la belleza de estilo, rica en datos suculentos para el hombre dado a meditar, y abundantes datos para quien quiera que no mire

²⁵ Reseñas editoriales del libro.

con indiferencia la formación cultural de los países indohispánicos” (*Gráfico* 934), y para el tercero, al que más le interesa persuadir, al patriota, le permiten el recuerdo cariñoso de la raza primitiva “ya que a la patria se le rinde culto no sólo glorificando a quienes la construyeron como entidad nacional, sino a la raza que fue célula y principio vital de nuestro pueblo” (*Gráfico* 935). Por todo esto, “Ningún colombiano que posea alguna tintura literaria y que se precie de amar su tierra, debería carecer de este libro” (935).

Así, escribir sobre el indígena americano, encontrarlo, describirlo contaba para el público europeo,²⁶ “ensanchar infinitamente el horizonte de la vida” (Spengler 60), lo que, en últimas, era usar lo indígena para renovar y rejuvenecer el espíritu de “la decadencia” percibido en Europa durante el período de entreguerras mundial.

Sin embargo, será Colombia el lugar donde la condesa Gertrud Smaliam von Podewils permanecerá el tiempo más largo de su vida. Primero, durante el consulado de su marido (1928-1934), en Bogotá cuando escribe el *Chigys Mie*. Y, segundo, una vez terminada la Segunda Guerra Mundial, volverá para permanecer desde 1949 hasta su muerte, en 1963, en la región de Victoria (Caldas), estaba que ambienta Germán Castro Caicedo en el cuento los “Años del viento”, del *Cachalandrán amarillo*.

Su vida diplomática en Bogotá se desarrolla en una amplia casa ubicada en la actual zona de Teusaquillo, sobre la carrera 13, entre las calles 34 y 35, casa de un solo piso con solar interno, sustituida luego por un edificio. Para ese entonces, Bogotá contaba con 235.000 habitantes, casi el doble de población del censo anterior (Saldarriaga 82), y estaba convirtiéndose en una verdadera urbe. Se canaliza el río San Francisco para afincar la vía Colón (hoy Avenida Jiménez), surge el Nemesias (el tranvía cabinado) y se construyen tres grandes hoteles: Regina, Granada y Atlántico, todos en la manzana contigua a la Iglesia San Francisco. Un cambio no “sólo material” como advertía Luis López de Mesa: “¿Ha observado usted cómo van cambiando las costumbres del pueblo, cómo las capas sociales inferiores parecen elevarse en todo sentido? El modo de hablar, pensar, la manera de sentir es hoy toda una transformación”. El repertorio clásico de la literatura costumbrista con figuras, como el cachaco, las beatas, las veladas musicales y literarias, el chocolate santafereño, los aguinaldos y todos los códigos culturales que le merecieron a Bogotá el apellido de

²⁶ Arguyendo la búsqueda de un cuarto lector: el extranjero, se presenta la candidatura de la condesa como socio correspondiente mediante dirigida al presidente de la Academia de Historia, el 15 de mayo de 1930: “Las leyendas serán el deleite de todo lector y llevarán al exterior el conocimiento de la patria colombiana y el aprecio de nuestras tradiciones, todo lo cual es un gran servicio prestado a la historia para su distinguida autora”. “Señor presidente de la Academia Colombiana de Historia.” *Boletín de Historia y Antigüedades* (456).

“Atenas suramericana” “por parte de sus hermanas hispanoamericanas” (Rincón 2) comienza a resquebrajarse gracias a un renovado sentimiento de hidalgüía moderna que se expresó en lo que López de Mesa llamó *Bogotá contemporánea*:

La ciudad de treinta años antes, empedrada, empolvada, de techos musgosos e inclinados, y muros de un melancólico amarillo crema, desteñido, sin luz se compara hoy con la moderna, en que los aleros dan lugar a las fachadas elegantes, las ventanas enjuntas de rotas vidrieras apostilladas cedieron el puesto a los amplios cristales traslucidos velados por finas telas de encaje, y su color revela hoy mayor vitalidad, salud, prosperidad, ambiente juvenil. Esa lenta mutación se ofrece dentro del pensamiento en armoniosa evolución con el alma nacional, por su propio devenir, el contagio de la modernidad e influjo de riqueza. (López de Mesa, 241)

La ciudad descrita por Luis López de Mesa aparecía gráficamente registrada a través de fotos con el título de “Bogotá monumental” y en la ventana editorial nombrada como “Progresos nacionales”, de la revista *Cromos*. Sin embargo, los vertiginosos cambios en la fachada de la ciudad no serían equivalentes a los cambios que experimentaban sus habitantes. Esa población que se sabía tradicional y aldeana, cuya capital fuera melancólica, conventual y “santafereñamente señorial” crecía poblacionalmente hacia lo moderno y asimilaba de forma lenta los cambios (Pedraza, *Cuerpo* 16). Se sentía el desarrollo capitalista en las venas de la ciudad, los avances científicos y tecnológicos de la posguerra, con la aparición pionera del avión, el cine y la radio. La indemnización de Panamá recibida de Estados Unidos en 1924, conocida como la *Danza de los millones*, se sumaba al cuadro industrial de regiones como Medellín, Cali, y Bogotá, pero marcaban nuevas contradicciones en sus habitantes.

La novela *Los elegidos*, de Alfonso López Michelsen, cuyo epígrafe “el mundo anda al revés, mi querida hermana. Hasta aquí ha llegado la noticia de la caída de Napoleón III”, comienza por mostrarnos una de las paradojas que enfrentaría parte de la población, en este caso, algunos de la élite señorial del momento. En *Los elegidos*, López Michelsen presenta la encrucijada a la que se enfrentaba el *nacionalismo cosmopolita*,²⁷ construido tradicionalmente desde el siglo XIX y que

²⁷ El concepto de Frederick Martínez en su obra titulada de la misma forma, *Nacionalismo cosmopolita*, relaciona este concepto con la importación de modelos foráneos para todo el aparato estatal y en la simulación de los hábitos, actitudes y costumbres europeas que hicieron parte de la vida urbana del siglo XIX y principios del XX.

estuvo representado en la incorporación e idealización de la referencia europea a la vida nacional²⁸ (Martínez 245):

Aunque he podido darme cuenta que entre los miembros de la capital tienen la costumbre de hablar una lengua que no sea la materna como si el desvincularse del resto de sus connacionales sirviera para realizar todavía más su preeminencia social [. . .] son los mismos que procuraban emular hasta los más mínimos detalles de la vida francesa pero sobre todo inglesa, y de esta manera, también había vivido, alegre y confiada la aristocracia rusa pero algo de esto está cambiando. (Michelsen 48)

El ciudadano alemán B. K., en casa de sus amigos del barrio La Cabrera de Bogotá, ve cómo la élite cosmopolita de la “Atenas suramericana” va perdiendo la credibilidad en Europa, cómo la Primera Guerra Mundial distancia de la posibilidad de viajar por la Gran Europa y cómo cambia la postura idealizada sobre el componente europeo en la ciudad. Su experiencia denuncia la crisis en la antigua adecuación de la cultura urbana a las líneas de cambio del modelo europeo:

Sin darse cabal cuenta de cómo había cambiado el mundo a su alrededor, lo vimos imperturbable. Su traje negro, su sombrero hongo, su bastón de cabeza de perro, sus guantes claros hacían sonreír a las gentes a su paso porque hasta su manera de andar ya pertenecía a otro siglo²⁹ ¿Qué hubieran pensado los transeúntes que reían a su paso? (Michelsen 34)

La respuesta a la pregunta que sugiere la novela puede darla la prensa del momento con el siguiente diagnóstico generacional publicado en una serie de encuestas:

²⁸ Al decir de Anderson, este concepto como integración e imaginación de ‘unidad’ no era un único proyecto ni mucho menos debe pensarse como homogéneo. Fue y sigue siendo un campo político en disputa cuya definición durante el siglo XIX dependió de negociaciones sobre el proyecto civilizador propuesto tanto del ideario de “publicistas conservadores” como de los “publicistas liberales”, como los llama Frederic Martínez. Los primeros exaltan los principios de una sociedad católica organizada jerárquicamente y cuya barbarie designa el paganismo de las tribus indígenas, y los segundos se suscriben al proyecto de la modernidad democrática (francés) que suscriben el término barbarie a la esclavitud, la intervención del clero en la vida pública y lo que en la retórica liberal constituían: el oscurantismo y teocracia de los demás políticos.

²⁹ “. . . tenía el caminar pausado y solemne de los europeos, cuando el mundo reposaba sobre las bases inmovibles, y las monedas, las fronteras, los trajes y los matrimonios eran eternos. . . —ciudadano B. K.” en *Los elegidos*, de Alfonso López Michelsen.

Esta generación ha tenido que contemplar el desolador espectáculo del derrumbamiento de muchos ídolos internacionales, porque la moral y el *capacites* muchas veces abandonan a los hombres más rectos cuando la senilidad asoma su magra silueta “los pueblos y los hombres buscan nuevos rumbos hacia los cuales orientar la gran caravana de la civilización, los Estados comprenden que la política internacional y el derecho de gentes necesitan salir de la diplomacia secreta para convertirse en un sentimiento profundamente arraigado en el alma de los pueblos; surge entonces la necesidad de llevar el sentimiento pacifista a la escuela y de formar en ella la comprensión de nuevo sentido de la Humanidad”. (*Universidad*, “Generación” 317)

La presentación de *Los elegidos* y el diagnóstico generacional que apareció en la edición especial No. 100 del semanario *Universidad*³⁰ en la capital bogotana son dos expresiones complementarias que nos permiten visualizar, entre otras cosas, el cambio de referente proyectivo que dispone posteriormente para los colombianos Marco Fidel Suárez: “Ahora hay que mirar hacia la estrella del norte en nuestros votos de prosperidad, desear que la América Sajona y la América Latina armonicen en justicia e intereses”, como finalmente sucedió:

Sin duda, el estilo de vida de las nuevas burguesías comenzó a cambiar después de la primera guerra mundial. La *Belle Epoque* fue terminando también en Latinoamérica y entre las muchas cosas que quedaron. De pronto apareció una concepción deportiva de la vida a la que se plegaron primero. La influencia de las costumbres norteamericanas acentuadas por el cine contribuyó a destruir algunos esquemas tradicionales, y enseguida el *Shimmy* y el *Charleston* reemplazaron el vals. (Romero 346).

No pretendemos documentar todas las tensiones que adquiere un territorio que pierde su principal referencia cosmopolita e inicia el siglo con la pérdida de Panamá, con el surgimiento de los partidos obreros del país, y que se ve influenciado por la Gran Depresión y la fiebre del desarrollo, entre otros elementos que pudieran describir las primeras tres décadas del siglo xx, sino enunciar que lo que está detrás de la evocación de Suárez, de fundir América *latina* con América *sajona*, demuestra sólo una de las salidas a las que recurre la élite del momento cuando percibe el desvanecimiento de un significante como el Gran Otro europeo. Esta sensación de ‘vacío’

³⁰ Tal publicación se declaraba a sí misma como la “prensa libre más persistente del momento” donde se admitía el semanario político, la especulación filosófica y “la propagaba el buen gusto en literatura y demás artes”. En el marco de dicho semanario y como parte del entusiasmo de dicho grupo intelectual, el *Chigys Mie* fue presentado como un “joven valor literario de la época”.

impondría en el proyecto nacional la relación con un Gran Otro distinto, el estadounidense y el americano.

Señalar esto es confirmar el pronunciamiento y la emergencia del Otro como producto de una *crisis significativa* o un vacío en el acostumbrado cosmopolitismo de la ciudad, pues justo cuando se desestabiliza el Gran Otro europeo —en lo que se refiere a un significativo proyectivo completo—, emerge una consecuente pregunta por la identidad nacional. Esta situación, unida al incremento de la población (Rodríguez 37), conduce directamente a señalar las preguntas que se hicieron *sobre* el pueblo colombiano en ese momento: ¿quién era? ¿Cómo era? ¿Para dónde iba? El escenario para responder estas preguntas fue el Teatro Municipal de Bogotá, entre mayo y octubre de 1920, con la “famosa discusión de las razas”.

Desde 1918, Miguel Jiménez López, médico conservador de Boyacá, abrió la polémica en el Tercer Congreso Nacional de Médicos con la tesis “Nuestras razas decaen”. Decadencia sustentada en “la inferioridad fisiológica del pueblo, de baja estatura con cantidad de glóbulos rojos y temperatura inferior a la normal” (Jiménez López, “Formación” 7). El resultado fue denunciar la degeneración de la raza producida por la mezcla desafortunada de “españoles aventureros inmorales e indígenas ya degenerados antes de la colonización” (Helg 112). Esta visión fue respaldada por el psiquiatra e intelectual liberal Luis López de Mesa, quien esperaba, junto a Marco Fidel Suárez, que la sangre colombiana pudiera ser regenerada por la inmigración del norte.

Era preciso subsanar esta ‘decadencia’ con campañas de higiene, enseñar al pueblo a nutrirse mejor y a cuidar el cuerpo, así como combatir el alcoholismo y las enfermedades tropicales (Pedraza, “Debate” 144). Algunos de los integrantes de la Academia Colombiana de Historia, entre ellos quien presenta la candidatura de la condesa Podewils ante la Academia, Martín Restrepo Mejía, publicaron *cartillas antialcohólicas* para prevenir a los estudiantes del abuso del alcohol, especialmente de la chicha, bebida preferida de los indios degeneradores (Helg 113).

El debate, que no puede entenderse como un simple *debate eugenésico*,³¹ consideraba conveniente investigar si los hombres *nuevos de Colombia* (el pueblo) demostraban aptitudes suficientes para convertirse en los dominadores del momento nacional que les había tocado vivir e inspeccionar cuáles eran las más apremiantes

³¹ La línea sugerida, de entender el debate de las razas en clave de identidad nacional y no sólo desde una lectura antropológica del cuerpo humano (Zandra Pedraza), o como un camino hacia la higienización (Carlos Noguera, Óscar Calvo y Martha Saade) se está desarrollando en el proyecto de grado *El debate sobre problemas de la raza en Colombia 1920: hacia una identidad nacional del mestizaje*, para optar al título de magíster en Historia, de Philip Potdevin, Bogotá: Universidad Javeriana, 2004.

exigencias de ese instante, entre otros aspectos que presentaba desde 1928 la encuesta semanal titulada “El momento actual del país”, del semanario *Universidad*. A través de este medio se evidenciaba la preocupación de los habitantes de La Cabrera, *Los elegidos*, con respecto a hacer frente a los retos de la modernidad, que imponía el nuevo ritmo de la ciudad y el flujo del capital.

¿Cuál sería la inmigración más conveniente para nuestros países? (López de Mesa 5) ¿Cuáles eran los recursos del pueblo colombiano para hacer frente a los retos de la modernización? Ambas preguntas traducen el movimiento que Aline Helg denominó “el repliegue del país sobre sí mismo” (110), el mismo que, siguiendo una pauta lacaniana, “le hizo al país, mirarse en el espejo” y señalar medidas sobre el cuerpo (Pedraza, *Cuerpo y alma* 60). Dicha mirada, desde el punto de vista etnocéntrico de la élite,³² puso en relieve el subdesarrollo y el contraste de ésta con las masas populares a las cuales comenzó a tildar de “bárbaras y peligrosas” (Helg 111), como si se tratara de los “indios pijaos” descritos en las crónicas de fray Pedro Simón (Bolaños 35).

El enfrentamiento simbólico de la masa mayoritaria del país, que surgía en contraposición con la órbita señorial de la nación, presentaría un país que capitalizaba la urgencia de instaurar explicaciones asociadas tanto con las condiciones de vida del ‘pueblo’ como con el retraso económico del país, y que buscaba establecer las causas de la Guerra de los Mil Días (Helg 115): “ya nuestro país, merecería el estudio de los psiquiatras” (Jiménez López, *Escuela* 27). En síntesis, las nueve conferencias que representan el debate analizan los “síntomas de la colombianidad” y coincidían en un mismo diagnóstico nacional sobre la población colombiana: “Nuestro país presenta signos indudables de una degeneración colectiva; degeneración física, intelectual y moral” (López de Mesa 9).

Recientes estudios en esta línea declaran la resistencia de este grupo de personas por definir positivamente a la población colombiana en términos de mestizaje. Este último fue percibido como ‘contaminación’ desde las diferentes posiciones participantes: eugenésicas, higienistas y profilácticas (Potdewin 5). En este marco, frente al indígena “degenerado” o “pardo” de la colombianidad descrito por los intelectuales

³² La élite no se ve a sí misma como parte del problema de la raza colombiana; actúa etnocéntricamente al establecer el diálogo de una sola vía. Se deroga el derecho de elevar a la categoría de universales los valores de la sociedad a la que pertenecen los voceros del debate. En este sentido, reconocen en la nación colombiana un Otro diferente a ella: el pueblo. El tema se está profundizando en el proyecto de grado: *Esbozo para intelectuales, raza e identidad. El debate sobre problemas de la raza en Colombia 1920: hacia una identidad nacional del mestizaje*, de Philip Potdevin.

del debate, aparece un opuesto: el indio exaltado y moralizado³³ de las crónicas de indias: el indio ‘muisca’. Éste también aparece en la escena nacional a través de la forma de una incipiente, aunque difundida, expresión artística de la época como los Bachués, descrita en los libros *En busca de lo propio*, de Ivonne Pini, y *El arte colombiano de los años veinte y treinta*, de Álvaro Medina.

Escribir en “honor de aquellos en cuyas venas corre la noble sangre del Chibcha”, como reza la dedicatoria del *Chigys Mie*, constituyó un aporte al debate del momento. Configuró otro ángulo de la discusión que no se contentó solamente con pensar en inmigrantes europeos o estadounidenses para regenerar la raza, sino que indujo la sugerencia liberal de emprender otra gama de preguntas sobre el pueblo colombiano: “No habría que regenerar el país sino *descubrirlo*. Someterlo a una tesonera investigación, optimista y cordial. Para despertar las energías humanas que han estado desamparadas”, como lo dijera Alfonso López Pumarejo en la década de los treinta. Esto es, iniciar la tarea de traer, seleccionar y escribir, positivamente, al Otro americano, con la idea de reanimar los sentimientos alicaídos y de promover el debate en relación con la materia prima del progreso colombiano: el pueblo.

Desde esta orilla, se pensaba que para la integridad de un país era “más peligrosa la desmoralización de sus hombres” (*Universidad*, “Generación” 318). En esta misma línea, Miguel Triana publica su libro *La civilización chibcha* como respuesta a los “biólogos sociales”³⁴ del debate, a los cuales pretendió jalonar a través de su libro con la siguiente frase: “La célula indígena que va infiltrándose en la sangre de los colonos de todos los tiempos, cuenta para perpetuarse, prosperar y dominar con la complicidad del medio físico” (Triana vi).

Este eco compartido por el epígrafe de la condesa hacia “aquellos en cuyas venas corre la noble sangre del Chibcha” —que puede leerse como una dedicatoria al pueblo— y la respuesta de Triana sobre la perpetua célula indígena pretende exaltar la raíz indígena como determinante positivo de la nación colombiana, aunque vuelve absoluta la referencia a un solo grupo étnico: los muiscas (Langebeak 133). Estaba en juego crear un relato nacional que acudiera a la descripción de una cultura nacional y que creara con ello una “continuidad imaginada”, capaz de encadenar un pasado, un presente y un futuro consecuente con sus raíces, esto es, inventar una tradición

³³ Los mitos indígenas, al igual que la lectura de Ovidio en la Edad Media, se “convierte, escoge, e idealiza”, es decir, se ‘confecciona’ para moralizar lo pagano, se “corta” para cristianizar sus mitos.

³⁴ Intelectuales: Miguel Jiménez López, Luis López de Mesa, Calixto Torres Uná, Jorge Bejarano, Simón Araujo y Lucas caballero.

(Hobsbawn 13). Esperamos seguir profundizando esta tradición,³⁵ pero por ahora nos dedicaremos a explorar las líneas del *Chigys Mie* que se encargaron de indicar la forma de este relato nacional y de asimilar lo indígena a la historia de Occidente y de describir, con este componente, el paradigma de la cultura bogotana.

El texto

Identidad y territorio

*Desde la letra no se piensa el país real sino que se impone el país
que conciben unos pocos como país ideal*

Walde (224)

Por ahora interesa seguir explorando la relación entre discurso, identidad y territorio, en el camino de construir a la nación, es decir, reflexionar sobre la manera como el discurso, en este caso el *Chigys Mie*, construye y sitúa descriptivamente aquello que permite imaginarnos como una unidad cultural: el territorio (Anderson 23). Frente a esta tarea, el artículo “La lengua, la letra y el territorio”, de Walter Mignolo, nos confirma que esta relación es sincrónica: el discurso delimita las fronteras geográficas y cronológicas con las que se puede representar y construir una identidad, la cual, por su lado, está siempre situada en relación con un territorio que, a su vez, no es un espacio geográfico, sino una tradición, una territorialidad: el pasado de ese espacio. A primera vista, esta secuencia puede sintetizarse en la siguiente afirmación “el sentimiento y el sentido de la identidad es inseparable de la reflexión y conceptualización del pasado de un espacio” (Mignolo 146).

Si lo que estaba en debate (la otra pregunta) era la identidad nacional, ésta debía escribirse en relación con un territorio, es decir, desde la apropiación semántica o selección de acontecimientos del pasado con los cuales un grupo pudiera representar lo que creía ser (Mignolo 148). Sentado esto, se puede decir que el territorio —con el cual imaginamos la nación— emerge de un conjunto de oraciones descriptivas que construyen fronteras mediante la apropiación de un pasado o una historia (Mignolo 152). Cuando este ensayo se refiere al diseño de una cartografía de centro, remite a la

³⁵ Proyecto *La invención de una invención indígena muisca durante el proceso de modernización en Colombia 1925-1935*, de Ana María Gómez, insertó en el programa de investigación “la Cultura como escenario de identidades nacionales en Colombia: procesos de iconización, colección y canonización 1880-1945”, desarrollado entre la Pontificia Universidad Javeriana y La Freie Universität de Berlín.

disposición directa o subordinada de ciertos significantes discursivos con los cuales fue posible construir ese pasado territorial: el de la civilización chibcha.

Para el caso que corresponde revisar en Colombia, este diseño se hacía necesario. Durante las tres primeras décadas del siglo xx se concibió a la nación como afectada por los devastadores compromisos de una guerra civil que condujeron al ‘desmembramiento’ del territorio soberano con la pérdida de Panamá (1903), mediatizada por fuertes odios políticos, aspectos que entre otros plantearon la urgencia de rehacer los fundamentos de la patria (Tovar 3). El proyecto que erigiera la Academia Colombiana de Historia iniciará, en este sentido, la conformación de un pensamiento historiográfico que pudiera fundamentarla: un “pensamiento integracionista”, un discurso que se escribe de forma lírica para diseñar un sistema de valores lo suficientemente abstracto como para situarlo por encima de las disensiones internas; pero, a la vez, bastante concreto como para permitirles a los ciudadanos su reconocimiento en una “identidad histórica nacional” (Melo 8).

Esta estructura es similar en el *Chigys Mie*. Este artefacto cultural nos anuncia el contacto con una realidad lejana que representa la ‘raíz’ civilizadora de la nación,³⁶ pero que la ata, concretamente, a un territorio como la sede del gobierno nacional: la capital bogotana, la cual es una zona imaginada como el asiento de las academias, el lugar de cita de los hombres de negocios, pensadores y estadistas; el laboratorio central de las artes y las ciencias, la filosofía y la literatura política, el derecho; centro de la organización bancaria, que ratifica este centro como el rector de las costumbres y la meta final de las juventudes ambiciosas, así como lo plantea Esteban Jaramillo, en “Influencia de Bogotá en la política colombiana”.

El compromiso de un discurso integrador para Colombia, encargado de despertar y avivar el interés por el pasado de la patria, determinó también la escritura del

³⁶ La raíz civilizadora se presenta como una reminiscencia en la Atenas Griega, los cuerpos Griega. Figuras como Nencatacoa o Fú, Chibchacum, Chuchabisa semejantes a Baco, Atlas y Ares, dieron al lector capitalino la experiencia de entender lo muisca emparentado con el panteón griego. La imagen visual del pasado estuvo sentada en la concepción griega de la fisiología. Serían cuerpos desnudos, voluptuosos que concentraban y dominaban el calor corporal, pese a estar expuestos al altiplano cundiboyacence, pero precisamente esta resistencia los destacaría como cuerpos fuertes. Capaces de los más elevados bienes de la civilización: “Perfeccionaron sus industrias, necesarias y llegaron a establecer el régimen monetario, establecieron sanciones contra sus detentadores, sintieron la moralidad de la vida y decretaron un código de conducta. Fundaron el gobierno con principio de autoridad y constituyeron una nación como entidad consciente como la que queremos” (Triana 6).

libro *Historia general de Colombia*³⁷ (1911), de José María Henao y Gerardo Arrubla, y la inclusión de los últimos caciques muisca como parte de los grandes hombres de la nación.³⁸ La intención del pensamiento integracionista fue construir un discurso continuo sobre la nación colombiana y señalar con éste la existencia de una clara identidad nacional basada en la comunidad de la religión, el idioma e incluso la raza. La obra de Henao y Arrubla concluye con la fórmula de una continuidad histórica que comienza con los azares del descubrimiento, continúa con la presentación de nuestros “primitivos pobladores”, para retomar su dirección con los momentos de la conquista. Así, con la Colonia se afirma un espíritu nacional que se cristaliza en la independencia y se consolida en la República (Hernández de Alba 16), y se presenta una historia continua, donde lo azaroso se anula para presentir el carácter de una verdad estructural: “la personalidad nacional”. Cosa similar sucede con el blasón de la Academia Colombiana de Historia. En un campo de plata tres bustos sobrepuestos: el de un indígena americano, el de un guerrero español del siglo XVI y el de la Libertad, como símbolo de una linealidad histórica signada por tres grandes épocas: la de los aborígenes, la dominación hispánica y la República. De la misma manera como el blasón crea esta *continuidad imaginada*, en la historia colombiana se crea la persistencia de la raíz de sangre indígena muisca:

Fueron los chibchas los que más resistieron a la conquista, luego se amoldaron al régimen colonial y pacientes y sufridos, labraron la tierra fecunda; concurren, en fin, con Bolívar y Santander a la jornada de Boyacá, que creó la nacionalidad colombiana y aún son el núcleo de la población laboriosa de los campos en el centro del país. (Arrubla s. p.)

El discurso integracionista, cuya principal característica fue estar entre un discurso científico y uno humanista, impuso una preocupación metafísica por el alma nacional y la orientó a la búsqueda del pasado aborigen como “la base de la nacionalidad”:

³⁷ La obra de Henao y Arrubla pertenece al sistema conmemorativo promovido para la celebración del centenario de la Independencia. La obra fue galardonada como texto escolar y perduró en la memoria nacional hasta 1986, fecha de su última edición.

³⁸ La primera exaltación de los muisca a la base de la nacionalidad aparece dos años después de fundada la Academia Colombiana de Historia. En 1904 se publicó en el *Boletín de Historia y Antigüedades* una lista de los mandatarios de Colombia en la cual los últimos caciques muisca figuran como los primeros gobernantes de Colombia (2.20: 484). Para el entorno del momento era notoria la propuesta: El debate debía considerar o determinar cómo aquella raza autóctona influyó espiritualmente en la formación social de nuestra nacionalidad, determinando matices en el pensar, el hablar y el obrar.

Interesa saber cómo aquella raza autóctona influyó espiritualmente en la formación social de nuestra nacionalidad, determinando matices en el pensar, el hablar y el obrar. [. . .] Convendría entonces descifrar la *antigua historia* de estas repúblicas para que los españoles que hablan de los latinoamericanos con rancio desprecio se cubrieran el rostro de vergüenza y rubor ante el estado de miseria en que nos dejaron sus orgullosos abuelos.

Conviene, entonces, seleccionar los elementos para escribir una historia aborígen que representará a los anhelos nacionales y desmitificará la cara del indio pardo de la discusión de las razas. La condesa, viajera diplomática, en virtud de su segunda nacionalidad, también articula su obra con este compromiso por ‘encontrar’ el alma primera de la nacionalidad: “Espero traerle a los ojos del lector el esplendor de la vida que alentó otrora sobre las cimas de la cordillera Oriental de Colombia y lo aproximen al alma de este pueblo” (Podewils 2).

Esto lo hace destacando la espiritualidad de un pueblo, por medio de su mitología. Este diseño encontraba relación con la exaltación nativista del pasado indígena que hace Johann Gottfried Herder en su libro *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, que entendía la mitología como un orden constitutivo natural que revelaba el tipo de bienes que la naturaleza concedió a los hombres de cada región. Con estos elementos, cada hombre debía aceptar el lugar donde fue destinado a nacer, estar allí y mantenerse si no quería romper la cadena de su especie. Hablar de la mitología de un pueblo era reseñar una predisposición psicológica que enunciaba su historia mental. Era interpretar la mitología como una herencia y no como una creación. Con ello, la función del *Chigys Mie* estuvo clara, dos meses después de su publicación las reseñas presentaban la siguiente sentencia: “Hay que mostrar al lector el tesoro espiritual de un pueblo” para mostrar las “fuerzas invisibles y modeladoras de la civilización”, ya que “un pueblo y un territorio sólo adquieren personería jurídica gracias al hombre que lo habita y *habitó*”.

En esta reseña de la época, titulada “A propósito del Chigys Mie”, aparece —en semejanza con la actitud de Gonzalo Jiménez de Quesada— la búsqueda de una legitimación del territorio con la reclamación del hallazgo de la población muisca como pueblo civilizado (y moral).³⁹ Estamos frente a un caso de automonumentalización, que busco cartografiar, es decir, disponer en el espacio una historia, determinar un hallazgo con el cual fuera posible representar una identidad.

³⁹ Con esta actitud se persigue el prestigio y título nobiliario concedido del Nuevo Reyno de Granada, que para el caso, representaría a Bogotá.

***Chigys Mie* o cosas pasadas. El diseño de una cartografía continental de centro**

La primera pauta de incorporación de lo indígena que sugiere el *Chigys Mie* la hace desde su título *Cosas pasadas*, como traduce el título escrito en lengua muisca, lo cual sugiere un distanciamiento temporal, que fija lo indígena en un tiempo y espacio específico, llamado por el antropólogo Johannes Fabian *alocrónico* (152). Establecerle un tiempo al Otro y ubicarlo en ‘otro’ tiempo prepara el escenario para asumir el relato de lo indígena como un ingrediente que debe asignársele a la historia, que es la forma narrativa que separa la alteridad prehispánica de la alteridad indígena presente. Autores como Cristóbal Gnecco, entre otros, advierten que este distanciamiento temporal no sólo es una estrategia retórica, sino una cosmología política (Gnecco, “Arqueología” 175), es decir, una pauta que estructura relaciones sociales y codifica una memoria con la cual imaginamos el presente. Signar lo ‘indígena’ desde el relato de cosas pasadas es acudir a una dinámica de representación donde el Otro no occidental aparece como entidad opuesta y cuya “oposición se resuelve por la absorción de los pueblos en un occidente triunfante y expansivo” (Coronil 133), esto es, una dinámica donde el Otro es disuelto por el yo,⁴⁰ por el yo absoluto de la historia,⁴¹ que enmarca “lo indígena” en la lógica del recuerdo, y hace de éste una aspiración sentida del *más allá* y un objeto inaprensible en la actualidad, situación perfecta para confeccionar un imagen aspiracional por ser distante.

En esta línea, la condesa Podewils inicia su relato con una eufórica presentación de su texto a la manera de un romántico alemán: “presento estas leyendas que difícilmente ceden paso en belleza a las de Europa”, y culmina con el enunciado de la derrota indígena: “el fin del principado”. Este relato sugiere una continuidad histórica que comienza con una entusiasta construcción sobre lo indígena y concluye con la sentencia de último cacique muisca: “Decid al capitán mayor que de más a más le debo este beneficio de arrebatarme la vida, y que pues me hizo cristiano cuando me quitó este reino temporal hoy no me apresura la muerte” (Podewils 126).

La confesión del Aquiminzaque sobre su fe en Cristo se parece a la frase de Goethe cuando, al descubrir la poesía árabe y persa, dijo: “El oriente y el occidente ya no están separados, ambos pertenecen a la historia de Dios” (Curtius 478). En lo que toca a la tradición literaria, en esta semejanza del Dios como artífice se esconde

⁴⁰ El artículo de Fernando Coronil “Más allá del occidentalismo” acude a explicar las tres modalidades de representación de lo Otro: (1) la disolución del Otro por el yo, (2) la incorporación del Otro en el yo y (3) la desestabilización del yo por el Otro. Denominación establecida en principio por Michel de Certeau (Castro y Mendieta)

⁴¹ El yo absoluto de la historia responde al imaginario político occidental de la evolución de la historia.

una jerarquía implícita que recobra la diferenciación del Nuevo Mundo (representado en América) y el Viejo Mundo (Europa), la separación entre el “dios artesano”, una especie de oficial subordinado (creador del mundo) y el *logos*, el *ideator mundi* (el arquitecto) —diferencia que existía en los mitos del mundo antiguo— (Curtius 759). En el relato de la condesa, el dios que inicia es el “dios alfarero”, tejedor y orfebre que es simbolizado en la figura de Bochica, pero este artesano mítico es sublimado para dar lugar al Dios medieval que repliega e inventa, como el régimen desarrollista de Occidente, a América Latina (Escobar, 136). Con estas indicaciones podemos concluir que el título del *Chigys Mie* remite a la construcción de lo indígena con una actitud que reivindica e idealiza el componente prehispánico y, al tiempo, señala un diseño representacional y geopolítico donde el Centro —en este caso Occidente— absorbe al Otro y figura al continente americano a la base del desarrollo mundial. Asimismo, se explica cómo en el campo de la narrativa latinoamericana, basada en el interés por la historia de las mentalidades —cuyo soporte inicial lo encontramos en Levy-Bruhl y en la antropología clásica— hizo eco el diseño de una cartografía continental que concebía a la cultura humana como una evolución en la que los pueblos americanos estaban en una de las etapas más primitivas. Un mapa imperial donde Europa, o el Viejo Mundo, como lo aclara Hegel en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, ha alcanzado su madurez y es el comienzo de la historia del mundo. En esta afirmación histórica, el yo europeo se afirma ubicando a América como “la nueva zona” y “primitiva”,⁴² confeccionando la forma de presentar la tradición europea, más específicamente, la tradición española y católica como “poseedoras de todo lo que los amerindios necesitaban, y cuya imagen debía permanecer tan pura e incontaminada como la lengua” (Walde 72).

Sobre estas pautas se puede seguir considerando que la lectura que hace la condesa de lo indígena es una mirada occidentalizante que carece de los mecanismos para entender la diferencia y, por lo mismo, acude a una interpretación alegórica que recobra antiguos esquemas medievales de codificación por semejanza y oposición, como lo hicieron los cronistas.

El otro muisca: el diseño de una cartografía nacional de centro

Para iniciar la visualización que se pretende llevar a cabo sobre la preeminencia que la condesa hace de lo muisca como referencia de “centro ideal civilizado” usa-

⁴² El libro de Todorov, *La conquista de América: la cuestión del otro*, refleja esta experiencia en las descripciones que se hicieron sobre nuestro continente: “Incluso su fauna, que incluye leones, tigres y cocodrilos aunque aparecen similares a los del viejo mundo son en todo caso más pequeños, débiles, y menos poderosos”. De manera análoga, sucede con sus antiguas civilizaciones que no tuvieron significación perdurable debido a “su inmadurez”.

mos las pautas ilustrativas que ofrece Eduardo Mendieta en su texto “Modernidad, posmodernidad y poscolonialidad”, cuando define a la modernidad como un empeño discursivo por instaurar una ecumene o mundo habitable (en términos equivalentes a la *orbis* cristiana). Para el caso inicia con la distinción entre los parámetros civilizadores entre la América norte y la América sur. La primera, afirma, recibe la idea de civilización del humanismo nórdico protestante. La segunda, América del Sur, directamente de la vía grecorromana, es decir, del humanismo latino-católico. El cristianismo sería la síntesis de la metafísica griega con la espiritualidad del judaísmo. Si el mundo griego demarcaba las fronteras desde el interior de la polis, es decir, desde su inscripción a un territorio determinado, la cristiandad suscribía los límites de la ecumene según las fronteras de un Dios que se autorrevelaba (Mendieta 153). La *orbis* cristiana enmarcaba ambas referencias: la pertenencia civil entre civilizados y salvajes y la división moral, sustentada según la cercanía a una referencia divina: diferencia entre elegidos y condenados. Como apoyo se presenta el esquema de la *orbis* cristiana sugerido por el autor con la presentación de lo muisca, que aparece desde el prefacio del *Chigys Mie*.

Tabla 1. La *orbis* cristiana

LA ORBIS CRISTIANA	
Distinción griega	Distinción judaica
<p>Desde la polis: Civilizados y salvajes</p> <p>“En el país de los chibchas hallaron los españoles estados organizados, un pueblo que había alcanzado un grado superior de cultura al de las demás razas indígenas o tribus rivales con que habían tropezado desde su entrada en el territorio” (Podewils 19)</p>	<p>Desde el “Reino de Divino”: Elegidos y condenados</p> <p>“Los chibchas tenían leyes que cumplían religiosamente. No eran antropófagos, ni andaban desnudos. Profesaban una reverencia <i>sin límites a sus soberanos y sacerdotes</i>”. (Podewils, Prefacio)</p>

Fuente: Podewils (19).

El indio muisca presentado por la condesa Podewils es reflejo fundamental de un mundo habitable, un mundo civilizado. La *orbis* cristiana, en cuanto síntesis y equivalencia de referencias de orden civil (organización política y militar) y de orden moral o inclinación hacia la fe (jerarquías de dioses, cultos organizados, castas sacerdotales), aparece de manera conjunta siempre a lo largo del texto. Ambos conjuntos (civil y moral) se encargan de simular a este grupo étnico como un verdadero centro admi-

nistrativo y moralmente organizado, tal como pretendía aparecer Bogotá en la cartografía nacional.

Para entrar en materia con el texto, conviene determinar algunos de los condicionamientos no literarios que operan sobre el libro y encierran la idea de Bogotá como completa *orbis* cristiana, como la forma de gobierno imperante y la consagración del territorio a una unidad religiosa, esto es, la figuración de un gobierno regenerador de carácter centralista y la conformación de un Estado sin nación que le concede a la Iglesia la función de unificar lo nacional (Urrego 52).

El final del siglo XIX y las primeras tres décadas del XX pueden comprenderse a través de los últimos capítulos del libro con figuras como el cacique Saguanmahica que, en forma semejante a la autodenominación del discurso regenerador, significa la luz: “al fin la luna domina la noche”. En consecuencia, este cacique ordena el territorio muisca y reduce a todos los “pueblos con pequeños caciques y reyezuelos” a “su vasallaje”. Saguanmahica junto al cacique Nemeteeque, quien, como el presidente Núñez, “tenía grandes proyectos sobre el imperio chibcha”, tuvieron la función de restaurar el orden en el imperio muisca. Ambos, uniendo todos los pueblos en uno solo e implantando una forma reguladora de la administración que acoge los recursos desde Bogotá, toma las salinas de Zipaquirá y Nemocón, las gemas de Somondoco, los mercados de Coyaima, entre otras unidades económicas que sostienen una organización central con la que se esperaba garantizar la paz, y consagran, en la versión de Podewils, el territorio a una entidad religiosa, Bachué, como sucediera con el Sagrado Corazón en la Carta Constitucional de 1886.

Dichas condiciones constituían también la plataforma de construcción del ciudadano bogotano, que reemplazó la trilogía de la modernidad —libertad, igualdad, y fraternidad—, por una trilogía señorial —caridad, obediencia y moralidad—, que representaba no a un ciudadano moderno, sino a un católico virtuoso como quiso identificarse culturalmente el bogotano (Urrego 51).

Por otro lado, con la conjugación civil-moral se funda la distancia entre el centro muisca y su otro, entre el promisorio altiplano, “tierra buena abastecida de abundantes y grandes pueblos” (Simón 3: 126), y las demás regiones. Además, se reafirma la polaridad que establece la ciencia antropológica entre tribu y Estados. Para la antropología, se encontraban dos tipos de pueblos y de estructuras sociales. Por un lado, los que establecerían como tribus serían aquellos que vivían como el *Homo selvaticus* (Bartha 70), impregnados de su ambiente natural, organizados y disgregados en grupos relativamente pequeños, sin archivos ni documentos escritos y quienes demostraban no participar en un sistema religioso de gran alcance geográfico. Por otro lado, frente a estas ‘tribus’ surgían los “Estados de antiguas civilizaciones” —entre las que se cuentan los árabes— el mundo musulmán, China y, marcadamente para la época, Egipto, con “escritura, sistemas religiosos difundidos y una organización política defi-

nida” (Wallerstein 26), signos por los cuales merecieron el respeto y la admiración de los europeos. Así, los que no pertenecieran al territorio civilizado muisca podían ser asignados como tribus. En este caso, equiparados a los panches: “de costumbres duras, rudas, y salvajes que se pintaban la piel de rojo y abrían vivos el cuerpo para beberles la sangre y devorarles la sangre a los prisioneros” (Podewils 81).

Las huellas de la “civilización” —utilizando la expresión de Triana— que se resaltaron en Bogotá a través de descubrimientos, como los jeroglíficos de las piedras ‘balsillas’ —última primicia de la sabana—;⁴³ en objetos de orden decorativo chibcha, como el centro de mesa, la licorera y jardinera de plata, en las mesas bogotanas,⁴⁴ que pretendían demostrar el sentido artístico de los muisca, según la propaganda de las revistas capitalinas, y, por último, las obras de arte entre las que se cuenta el bronce de la diosa generatriz de los indios chibchas,⁴⁵ expuesta en el pabellón de Sevilla (Medina 39), entre otras imágenes recurrentes que actualizaban la memoria sobre lo muisca en la capital nacional, no fueron del todo aceptados dentro de la academia como signos legítimos de civilización. Ejemplo de esto fue la actitud del director del Museo Nacional y prologuista del *Chigys Mie*, el historiador Gerardo Arrubla, quien aún seguía alindecado con la postura Vicente Restrepo, el rectificador histórico de los muisca. Ambos, a su manera, desconfiaban de la exaltación que les hacían algunos autores y la prensa a lo que se llamó petroglifos y a la orfebrería, pues consideraron estas manifestaciones como posibles “Monumentos de ingenuidad pueril o inexperiencia impotente” (Arrubla 10). Para el caso del *Chigys Mie*, estaba claro que la monumentalización de dicha civilización debía hacerse a través de sus mitos.

Como lo resalta el prólogo del *Chigys Mie*, el único signo que podría desentrañar el grado de cultura que alcanzaron los chibchas sin causar polémica sería determinando el grado de ‘simbolismo’ de su mitología. Para este diagnóstico Arrubla sugiere seguir el principio que propone el libro *La mentalidad primitiva*, del filósofo Levy-Bruhl, quien consideraba que en la religión de los pueblos estaba la mejor forma de entender la dinámica de los grupos, pues todas sus actividades, las psíquicas y materiales, estaban dominadas por la cosmogonía de creencias religiosas y ritos mágicos (Arrubla, Prólogo 9).

⁴³ Se recomienda revisar la fuente: “Por la sabana de Bogotá.” *Cromos* 312 (1929) y “Le manuscrit autographe.” *Cromos* 694 (1930).

⁴⁴ Sobre el arte decorativo muisca, se recomienda la secuencia de artículos de la revista *Gráfico* 929-995, de 1930. Piezas manufacturadas y cinceladas en el taller T. Rojas Parra, ubicado en la carrera 6ª No. 269d de Bogotá.

⁴⁵ Véase semanario *Universidad* (1929-1930). “Los que llegan”, sesión consagrada a la crítica de obras consideradas de vanguardia, como las esculturas de Rómulo Roza y Ramón Barba, de los Bachués.

Determinar el grado superior de cultura según el modelo establecido por Levy-Bruhl partiría de reconocer en la cosmogonía de un grupo jerarquías de dioses y semidioses, cultos organizados, castas sacerdotales, templos nativos, características que cumplían a cabalidad los muiscas, como confirma Gerardo Arrubla en el último apartado del Prólogo del *Chigys Mie*:

La cosmogonía forjada por los aborígenes, con la creación del mundo salido del caos por la voluntad del Ser todo poderoso; el origen del hombre con Bachué; la portentosa historia de Bochica, centro de las tradiciones religiosas, cuyo apostolado hace recordar al Quetzalcoatl de la civilización azteca; la vida de los jeques o sacerdotes, tan dura y ejemplar que hizo decir al obispo Piedrahita en su Historia del Nuevo Reino de Granada que podría servir de confusión a los que somos indignos ministros de Cristo; los sacrificios que hacían a los dioses, unos apacibles y poéticos, como los que se ofrendaban a la divinidad acuática, otros sangrientos de culto al sol; la ceremonia que se cumplía en la laguna sagrada de Guatavita, descrita con unción poética por la ilustre escritora. La cual dio origen a la leyenda El Dorado; los ritos fetichistas análogos a los de la tribus asiáticas y africanas; las contiendas y guerras de los Zipas y Zaques; las fiestas y costumbres familiares: el código de leyes inmemorables; las ceremonias cortesanas. (11)

La tendencia a resaltar las diferencias entre los grupos acudiendo a imágenes mentales, especialmente las religiosas, no sólo era una postura sugerida por Levy-Bruhl, sino una forma generalizada de establecer los parámetros de estudio de la psicología de los pueblos, o lo que se conoce como el origen de la psicología transcultural *volkerpsychologie*, en el laboratorio de psicología experimental de Leipzig, iniciado por Wunt. Con ello también se establecían los parámetros de la etnología para señalar los tipos de cultura y edad mental de los pueblos. El libro *Die Mythen und Legenden der Südamerikanischen Urvölker*, de Ehrenreich, que fuera la base de textos contemporáneos al de la condesa, así como los libros del conocido americanista Walter Krieckeborg,⁴⁶ establecen los criterios para designar una cultura con mitos de “alta cultura” o mitos bajos de “pueblos primitivos”.

La primera categoría correspondía a una mitología rica en personajes divinos y héroes que actuaban por voluntad propia y simulaban alguna cercanía con códigos elaborados como los bíblicos. Los mitos de “los pueblos primitivos”, en cambio, estarían limitados a fenómenos meteorológicos como el trueno, el rayo, el viento, el

⁴⁶ *Märchen der Azteken und Inkaperuaner, Maya und Muisca*. Dusseldorf, 1928.

arco iris, cuya importancia espiritual precisamente no radicaba en enseñanzas de tipo moral, sino que refieren su influencia en la creación de un orden de cosas. Si se permite la secuencia, los mitos de alta cultura estarían en consonancia con un orden trascendente; mientras los segundos, en un orden inmanente. Los primeros simularían un orden señorial, y los otros, un orden material. Aunque estas últimas consideraciones no provienen del libro de Ehrenreich, sí pueden servir como indicadores para discriminar el sistema de oposición básico al que acude el pronunciamiento de lo muisca en el *Chigys Mie*.

El otro territorio muisca. Cosmología de la sabana/cosmología de Iraca o Sugamuxi

La distinción entre “mitos de alta cultura” y “mitos de pueblos primitivos”, los primeros por su cercanía a códigos morales y los segundos, a explicaciones cosmológicas, como se indicó anteriormente, se aplica también a la misma cosmología muisca que se describe en el *Chigys Mie*. Esto se plantea allí para acentuar el territorio capitalino como lugar privilegiado de la *orbis* cristiana, pero especialmente para presentar al habitante de la sabana como ser bondadoso y piadoso. En el relato de la condesa existe una clara diferenciación establecida por territorio, entre la cosmología de la sabana, cuya organización tenía como sede principal a la capital bogotana (Muequetá o Bacatá) y a sus provincias (Simijaca, Guachetá, Ubaté, Chocontá, Nemocón, Zipaquirá, Guatavita, Suba, Ubaqué, Tibacuy, Fusagasuga, Pasca, Cáqueza, Teusacá, Tosca, Guasca, Pacho (González Echavarría 3), de las cuales la condesa olvida mencionar sólo a tres de los anteriores,⁴⁷ y la cosmología de Iraca, que incluye tanto el zacazgo de Hunsa (Tunja: Tuta, Motavia, Sora, Ramiriquí, Turmequé, Tibaná, Tensa, Garayva, Somondoco, Lenguazaque y Ubaté) como la confederación de Iraca o Sugamuxi (Gámeza, Firabitoiva, Busbanza, Toca, Pesca, Tobazá y Susacón).⁴⁸

Para el primer caso, estaba la referencia de un mundo rico en descripciones geográficas, simbología y héroes históricos autónomos, que remitían a imágenes y a algunos valores, sobre todo cristianos. Mientras los segundos estaban referidos a personajes meteorológicos que intervenían en el paisaje natural para representar “mitos de pueblos primitivos”. Tal es el caso del primer mito, correspondiente a la creación del hombre. Para la cosmología de la sabana, estaba representado por el reconocido mito de Bachué (Furachoque), y para la cosmología de Sugamuxi, con el de Ramiriquí

⁴⁷ Tosca, Tibacuy y Pacho.

⁴⁸ Esta paridad cosmológica fue fuertemente criticada por Walter Krickeberg, quien problematizó la enunciación de lo muisca como civilización de alta cultura y acusó a su mitología de ambivalente, por presentar dos vertientes explicativas a los mismos orígenes.

e Iraca. El primero iniciaba con la creación del universo y sostenía la secuencia del Génesis bíblico y constituía la elaboración de un relato con descripciones precisas sobre la ubicación geográfica⁴⁹ de la laguna de la que emergiera la Buena Mujer. Bachué, en su acepción de Furachoque, dictó leyes a sus hijos y los acostumbró a adorar a los dioses y a creer en Chiminigagua “el señor que todo lo había creado” (Podewils 6). En suma, esta madre del pueblo, “patrona de culto” (Podewils 7), que parecía enunciar una ritualidad emparentada con aquella asociada con Panatenea en la Grecia antigua,⁵⁰ contrastaba con el olvidado mito de Sugamuxi, que recrea a los dos dioses de la región de Iraca —Ramiriquí e Iraca— (Simón 2: 279):

Quando la oscuridad continuaba reinando sobre la tierra, y los hombres vivían en noche sempiterna. Entonces el de *Iracá* envió al *Ramiriquí* a los cielos para que iluminara el mundo, y lo llamo Súa. Más su clara luz sólo brillaba de día, pues corriendo de un extremo a otro del firmamento, a la tarde se ocultaba tras las colinas, dejando la tierra del Chibcha sumida en las tinieblas y la aflicción. Viendo eso, el señor de Iraca voló en persona al cielo para dar luz de sí, y brillar llamándose Chía en la noche cuando Súa se ocultara. (Podewils 8)

La presentación del espacio también puede leerse de manera diferencial gracias a los indicadores de tipo geográfico y simbólico que destina la condesa como descriptores para el lector. Si bien destina en su mayoría indicadores geográficos para las leyendas muiscas que se desarrollan en la sabana, para los de la región de Iraca aumentan descripciones de tipo simbólico, que no le permiten al lector completar una imagen

⁴⁹ “De la laguna de Iguaque, la que reposa al noreste de Hunsá —hoy Tunja—, allá donde moran las nieblas eternas salió una mujer sacó de las aguas calladas un niño que aún no había llorado más de tres años, y tomándole de la mano lo llevó a los Llanos, donde se edificó su vivienda, recibiólo por esposo...”.

⁵⁰ Ésta sería la ritualidad de la fertilidad, de los cuerpos femeninos que anunciaba Triana en *La civilización chibcha*: “El Culto del Agua, con todas sus ritualidades, sus misterios y sus símbolos, afectó como se ve, las condiciones necesarias de una religión de amor capaz de satisfacer los anhelos del corazón, cuyos preceptos hubieron de formar un pueblo ‘manso, sencillo y benévolo’. Hija del paisaje lacustre, la religión de los chibchas, al contacto poético del agua, modeló una mentalidad imaginativa, un idioma metafórico, una industria ofrendaría, en una palabra: una característica sociología característica de la población colombiana” (43). Esta fórmula de presentación de los cuerpos “Fríos de la sabana” acogía la palabra *frío* y la unía a uno de los adjetivos que se le han otorgado a lo femenino: se representó como ‘pasivo’. Dichas palabras, nos aclara R. Sennett en *Carne y piedra*, serían transformadas por palabras relativas a la formación del carácter, esto es, a palabras como “autodisciplina y fortaleza” con las cuales se le otorgaban a las mujeres griegas un nuevo valor cívico e insertaba la leyenda en la lógica de una espiritualidad dignificante. Así, Bachué no sólo aparecía como buena mujer, sino como maestra, y diosa de la civilización.

del territorio. Las precisiones metalingüísticas,⁵¹ es decir, las notas aclaratorias que figuran en el código sobre el que debe ilustrarse el lector, generan un mapa mental con límites geográficos específicos sólo para la región de la sabana. Permiten, además, dibujar a Guatavita en “el extremo de la cordillera”, a Guasca como “la falda del cerro” y a ambos lugares cerca de entornos urbanos como Zipaquirá “ciudad del Zipa” y Bacatá “fuera de la labranza”.

Por otro lado, los indicadores de tipo simbólico permiten definir cualitativamente el espacio como tranquilo,⁵² productivo,⁵³ poderoso⁵⁴ y, sobre todo, como lugar que encierra la *verdad del mito*.⁵⁵ En el mismo sentido permiten considerar a esta región de la sabana como la zona de labranza y el lugar del sol. En contraste, la ausencia de descriptores geográficos para el *zacasgo* de Hunsa y la confederación de Iraca no permiten figurar un mapa del lugar, solamente pensar ambas zonas como lejanas,⁵⁶ despacibles⁵⁷ y medianamente prósperas.⁵⁸

De la misma manera, las leyendas correspondientes a la primera cosmología (la princesa de Guatavita, el señor de Bacatá, la serpiente y el rey, El Dorado, el matrimonio) frente a las de la cosmología de Iraca (sacerdotes y fiestas, víctimas, la usurpación del trono, Hunsahua, la piedra del diablo, el *zaque* Tomagota y el hijo del Sol) se narran de manera distinta. Si bien las primeras responden a una narrativa sobre un orden monoteísta y sacrificado que se presenta como armónico; las segundas se refieren un orden politeísta y ritual que aparece como orden perturbado. Mientras el primero refiere a la construcción de un pueblo manso, sencillo y benevolente,⁵⁹ el segundo se organiza como un universo al revés, cuyos principales temas son la abundancia, la embriaguez⁶⁰ y el conflicto. Esta doble construcción, que emparenta

⁵¹ Los indicadores metalingüísticos, cuya referencia puede encontrarse en el trabajo de R. Jakobson en *Ensayos de lingüística general*, entre otros textos donde describe la función metalingüística, son aquellos descriptores que el autor destina explícitamente al lector, para que éste incorpore lo dicho según los parámetros descritos en el texto.

⁵² Caquezá: no hay pelea.

⁵³ Guachetá: la labranza del mancebo (joven vigoroso).

⁵⁴ Cajicá: fortaleza de piedra; Pasca: fortaleza, castillo. Facatativa: fortaleza de la frontera.

⁵⁵ Iguaque: con el compañero (referencia al mito de Bachué). Fusagasugá: mujer que se oculta.

⁵⁶ Motavia: la ciudad del otro lado. Somondoco: el ojo del sol al otro lado.

⁵⁷ Toca: boquerón/desfiladero. Pesca (fihisca): aliento, espíritu. Tobazá: sin nubes. Susa: paja blanca.

⁵⁸ Muzo: el sol del otro lado, al occidente de Fúquene. El otro lado del sol (el otro de la sabana) y el sol del otro lado representa la riqueza de la zona inspirada en las minas de Muzo.

⁵⁹ Aquí se toma en cuenta la consideración sobre la mitología muisca que refiere Miguel Triana.

⁶⁰ La embriaguez, como descriptor del paso entre el júbilo y la alegría en los ritos muisca, es leída por el sistema de Levy-Bruhl como “ausencia de contradicción”, característica de los pueblos primitivos.

lo maravilloso —más parecido a un orden cristiano (Borja 34) y lo monstruoso—, en correspondencia con el orden pagano, responde a una codificación complementaria de tipo racional para suplir la carencia de mecanismos para entender la diferencia (Borja 38). Es una interpretación alegórica y construida para inscribir de manera clara personajes, espacios y territorios pertenecientes a un todo, en este caso, el altiplano Oriental.

En la cosmología de la sabana los personajes masculinos míticos encarnan imágenes benevolentes y simulan la bondad que reinaba en el tiempo de los primeros padres. Así, el Bochica de la sabana sería, en primera instancia, el Chiminigagua “enviado de Dios” (Podewils 12), un profeta que representaba la labor de Jesús en la tierra: “regio manto de luz [. . .] enseñóles a creer que sus almas no morirían, enseñóles que el último día, el del juicio postrero, los buenos serían recompensados” (Podewils 12). Imagen seguida del Bochica/Nemterequeteba, que se parecía a la figura de Noé: “Larga era su cabellera, y la barba le descendía hasta el cinto. Cargado de años venía y tenía descalzos los pies. Los instruyó en el arte de tejer, coser, y pintar sus vestidos” (Podewils 12).

La imagen de Bochica como maestro y guía de oficios se enfrentaba a la versión temerosa del profeta de Iraca, quien traería las tablas de la ley para instaurar el orden. Ésta era la figura de un Bochita, semejante a la figura de Moisés,⁶¹ que encarnaba la imagen de un profeta reformador y quien tenía el poder de castigar al pueblo con plagas y epidemias, de asolar las cosechas con el granizo y de suscitar las sequías. Este personaje reeditaba la figura de quien se enfrentara a la idolatría de este territorio. Una vez regresa del ‘Norte’ encuentra que el pueblo adora como imagen divina a una piedra que “hallaron con la estampa de su pie”. Este personaje revestiría directamente la figura del príncipe Nompanem, cacique de Iraca,⁶² quien se da a sí mismo el nombre de Idacansás, nombre norteño de Bochica,⁶³ que se asume como enviado de Dios, es decir, un impostor.

Las dos imágenes se enfrentan como opuestos complementarios. El Bochica bondadoso, profeta y maestro de oficios y el Bochica reformador, que lucha contra la idolatría, narrarían órdenes distintos en el interior de un mismo territorio. El primero era un orden que debía preservarse por ser una legítima matriz de origen civilizador. Además, autor de la naturaleza, Chiminigagua y el héroe central de la

⁶¹ “Largos eran sus cabellos, y la barba le descendía hasta el báculo y en la mano traía para apoyarse al andar. impresa en la frente y los brazos mostraba la señal de la cruz” (Podewils 14).

⁶² Iraca comprendía la región de Sugamuxi: Gámeza, Firaviota, Busbanzá, Tota, Pesca y Tobazá.

⁶³ Véase “El imperio muisca o la proyección histórica de la colonialidad del poder”, de François Correa en esta misma edición.

mitología muisca, Bochica, eran de la ciudad de Bacatá, y el segundo escenario debía reformarse porque, a diferencia del primero, en éste primaban personajes que inducían al pueblo a “torcidas inclinaciones” como Nencatocoa (dios de la embriaguez), Guahaioque (demonio señal de muerto), Huitaca (bajo el poder de una mala mujer), entre otras presencias, como la de Chuchabiba, que anunciaban también muerte y desolación.

Asimismo, la ciudad de Bacatá es descrita como “fuera de la labranza”, para diferenciar el centro urbano, antigua capital del Virreinato, capital providencial y sede de la Audiencia (Herrera, “Autoridades” 37), de los otros seis corregimientos de indios que conformarían la antigua Provincia de Santa Fe: Zipaquirá, Guatavita, Ubaté, Ubaque, Bosa y Pasca, dedicados a las funciones de la labranza: producción agropecuaria, manufacturera y minera de la capital (Herrera, “Autoridades” 37). Esta representación corresponde a una organización política y administrativa que reconocía la capital Bacatá⁶⁴ o Muequetá a la cabeza, pues ésta sería la representación de *chibchacum* (báculo de esta provincia chibcha), es decir, la encargada de coordinar los recursos que abastecerían la capital,⁶⁵ la encargada de regular la producción de sus provincias (Herrera, “Autoridades” 37).

El mismo liderazgo que encarna Bacatá es semejante al que representan sus gobernantes descritos como reyes de la sabana, “con corona de oro en medialuna, con puntas hacia arriba y esmeraldas” (Podewils 41), investidura que determinaba su grado de nobleza. Estos reyes o soberanos eran descritos como defensores justos y bondadosos con su pueblo, a diferencia de los *zaques* de Hunsa e Iraca, cuya imagen

⁶⁴ Son amplios y contradictorios los escritos que determinan la organización política de los muisca, el alemán de Ernest Röthlisberger, en su libro *El Dorado*, publicado por primera vez en Strecker und Schröder —la misma editorial que le publicara el *Chigys Mie* a la condesa en Alemania— afirma la existencia de un solo jefe supremo: el *zipa* de Bacatá, los frailes Simón y Aguado presentan a dos jefes supremos el de Bogotá y Hunsa. Por su parte, Ezequiel Uricochea discrimina tres, así: *zipa*, *zaque* y *jeque*, Bogotá, Hunsa e Iraca. Vicente Restrepo, para el momento de la conquista, determina cinco: al norte Guanentá, al este Tundaza y Sugamuxi, al centro Hunsa y al sur el *zipa*. Las leyendas de la condesa se basan en una postura intermedia entre la posición de los frailes Aguado y Simón, y luego amplía su marco tomando la trilogía de reinos propuesta por Uricochea.

⁶⁵ Esta figuración centralista pareciera equipararse a la proposición de Joaquín Acosta Ortigón en su texto *El idioma chibcha o aborigen de Cundinamarca* (1938) de llamar cundinamarquez al idioma en cuestión, por originarse en esta “rica y fértil región”, que guió a Belalcázar con tan mala suerte para éste que ya estaba conquistada por Gonzalo Jiménez de Quesada y seguirse en Otero D’ Acosta, quien sugiere las palabras *cundelumarca*, *condelumarcao*, *cundirumarca*, como “país grande”, “el grande imperio”, descomponiendo *cundur* (grande) y *marca* (pueblo, región o lugar). Para mayor profundización se recomienda el trabajo de de María Stella González de Pérez, *Trayectoria de los estudios sobre lengua chibcha o muisca*.

no sólo podía ser horrible,⁶⁶ sino soberbia, ambiciosa y cruel,⁶⁷ así como incestuosa y condenada.⁶⁸

Por otro lado, los personajes femeninos de la sabana se destacarían por su hermosura, bondad y piedad. La princesa de Guatavita sería “tan bella como el sol” (Podewils 30); Bachué, como una “Buena Mujer”, que se llamó Furachoque y mereció ser fue patrona de culto (Podewils 7), y la mujer del cacique de Bacatá, como Meicuchaca, “paciente y sufrida”, y se consagraría al ayuno y a la castidad durante doce días para recuperar a su marido infiel (Podewils 55-7). Figuras bellas, bondadosas y piadosas que encierran una caracterización realizada sobre la *feminidad* de la mujer bogotana. Así como Dulcinea es una figuración sobre lo femenino y simboliza un conjunto de formas discursivas que determina roles, significados y valores asociados con el entorno personal, social y familiar de la mujer, “La princesa de Guatavita”, “Bachué y “la esposa de Meicuchaca” representan la feminidad en un rígido dualismo entre los sexos y se convierte en determinante de las virtudes o valores morales. Aunque no nos interesa abarcar aquí el debate en torno a las relaciones entre cultura, poder y sexo⁶⁹ del libro, sí conviene advertir que esta relación se encuentra asociada en el contexto colombiano con tres momentos importantes de la época: la fundación del patronato (1912), la creación de la Oficina de Inspección de la Fábrica (1918) y la huelga industrial de 1920 (Farnsworth-Alvear 100).

Estos aspectos reflejan la tensión entre una representación proveniente del paternalismo católico y una realidad social y personal que enmarca la experiencia de las mujeres trabajadoras. La convención romántica de un modelo de mujer “casta, piadosa e inocente” convertiría a esa mujer en una personalidad sexualmente vulnerable. Para el caso, todas las mujeres que aparecen en estas leyendas, excepto Bachué, están relacionadas con episodios de infidelidad, y los relatos sirven para preservar este imaginario, pero también para reforzar formalmente una conducta de “dignidad galante” de las “señoritas” de la ciudad.

Contraria a la imagen señorial de estas mujeres capitalinas aparecen, en la confederación de Iraca, Bachué en la versión de bruja o, mejor, hechicera: “la sabia, diosa que presidía las yerbas buenas y malas y les infundía extrañas virtudes para curar o

⁶⁶ Cacique Rabón “con un solo ojo y cuatro orejas”. Leyenda 13, “El zaque Tomadota”.

⁶⁷ Leyenda 5, “Víctimas”, y Leyenda 7, “La usurpación del trono”.

⁶⁸ El rey de Hunsa, quien se casara con su propia hermana, recibió el castigo: fue convertido en piedra por Bochica. Leyenda 8, “Hunsahua”.

⁶⁹ Concepto recibe la influencia de *gender in trouble*, de Judith Butler, en cuanto el sexo deja de ser entendido como una entidad simbólica dada para entenderse con *gendering* como práctica históricamente productiva de identidades.

matar a los hombres y el chibcha la invocaba para que lo inspirara al emplearlas y las hiciera eficaces” (Podewils 17). Además, la imagen de la maldad encarnada por Huitaca, “mujer bella que les enseñó a los hombres el vicio y la embriaguez”, cuya aparición implicó “el pecado y la disolución” y quien sería castigada por Bochica y convertida en Lechuza, aspectos que señalaron un tipo retórico perteneciente a la figura de un orden que tendría que restaurarse o componerse a través de las metamorfosis.

Estas metamorfosis que sólo aparecen en la cosmovisión de Iraca e inician con las del príncipe Iraca y Ramiriquí⁷⁰ nos recordarán el registro del poeta latino Plubio Ovidio Nasón (43 a. C.) sobre los mitos paganos. Estas transformaciones de figuras se generalizaron en la época helénica con la obra de Ovidio *La metamorfosis*, que cuenta con un reconocido éxito en la Edad Media, etapa donde se moralizan y se cristianizan los mitos, y a partir de la cual se recibe esta lectura de Ovidio hasta el siglo xx (Ramírez de Verger 75). Esta estructura responde a una función textual moral. Los antiguos no extractaban los mitos para establecer algún tipo de erudición, sino para ofrecer conductas paradigmáticas (*ethos*) y expresar sentimientos (*pathos*) (Ramírez de Verger 43).

Alegoría, enseñanza y sentimiento será el triángulo de lectura de Ovidio. Asimismo, la sintaxis de las leyendas y los personajes del *Chigys Míe* participan de un esquema semejante a la de la tragedia de Niobe. En la primera sección, este texto clásico introduce al personaje de Niobe tanto física como psicológicamente, y concluye que su alma es dominada por la soberbia. Luego pasa con precipitación al tempo épico de la tragedia —la catapulta para el desenlace final— que es la moraleja, el sentimiento moral, que nos hace sentir, para el caso, compasión por una madre que tuvo la osadía de cometer el pecado de igualarse con la divinidad. Y el castigo que le asignan los dioses es volver a la naturaleza convertida en roca.

Por ello la función de presentar de esta manera los sucesos femeninos del otro territorio —cosmología de Iraca y Sugamuxi— como si se tratara del segundo capítulo bíblico, “la corrupción del género humano”, a su base la influencia de una mujer, respondía a una estrategia narrativa que pretendía dejar una enseñanza. Niobe acaba convertida en roca como castigo a su soberbia y desprecio a los dioses; de igual forma sucede en la descripción de Huitaca, en la segunda leyenda del libro de la condesa, “Los dioses”, quien acaba transformada en Lechuza como castigo por sembrar en los hombres el vicio y el olvido de los dioses. La composición del *Chigys Míe* es, por esto, alegórica, con un sistema de oposición complementario. El otro territorio (pagano) era el revés del mundo ordenado cívico y cultural de la sabana.

⁷⁰ Erastònes (175-194 a. C.) escribió una colección de castasterismos o transformaciones de hombres en constelaciones (mito de Ramiriquí e Iraca).

El promisorio centro andino que narraron los cronistas de Indias queda confirmado en la figura que crea la condesa del territorio muisca como *orbis* cristiano en su doble acepción civil y moral y en su oposición fundamental: un orden armonioso y un orden por restaurar. Además, confirma un período histórico en Colombia que une el pasado precolombino a lo nacional⁷¹ y une el *Chigys Mie* a parte de la narrativa latinoamericana que quiso fundamentar la unidad nacional en orígenes étnicos y, con ello, configurar un territorio, con el cual fuera posible imaginar la nación. En otras palabras, el *Chigys Mie* permite ver una territorialidad textual que se apropia del pasado de un grupo indígena para construir una entidad como *nosotros* a través de un espacio y unas tradiciones y costumbres compartidas⁷² (Mignolo 148).

Lo étnico como *Chigys Mie* o cosas pasadas

La aparente dulzura y neutralidad política del *Chigys Mie* frente a la producción partidista que había caracterizado al siglo XIX (Langebeak 132) hacen que este texto sea presentado ideológicamente de manera distinta en el interior de la sociedad capitalina. Según consideraciones provenientes de los estudios subalternos,⁷³ puede decirse que perteneció tanto a un pronunciamiento del *nacionalismo burgués-nacionalista* como a un nacionalismo de *orden colonial*. Ambas caras de la historiografía nacional se encargarían de ocultar una dinámica de resistencia presente.

Desde junio de 1929 se conocen las 21 leyendas contenidas en el *Chigys Mie* a través de entregas periódicas en el semanario *Universidad*,⁷⁴ dirigido por el historiador y escritor colombiano Germán Arciniegas. El semanario, fundado en los años veinte, se había convertido en el vehículo de difusión de los más jóvenes valores literarios, artísticos y culturales de entonces; asimismo, tenía decisiva influencia como medio de actualización para la intelectualidad colombiana. En la sección “Los que llegan”, espacio muchas veces reservado a la obra de los Bachués, especialmente a la

⁷¹ Investigadores como Clara Isabel Botero Cuervo y Carl Langebaek han coincidido en señalar, para la época, que el grupo étnico asignado para fundamentar la unidad colombiana fue “la sociedad muisca”.

⁷² Frente a la idea de fundamentar la unidad nacional en orígenes étnicos, durante esta primera mitad del siglo XX encontramos un fuerte opositor: Mariano Ospina Rodríguez. Véase *Boletín de Historia y Antigüedades*, 1906.

⁷³ La definición de subalternidad como “medida de valoración objetiva de la élite” se adopta de la definición por Ranajit Guha, en algunas de sus precisiones sobre la historiografía colonial de la India. Este autor ubica el término de subalternidad en contraste con dos corrientes historiográficas: la historia de los colonizadores indios y la de los nacionalismos indios para afirmar que debe verse una “tercera vía” de la narrativa desplazada o no escrita de las clases dominadas de la India imperial.

⁷⁴ Véase nota 30.

del escultor boyacense Rómulo Rozo (1889-1964), expuesta en el pabellón de Sevilla sobre Bachué, y a la del escultor español Ramón Barba (1894-1964), con sus obras *El indio* y *El indio sancho*, aparece el *Chigys Mie* como joven valor literario. *Universidad*, en estrecha relación con la “nueva sensibilidad juvenil del socialismo ruso”, de la que hablara con preocupación Luis López de Mesa,⁷⁵ se compromete con una ruptura estética que pretende reivindicar lo propio, las raíces, lo nativo, y así inaugurar una ruptura artística que exigiera abandonar la tendencia de los retratos y paisajes, que reposan, según Arciniegas “en las salas de los presidentes de la tertulia europeizada de la época” (“Los que llegan” 133). Sin embargo, pese al primer impulso lector que le imprime el semanario al *Chigys Mie*, al asociarlo indirectamente con un tipo de apropiación revolucionaria, éste pareciera continuar en sintonía con los paisajes alegóricos que pretendía destronar dicha vanguardia artística. La nueva sensibilidad que aprovecha la idealización de los indigenismos en América Latina, le garantiza al *Chigys Mie* una difusión esmerada en el marco de un sistema ideológico de vanguardia liberal correspondiente con el grupo de Los Nuevos,⁷⁶ que promovieron la expresión de los Bachués. Sin embargo, el acento que encontramos en el *Chigys Mie* nos señala la clásica postura del conservadurismo, al pertenecer al tono integracionista de la Academia Colombiana de Historia, acento muy diferente al que se encargó de la publicidad primaria del libro.

El *Chigys Mie* en su versión editorial final es una obra que adopta la producción canónica de las leyendas muisca: son “inspiradas en crónicas españolas”, que para la autora constituyen “las primeras y más directa fuentes de información” (Podewils 9). La autora tampoco reniega de la invención de los cronistas franciscanos, como sí lo

⁷⁵ “La juventud de todas las naciones posee actualmente una sensibilidad especial que inclina a la Revolución. Una sensibilidad prepara, hasta donde yo puedo saber estas cosas, el advenimiento de las ideas”. López de Mesa, en *Universidad*, 11 de mayo de 1929.

⁷⁶ Generación de colombianos nacidos en las primeras décadas del siglo XX, cuando Colombia despertaba a la modernidad después de las guerras civiles y la crisis económica de finales del siglo XIX. Los Nuevos defendieron la modernización y la planificación para la búsqueda de un futuro con sólidos pilares de tecnificación acorde a los nuevos tiempos. “Somos los representantes de una nueva concepción de patria con nuevas inquietudes espirituales, enfrentados a los acontecimientos emanados por la conflagración europea que modificó totalmente los valores tradicionales, somos parte de las nuevas relaciones con los saxoamericanos y de las consecuencias económicas del pacto colombo-yanki de 1914, todo cuanto se encuentra es nuevo, somos parte de una generación que invirtió su tiempo en las aulas y en los gabinetes no como nuestros mayores que lo gastaron en contiendas civiles”. Así se identificaron Los Nuevos en la conferencia dictada por Hernando de la Calle, que se realizó en el teatro de Manizales de la capital de Caldas, en mayo de 1928. Dicha conferencia se tituló “La generación de Los Nuevos”, y estuvo dedicada a las “gentiles damas del cuadro de honor de la sociedad de mejoras públicas”.

hiciera su coetáneo Walter Krickeberg,⁷⁷ y menos contradice el orden genealógico de las fuentes sugerido por el “caballero gran de Cruz de la orden de San Gregorio Magno y ex ministro de relaciones Exteriores y de Hacienda de Colombia: Vicente Restrepo (1895) al cual se adapta con cierta vehemencia⁷⁸ presentando el material de donde ha tomado el material de las leyendas en orden cronológico”. Estas labores le merecieron las palabras de Gerardo Arrubla en el prólogo: “Muy variado es el material legendario de los chibchas esparcido en las crónicas: de él se ha aprovechado maravillosamente la señora condesa Podewils para escribir [. . .] en sus relatos, los cronistas están animados con un sincero deseo de decir la verdad” (Prólogo 9).

De todo lo anterior se deduce que el *Chigys Mie* sirvió como estímulo a un movimiento incipiente que promovía la vanguardia liberal liderada por Arciniegas, lo que lo emparentaba con un “nacionalismo burgués” (Guha 23). Por otro lado, fue inscrito al proyecto que erigiera la Academia Colombiana de Historia, con lo cual derivó en un “nacionalismo colonial” (Guha 24). La organización de las leyendas del *Chigys Mie* responde a un orden bíblico. “La creación”, la primera leyenda, es agrupada según los seis días del Génesis bíblico, al que le sigue el mito sobre la “creación del hombre”, descrito por fray Pedro Simón en *Noticias históricas de las conquistas en tierra firme* (2: 312), que incluye la “corrupción del Género humano con la participación de *Huitaca*” y genera las imágenes bíblicas construidas por los frailes franciscanos de un Bochica-Noé, figura al Bochita-Moisés.

Esta orientación permitía que el texto de la condesa no sólo fuera acogido en la Academia Colombiana de Historia, sino que se le dispusiera una función pedagógica, pues se acomodaba perfectamente a la orientación que se le dio a los programas educativos encargados de una función patriótica. Los programas de *historia antigua*

⁷⁷ Para dicho autor debían diferenciarse las fuentes de referencia según su origen, la posición social y educación del narrador especialmente desconfiar de las referencias de cronistas pertenecientes a órdenes religiosos “el fervor religioso o la mala interpretación haya querido encontrar en la antigua historia indígena rastros de la creencia cristiana, y es posible que así la adornara. La manera de caracterizar héroes culturales como Quetzalcóatl, Bochica o Viracocha con la apariencia de un apóstol o con los detalles del Génesis son muestra de ello y el estilo indígena, con su tendencia a la repetición, al modo simbólico de expresión y al discurso solemne y conciso se explica por el hecho de que lo relatado era considerado era considerado todavía parte de una ceremonia religiosa” (Krickeberg 14).

⁷⁸ Aunque Gertrud Smalian von Podewils presenta el material bibliográfico de su obra según un orden genealógico sugerido por Vicente Restrepo en su libro *Los chibchas* (1895), pero no escoge las mismas obras que éste determina como legítimas. En este sentido se explica por qué inicia por la obra de fray Pedro Simón, que Vicente Restrepo representa como la obra “más completa”; pero prescinde del uso de fuentes conquistadoras de la historiografía indiana, recientemente editadas por la Real Academia de Historia como las atribuidas a Gonzalo Jiménez de Quesada, o la obra de Juan de Castellanos, *Historia del Nuevo Reyno de Granada*.

incluían la revelación que sustentaba la fe católica como “la creación y el diluvio” y la *historia moderna* comenzaba con la venida de Cristo, con lo que se permitía integrar historia, ciencia y religión, y el *Chigys Mie* podría encargarse de crear este tipo de ligazón. “Esta construcción ocultaría una tercera zona que estaba representada en la *política del pueblo*, aquella que constituía la masa de la población trabajadora, el estrato intermedio de la ciudad y el campo que, para el caso, se representa con la movilidad de la propuesta de Quintín Lame como paradigma de la insurrección campesina”. En este sentido, se explicó por qué el discurso integracionista, del cual la condesa hace parte, separó cuidadosamente la alteridad prehispánica de la contemporánea y cómo este patrón sigue reinando en nuestra comprensión de los grupos étnicos nacionales (Greco, “Historias” 218).

En conclusión, el *Chigys Mie*, texto escogido para este estudio, fue determinante como signo de encuentro entre la Europa de la posguerra y la América que inicia un acelerado proceso de modernización. Anunció también la celebración nativista de ambas latitudes y permitió dar cuenta de una parte de la gramaticalización social, política y cultural de una época en que se usó la ‘literatura’ como recurso para fundamentar la unidad nacional en orígenes étnicos. Alumbrar el proyecto de la hegemonía conservadora, que implicó la sustitución del ciudadano burgués por el católico virtuoso, se hizo presente en la narrativa de la sociedad muisca descrita por la condesa, pues el territorio pensable y aspiración se concentraba en el hombre de la sabana, un hombre ejemplar nacional: el bogotano.

Bibliografía

- Acosta, Joaquín. *Compendio histórico del descubrimiento y colonización de la Nueva Granada*. Bogotá: Colombiana, 1901.
- Aguado, Pedro de. *Recopilación historial*. Bogotá: Imprenta Nacional, 1906.
- Álvarez, C. "El Ovidio moral: moralización medieval de la metamorfosis." *Cuaderno de Filología Clásica* 13 (1977): 9-32.
- Ancízar, Manuel. *Peregrinación de Alpha*. Bogotá: Biblioteca del Banco Popular, 1986.
- Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Anselmi, Gian Mario. *Mapas de la literatura europea y mediterránea*. Trad. María Pons Irazazábal. Barcelona: Crítica, 2002.
- Arrubla, Gerardo. *Historia extensa de Colombia*. Bogotá: Academia Colombiana de Historia, 1984.
- . Prólogo. *Chigys Mie*. De Gertrud Podewils D. Bogotá: Cromos, 1930.
- Bartra, Roger. *El salvaje en el espejo*. México: Era, 1992.
- Bhabha, Hommi. "The Other Question, Difference, Discrimination, and Discourse of Colonialism." *Out There, Marginalization and Contemporary Cultures*. New Cork: Cornell, 1990. [En el documento se cita la versión en español: *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial, 2002.]
- Bolaños, Álvaro Félix. *Barbarie y canibalismo en la retórica colonial: los indios pijaos de fray Pedro Simón*. Bogotá: Cerec, 1994.
- Borja, Jaime Humberto. "Identidad nacional e invención del indígena." *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Ed. Santiago Castro. Bogotá: Ceja, 2000.
- Botero, Clara Isabel. "De la presentación a la representación: el pasado prehispánico en el Museo Nacional de Colombia." *La arqueología, la etnografía, la historia y el arte en el Museo*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2001. 51-9.
- . *La apropiación del pasado y presente indígenas: conformación de colecciones arqueológicas y etnográficas del Museo Nacional (1823-1934) y Museo Arqueológico y Etnográfico (1939-1948)*. Tesis de grado. Bogotá: Departamento de Antropología-Universidad de los Andes, 1993.
- Castro, Santiago. "Historicidad de los saberes, estudios culturales y transdisciplinariedad." *Desafíos de la transdisciplinariedad*. Bogotá: Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar-Ceja, 2002.
- . "Teoría tradicional y crítica de la cultura." *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Bogotá: Ceja, 2000.
- Castro, Santiago y Eduardo Mendieta, eds. *Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México: Porrúa, 1998.
- Castro Caicedo, Germán. "Los años del viento." *El cachalandrán amarillo*. Bogotá: Planeta, 1989.
- Clifford, James. *Dilemas de la cultura: antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona: Gedisa, 1988.
- . *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.
- Coronil, Fernando. "Más allá del occidentalismo: hacia categorías neohistóricas no-imperialistas." Castro y Mendieta.
- Curtius, Ernst. *Literatura europea y edad media latina*. México: Fondo de Cultura Económica, 1955.

- De Bry, Teodoro. *América: 1590-1634*. Madrid: Siruela, 1997.
- De Man, Paul. *Blindness and Insight: Essay in the Rhetoric of Contemporary Criticism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.
- Derrida, Jacques. *Diseminación*. Madrid: Fundamentos, 1975.
- . “Páregron.” *La verdad en pintura*. Barcelona: Paidós, 2001.
- Díaz, Carlos Jilmar. *El pueblo: de sujeto dado a sujeto político a construir: apuntes sobre la década de los 30*. Informe preliminar de investigación. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 1986.
- Duquesne, José Domingo. *Explicación de los símbolos del siglo o calendario de los moscas: o disertación sobre el calendario de los muyscas, indios naturales de este Nuevo Reino de Granada*. París: Imprenta de Beau, 1848.
- Ehrenreich, Paul. *Die Mythen und Legenden der Südamerikanischen Urvölker*. Vol. 38. Berlín: Zeitschrift Für Ethnologie, 1905.
- Escobar, Arturo. *La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*. Buenos Aires: Norma, 1998.
- Fabian, Johannes. *Time and the Other*. New York: Columbia University Press, 1983.
- Farnsworth-Alvear, Ann. *Dulcinea in the Factory: Myths, Morals, Men, and Women in Colombia's Industrial Experiment, 1905-1960*. Durham: Duke University, 2000.
- Fernández de Piedrahita, Lucas. *Historia general de las conquistas del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá, 1881.
- Forero, Manuel José. “Elogio a los fundadores en los setenta años de la Academia Colombiana de Historia.” *Academia Colombiana de Historia 70 años de su fundación 1902-1992*. Bogotá: Kelly, 1972.
- Foucault, Michel. *La arqueología del saber*. Madrid: Siglo XXI, 1998.
- Fritz, Stern. *Dreams and Delusions: The Drama of German History*. New York: Knopf, 1987.
- Gnecco, Cristóbal. “Arqueología, Estado y nación.” *La formación del Estado-nación y las disciplinas en Colombia*. Ed. Jairo Tocancipá. Popayán: Universidad del Cauca, 2000. 30-45.
- . “Historias hegemónicas, historias disidentes: la domesticación política de la memoria social.” Zambrano y Gnecco.
- González de Pérez, María Stella. *Trayectoria de los estudios sobre la lengua chibcha o muisca*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1980.
- González Echavarría, Roberto. *Mito y archivo: una teoría de la narrativa latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.
- González Marín, Carmen. Introducción. *Márgenes de la filosofía*. De Jacques Derrida. Madrid: Cátedra, 1989.
- Gros, Christian. *Políticas de la etnicidad: identidad, estado y modernidad*. Bogotá: ICANH, 2000.
- Harris, Marvin. *El desarrollo de la teoría antropológica: historia de las teorías de la cultura*. Madrid: Siglo XXI, 1983.
- Hegel, George Wilhelm. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Barcelona: Altaza, 1994.
- Helg, Aline. *La educación en Colombia 1918-1957*. Trad. Jorge Orlando Melo y Fernando Gómez. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional-Plaza & Janés, s. f.
- Henao, Jesús María y Gerardo Arrubla. *Historia general de Colombia*. Bogotá: Escuela Tipográfica Salesiana, 1911.
- . *Historia general de Colombia: complemento a la historia extensa de Colombia*. Bogotá: Plaza y Janés, 1984.

- Herder, Johann Gottfried von. *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*. Buenos Aires: Losada, 1959.
- Hernández de Alba, Gonzalo. Prefacio. *Historia general de Colombia: complemento a la historia extensa de Colombia*. Bogotá: Plaza y Janés, 1984.
- Herrera, Martha Ángel. "Autoridades indígenas en la provincia de Santafe (siglo XVIII)." *Revista Colombiana de Antropología* XXX (1993): 9-35.
- . "Espacio y poder: pueblos de indios en la provincia de Santafe (siglo XVIII)." *Revista Colombiana de Antropología* XXXI (1994): 35-62.
- Hobsbawn, Eric. Introduction: Inventing Traditions. *Inventing of Tradition*. De E. Hobsbawn y T. Ranger. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Jaramillo, Esteban. "Influencia de Bogotá en la política colombiana." *Cromos* xlv.1132 (1938).
- Jiménez López, Miguel. *La escuela y la vida*. s. l.: Imprimeries Réunies, 1928.
- . "La formación de la personalidad, base de la educación." *Cultura* 6 (1917): 315-6.
- Koppen, Andreas. *El Dorado: ¿espejismo o realidad?* Bogotá: Planeta, 2004.
- Krickeberg, Walter. *Mitos y leyendas de los aztecas, incas, mayas y muiscas*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- Lacan, Jaques. *Introducción del gran otro*. Seminario Más Allá de lo Imaginario y lo Simbólico.
- Langebaek, Carl. "La élite no siempre piensa lo mismo: indígena, Estado, arqueología y etnohistoria en Colombia." *Revista Colombiana de Antropología* V.XXXI (1994).
- Levy-Bruhl, Lucien. *La mentalidad primitiva*. Buenos Aires: Lautaro, 1945.
- Loochkart, Saskia y Camilo Ávila. "La invención y apropiación de naturalezas: fragmentos de discursos imaginarios y metáforas (siglos XVI-XX)." *Altiplano cundiboyacense: piezas de naturaleza. De certezas y otras ficciones célebres*. Bogotá: Universidad de los Andes, 2003.
- López de Mesa, Luis. *Los problemas de la raza en Colombia*. Bogotá: Biblioteca Nacional, 1920.
- Maitland, John. *Tutankamón y la maldición de los faraones*. Bogotá: Planeta, 2004.
- Martínez, Frédéric. *El nacionalismo cosmopolita: la referencia europea en la construcción nacional en Colombia 1845-1900*. Bogotá: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2001.
- Medina, Álvaro. *El arte colombiano de los años veinte y treinta*. Bogotá: Colcultura, 1995.
- Mejía, María del Pilar y Juan Ricardo Aparicio. "El poder de los lugares." *Altiplano cundiboyacense: piezas de naturaleza. De certezas y otras ficciones célebres*. Bogotá: Universidad de los Andes, 2003.
- Melo, Jorge Orlando. "Los grandes temas y debates del siglo XX: problemas de la opinión nacional." *Credencial Historia* 119 (1999): 8-11.
- Mendieta, Eduardo. "Modernidad, posmodernidad y poscolonialidad: una búsqueda esperanzadora del tiempo." *Castro y Mendieta* 147-66.
- Michelsen, Alfonso. *Los elegidos*. Bogotá: Oveja Negra, 1999.
- Mignolo, Walter. "La lengua, la letra, el territorio (o la crisis de los estudios literarios coloniales)." *Dispositivo* XI.28-29 (1986): 137-60.
- Pedraza, Zandra. "El debate eugenésico: una visión de la modernidad en Colombia." *Revista de Antropología y Arqueología* IX.1-2.
- . *En cuerpo y alma: visiones del progreso y de la felicidad*. Bogotá: Universidad de los Andes, 1999.
- Pineda Camacho, Roberto. "Reliquias y antigüedades de los indios: precursores del americanismo en Colombia." *Journal de la Société des Américanistes*. 83 (1997): 9-36.
- Pini, Ivonne. *En busca de lo propio: inicios de la modernidad en el arte de Cuba, México, Uruguay y Colombia 1920-1930*. Bogotá: Facultad de Artes-Universidad Nacional de Colombia, 2000.

- Podewils D., Gertrud. *Chigys Mie*. Bogotá: Cromos 1930. [Original en alemán *Legender der Chibcha*. Nach Spanischen Chroniken erzählt von. Stuttgart: Strecker un Schröder. 1930.]
- Pratt, Mary Louise. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London: Routledge, 1992.
- Ramírez de Verger, Antonio. “El legado de Ovidio”. *Ovidio: Metamorfosis*. Madrid: Alianza, 1995.
- Restrepo, Eduardo. *Teorías contemporáneas de la etnicidad: Stuart Hall y Michael Foucault*. Popayán: Universidad del Cauca, 2004.
- Restrepo, Vicente. *Los chibchas antes de la conquista Española*. Bogotá, 1895.
- . *Los muisca*. Bogotá: Banco Popular, 1895.
- Rincón, Carlos, “La Atenas suramericana.” Division of Literatures. Conferencia leída en Pigott Hall: Stanford University, 2003.
- Rodríguez Guerrero, Gabriel Felipe. *La exposición nacional del IV Centenario: el mapa de la modernidad*. Tesis de la Maestría en Historia y Teoría de la Arquitectura. Bogotá: Facultad de Artes-Universidad Nacional de Colombia, 2000.
- Romero, José Luis. *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*. Medellín: Universidad de Antioquia, 1999.
- Saldarriaga Roa, Alberto. *Bogotá siglo xx: urbanismo, arquitectura y vida urbana*. Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá, 2000.
- Simón, Pedro. *Noticias históricas de las conquistas de tierra firme 1628*. 4 vols. Bogotá: Banco Popular, 1981.
- Spengler, Oswald. *La decadencia de Occidente: bosquejo de una morfología de la historia universal*. Madrid: Calpe, 1925.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. “Can the Subaltern Speak?” *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*. New York: Columbia University Press, 1994. 67-111. [“¿Puede el subalterno hablar?” *Orbis Tertius. Revista de Teoría y Crítica Literaria* III (1998): 175-235.]
- . “Estudios de la subalternidad: deconstruyendo la historiografía.” *Debates poscoloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*. Eds. Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán. Bolivia: Saphis, 1997. 248-77.
- Stocking, George W. Jr. *Victorian Anthropology*. New York: Free Press. 1987.
- Tocancipá, Jairo, ed. *La formación del Estado nación y las disciplinas sociales en Colombia*. Popayán: Universidad del Cauca, 2000.
- Tovar Zambrano, Bernardo. “Nueva lectura de una vieja historia de Colombia.” *Credencial Histórica* 115.3-5 (1999).
- Triana, Miguel. *La civilización chibcha*. Bogotá: Escuela Gráfica Salesiana, 1922.
- Uricoechea, Ezequiel. *Gramática, vocabulario, catecismo i confesionario de la lengua Chibcha según antiguos manuscritos anónimos e inéditos, aumentados I corregidos*. París: Maisonneuveic, 1871.
- Urrego, Miguel Ángel. “Estado nacional, cultura nacional y región.” *Sexualidad, matrimonio y familia en Bogotá*. Bogotá: Ariel, 1998.
- Walde, Erna von der. “Realismo mágico y poscolonialismo: construcciones del otro desde la otredad.” Castro y Mendieta.
- Wallerstein, Immanuel. *La construcción histórica de las ciencias sociales*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2001.
- Zambrano, Martha y Cristóbal Gnecco, eds. *Memorias hegemónicas, memorias disidentes: el pasado como política de la historia*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2000.

Semanarios y revistas citados⁷⁹

- “Bogotá proteica.” *Cromos* 27 de julio de 1929: 670.
- “Derechistas e izquierdistas.” *Universidad* 29 de septiembre de 1929: 101.
- “El momento actual de Colombia.” *Universidad* 21 de abril de 1928: 192.
- “El sentido espiritual de nuestro tiempo.” *Universidad* 22 de febrero de 1929: 13.
- “En la legación alemana.” *Gráfico* 24 de mayo de 1930: 980.
- “Horizontes.” *Cromos* 5 de agosto de 1929: 674.
- “La nueva generación y el momento actual del País.” *Universidad* 21 de septiembre de 1928: 100.
- “Le manuscrit autographe.” *Cromos* 7 de agosto de 1929: 674.
- “Los que llegan.” *Universidad* 11 de mayo de 1929: 133.
- “Nacionalismo europeo.” *Universidad* 18 de agosto de 1928: 95.
- “Nacionalismo europeo.” *Universidad* 25 de agosto de 1928: 96.
- “Objetos decorativos chibchas.” *Gráfico* 1930: 995.
- “Por la sabana de Bogotá.” *Cromos* 29 de noviembre de 1929: 312.

La organización del poder público en las culturas soberanas de los chibchas

Hermann Trimborn*

* Bonn.Traducción: Marta Kovacsics M.

El concepto emitido por mí en 1932, y que reza: “También aquí (en la soberanía de las culturas desarrolladas americanas) las diferencias en las instituciones públicas, los matices en las formas de actuar del poder público no son insignificantes” (2), tiene su justificación en el hecho que las culturas señoriales indígenas reflejan fases diferenciadas de un desarrollo. Todos ellos, sin embargo, tienen en común el signo de la transformación de una sociedad igualitaria de las comunidades primitivas a una sociedad de clases, es decir la aparición de una estructuración estatal, que acompaña en su totalidad la consolidación del poder público.

Nos acercaremos a las peculiaridades de este proceso, tomando como ejemplo a los pueblos que pertenecen a los chibchas, porque en cuanto a fuentes son los que más ofrecen: los muiscas del este de Colombia, los pueblos del Valle del Cauca y de la región de Antioquia del oeste de Colombia y los chibchas de Panamá, cuyas observaciones comparativas nos llevarán a formar una idea del proceso de la formación de un estado. Entre los “principales de linaje”, a quienes pertenecían naturalmente los príncipes y quienes eran llamados *piraraylos*, los chibchas del istmo distinguían a la aristocracia guerrera de los Cabra. Las mujeres nobles eran llamadas *espave*. Ambas categorías eran heredables; en cuanto a las hijas de los Cabra, obviamente sólo cuando éstas se casaban con un noble. La separación entre una nobleza por nacimiento y una establecida por méritos entre los chibchas de Panamá es, con algunas diferencias, la misma que existe entre la nobleza por nacimiento de los caciques de pueblo, así como entre los príncipes tribales y los potentados y la nobleza y de la nobleza por servicios prestados, que se reclutaba del alto clero y de los empleados centrales y regionales de la casta guerrera de los guechas (en Bogotá). Entre las dos categorías dominaba, igualmente, un engranaje personal, que en ambos grupos se unía a una nobleza terrateniente, que a su vez creció por la posesión privada de tierras y por el aumento de su patrimonio, a través del comercio y de la manufactura.

En los pueblos del oeste de Colombia, cuyas instituciones públicas se encontraban en un franco atraso, se puede pensar también en la diferenciación sus jefes hacían dentro de la alta jerarquía. Esto se puede confirmar por el hecho de que las fuentes españolas continuamente hablan de la diferencia entre caciques y principales. De todas maneras, la nobleza participaba de los derechos de los reinantes, mientras que no fueran símbolos de dignidad y de soberanía. Los nobles de Cueva, por ejemplo, llevaban cintas de oro laminado y plumas en la cabeza, y se mostraban con una manta de algodón sobre sus hombros. Las mujeres de la nobleza se distinguían por el largo de sus faldas, que no llegaba hasta las rodillas, como lo usaban las mujeres comunes, sino hasta los tobillos; pero, sobre todo, por sus corpiños de oro laminado, que fueron admirados por los conquistadores.

Mientras que la nobleza de nacimiento tenía haciendas, tierras y esclavos; la nobleza por méritos recibía con el título un pedazo de tierra en feudo, como fuente de entrada. Una buena cantidad de mujeres hacía posible que la tierra fuera labrada, que por otro lado era la condición para la poligamia. Los privilegios de la nobleza hacían parte del orden jurídico: sólo vamos a nombrar el hecho de que una condena de muerte decretada a un noble únicamente la podía llevar a cabo el príncipe mismo (y no como normalmente sucedía por uno de los empleados del juzgado).

La posición de la alta casta en cuanto a lo económico era igual entre todos los muisca. Sus haciendas, su pomposa vestimenta y sus joyas cobran un eco muy fuerte en los informes de los españoles. A la cantidad de mujeres (se sabe que se podía tener hasta veinte, para los de las más altas jerarquías) se le suma una situación que no existía en los chibchas del istmo: la adquisición de muchachos para el sacrificio, comprados en los bajos valles y luego vendidos en el país de los muisca. Las ofrendas de las tumbas, entre ellas mujeres y criados, eran comunes a todas las culturas de los chibchas. Los nobles muisca compartían con sus parientes en Panamá una posición privilegiada referente al poder judicial. Cuando se trataba de fiestas y reuniones, dominaba una estricta ceremonia con un orden jerárquico muy estricto para los asientos en la fiesta. También como contraparte a los muchachos para el sacrificio de los muisca, encontramos en los pueblos chibchas del oeste de Colombia que los ‘principales’ eran participados con abundantes objetos ceremoniales.

También es comprensible que al cronista la población campesina no le parezca tan interesante. Por lo menos en la tribu cueva de Panamá, estos *plebeos* tenían un nombre que determinaba su posición: *churigra*. Pero mientras que este vasto ámbito de la población de Colombia occidental vivía en su mayoría en la monogamia, la posibilidad de adquirir propiedades a través del comercio y la manufactura les permitió a los plebeyos de la tribu de los muisca tener varias mujeres dentro del marco de la posibilidad de su sustento.

La clasificación de la sociedad sigue hacia abajo, en una casta de los servidores, que se determina principalmente porque eran ajenos a la raza, es decir, se remontaba a los prisioneros de guerra. En el Valle del Cauca estos prisioneros eran utilizados, en especial para los sacrificios humanos y para excesos de índole caníbal. Hasta se vieron casos de jaulas de madera para engordarlos. Sin embargo, no todos los prisioneros tuvieron que sucumbir a este destino, porque también se sabe que los jefes de tribu los ocupaban para lavar el oro blanco en las minas y en la evaporación de la sal. Entre tanto, las mujeres de los prisioneros eran utilizadas para las labores domésticas de las casas de los caciques. Algunos de los esclavos tanto masculinos como femeninos seguían a su dueño muerto a la tumba, como ofrenda. La situación en las tribus en el oeste de Colombia tiene en común con aquéllas de la meseta de Bogotá que los esclavos eran también un importante punto del comercio. Sobre esto no tenemos ninguna clase de información referente al istmo.

Entre los muiscas, los criados y los esclavos también provenían de los prisioneros de guerra; sin embargo, se heredaba porque ellos podían casarse. Mientras que las segundas mujeres (pertenecientes a una casta menor) entraban a servir a los nobles, los prisioneros de guerra también eran utilizados con fines de sacrificio. Los esclavos, tanto femeninos como masculinos, seguían a su señor a la tumba. Referente a los chibchas de Panamá existían tres categorías para la posición social, que a su vez fueron llamados por Fernández de Oviedo como “esclavos” o “*quasi* esclavos”. Los primeros eran llamados en chibcha *paco* y en aruaco *naboria*. Supuestamente los *naboria* eran enterrados con sus señores. Los esclavos llamados *paco* provenían, sin duda alguna, de los prisioneros de guerra. Se volvían propiedad del príncipe, que a su vez los distinguía con una marca, por ejemplo, una mella en la dentadura y los prestaba a los Cabra en feudo. La disposición sobre los prisioneros era, entonces, por parte de los chibchas de Panamá, una regalía. Si supuestamente existía un escalonamiento social entre los dos grupos, su limitación jurídica no queda clara en las distintas fuentes.

Esta clasificación ‘vertical’ de la sociedad se cruzaba con una coexistencia ‘horizontal’ de comarcas que, por su lado, se encontraba en distintos planos. Las unidades de asentamiento que estaban bajo el mando de un jefe de pueblo eran comunes en los muiscas. En ninguna parte faltó una adscripción de estas unidades regionales (las más bajas) a comarcas, que llamaremos tribus (sin definir con esto los motivos de la adscripción), y quienes a su vez tenían a la cabeza un cacique común, es decir, a alguien que estaba por encima de una cierta cantidad de jefes de tribu. También aquí nos encontramos con un hecho extendido en el mundo: el nombre del pueblo o de la tribu era el mismo que el del cacique. Para los muiscas la constitución del estado se había sobrepasado a esta ‘instancia intermedia’ de las unidades de tribus y se formaron estados mayores que se desarrollaron de las supremacías bélicas y bajo el mando de dinastías que surgieron de las jefaturas de las distintas tribus.

Si miramos esta situación desde la perspectiva de 1537, debemos tener en cuenta que la absorción de pequeños estados a través de otros estados más poderosos es un proceso que ya venía desde mucho tiempo atrás y que la corriente histórica del análisis político fue interrumpida por la Conquista, precisamente cuando aún existían ocho de estos soberanos independientes, que a su vez eran señores feudales de caciques soberanos. Seis de ellos no tenían una gran importancia y eran los príncipes de Sáchica, Tinjacá, Chipatá, Saboyá, el Guanenta de la Mesa de Jéridas —que mandaba sobre doce vasallos— y el Tundama en el este, de quien dependían once jefes de tribu. No precisamente por su extensión de tierras, pero sí por su significado, el príncipe sacerdote de Iraca, con seis vasallos, pertenecía a los más prominentes del país de los muisca, y por sus territorios se peleaban los más grandes rivales: el *zaque* de Tunja y el *zipa* de Bogotá.¹ Mientras que Tunja y Ramiquirí, ciudad emergida del mito, le pertenecían al territorio del *zaque*; el *zipa* reinaba en Muequetá, en la parte menos poblada del sur, y a éste pertenecían dos quintas partes del territorio muisca. Sin embargo, sólo una quinta parte de la población estaba bajo su mando. A él obedecían trece vasallos, entre ellos el cacique de Chía, que había sido el sitio de origen de la dinastía, y a la llegada de los españoles, también el conde de Guatavita, que con cinco jefes de tribu había sido incorporado hacía poco. Claramente el *zipa* se destacaba como un arribista frente a la más antigua hegemonía del *zaque* de Tunja. Así, después del ataque del *zipa* al territorio independiente de Guatavita, el *zaque* se sentía en su derecho a citar al *zipa* por haber quebrado el convenio de los pueblos, aunque sin obtener respuesta alguna.

Un desarrollo paralelo en el territorio oriental, así como en el istmo, sólo se puede verificar de forma parcial. En ninguna parte faltaba el mando decidido de los jefes de tribu, cuyos regimientos despóticos estaban a la par de las antiguas culturas señoriales. Pero generalmente este proceso finalizaba en las fronteras de la tribu, y se podría así concluir que el fortalecimiento interior del poder autoritario del cacique, por lo menos en lo que concierne este escenario, está por delante de la expansión regional de su dominio. En el Valle del Cauca y los territorios aledaños se conocen casos en los cuales había caciques independientes y competitivos entre sí. En Anserma, por ejemplo, estaban los hermanos Oczuca y Umbruza, y junto con ellos había otros caciques que también mandaban. De Catío sabemos que sus grupos sólo funcionaban de manera conjunta cuando eran épocas de guerra. Por el contrario, en los reinados de Guaca y Popayán se encuentran los ejemplos mayoritarios de una extra-

¹ *Zaque*, que es una forma transformada de la calificación *usaque* (jefe de tribu), y *zipa* son títulos (y no nombres propios), así como el título *suamoj*, del príncipe sacerdote de Iraca (de este título, los españoles le dieron el nombre al pueblo de Sogamoso).

limitación de territorios asentados. En el reino de Guaca los hermanos Nutibara y Quinunchú habían heredado el reinado de su padre, y lo mismo sucedió en Popayán con los hermanos Popayán y Calambaz. Ambos ejemplos tienen en común que tanto Quinunchú como Calambaz eran gobernadores de territorios sometidos del reino. También habría que acordarse de la dominación extranjera, que había arrebatado para sí el cacique Irrúa, procedente del norte del territorio quimbaya. El territorio apropiado fue la región de Carrapa, que era vecina a la suya. El destacado rol del Petecuy, en Lile (Cali)m hace suponer que había logrado la supremacía sobre cinco de sus iguales.

A pesar de tener una amplia parcelación por caseríos, y por lo tanto una carencia de pueblos cerrados, el territorio chibcha en el istmo estaba en manos de un gran número de régulos, cuyo reinado era limitado en cuanto al terreno, pero en relación con el poder era absoluto. De cuántas pequeñas asociaciones se trataba, lo mostrarán las siguientes cifras: el príncipe Careta tenía dos mil soldados a su disposición y su colega Comogre, mil. Los señores eran llamados *saco* o *tiba* —en esta última se reconoce la palabra *zipa* de los muiscas—. Ambos títulos no tienen diferencia en cuanto a su significado y seguramente eran definiciones regionales; pero también aquí se encuentran indicios de una dominación feudal más allá de las propias fronteras. Estos soberanos llevaban el título *quevi* y es obvio que su dominio se basaba en la supremacía bélica. El mejor ejemplo es el cacique de Paris, que en las épocas de Espinosa se debió llamar Quitatara o Cutatura y mandaba sobre cuatro soberanos llamados Guarase (o Guarare), Usagna (o Sangana), Chicacotra y Guera. A este último lo llamaban Quema, quien cuando aún era vasallo llevaba el nombre de Ubsagana.

La fusión de estos reinados de régulos —característicos en los chibchas— no es visible en el oeste de Colombia ni en el istmo, pero sí donde los muiscas. Es evidente que el *zipa* de Bogotá se encontraba, a la llegada de los españoles, después de haber conquistado Guatavita, en el preciso momento de dar la estocada decisiva a su archirrival el *zaque*. Esta acción finalizaría con un estado unitario de todos los muiscas bajo el reinado del *zipa*, cuyo sitio, sin embargo, ocupó luego el rey de España.

Sin contar estos sucesos recientes, el legado histórico sólo se remota a una o dos generaciones. El *zipa* Tisquesusa (Thysquesuzha), que reinó entre 1504 a 1538, había remplazado a su medio hermano (por parte de la madre) Nemequene, que a su vez había llegado al trono en 1490. Antes estuvo otro medio hermano (de lado materno nuevamente) de nombre Saguanmachica, quien reinó de 1470 a 1490. La memoria histórica respecto a otras regiones es aún más corta. En cuanto a Colombia occidental, se sabe que Nutibara y Quinunchú, en Guasca, habían heredado el reino de su padre Anunaibe; así como Popayán y Calambanz, la parte sur del reino. De igual forma supimos que Irrúa había logrado establecer un dominio extranjero en Carrapa

y que todo esto había sucedido poco antes de que llegaran los conquistadores. En las regiones panameñas, que se denominan, según los arqueólogos, el Coclé, los indígenas cuentan de las rabiosas batallas que se libraban entre Paris y Escoria, teniendo en cuenta que la aristocracia guerrera de Escoria era entendida como una clase alta que era racialmente diferenciada. También se sabe, y todavía está fresco en la memoria, que Paris había sido expuesto a ser tomado por tribus ajenas y que poco antes de que llegaran los españoles este ataque pudo ser rechazado.

La investigación hecha por K. T. Preuss, que revisa la situación dominante que reinaba entre los cágaba de la sierra nevada de Santa Marta, determina que esta dominación se había desarrollado desde el sacerdocio, ya que por la carencia de un poder fuerte y efectivo de los caciques, los sacerdotes, ayudándose con la invocación de poderes mágicos, habían usurpado el poder público. Este suceso histórico fue interpretado dentro del concepto mitológico del origen y mostrado, como era común en las cortes, a modo de un apostolado divino. Esta unión, o más bien encadenamiento, entre el poder divino y mundano es sobre todo visible en el reino del príncipe de Iraca, cuyo título era *suamoj* y quien era considerado heredero del rey-sacerdote Nompanem, quien a su vez fue escogido en ese puesto por el héroe cultural Bochica, quien aun en las épocas de la Conquista era la máxima fuente del orden divino y mundano en su reino. Sin embargo, por lo general, las dinastías se habían alejado bastante de su punto de salida y se habían vuelto potentados mundanos, que ya no ejercían funciones de culto. El sacerdocio era una casta para sí. Sus miembros eran mantenidos por el soberano y necesitaban de su aprobación. Su participación en los quehaceres públicos se limitaba a la cooperación a la llegada al trono y al cuidado de la leyenda referente a la corte. Sin embargo, aún existían huellas del origen sacerdotal de los reyes, sobre todo en cuanto a su iniciación que duraba siete años.

Las nociones totalmente contrarias a un espíritu divino eran los conceptos claramente bélicos, la riqueza y las demostraciones fastuosas, así como la poligamia. En la nobleza el hecho de tener hasta veinte mujeres no era ninguna singularidad. Este harén de los príncipes sostenía a 100, 200 hasta 400 acudientes. Existía una mujer principal y junto a ella muchas segundas mujeres, que provenían en la mayoría del cautiverio, pero en parte también eran compradas o negociadas por los negociantes muisca en las tribus vecinas o exigidas los príncipes las exigían a los plebeyos.

En cuanto a los privilegios de las dinastías, se pueden nombrar los pectorales de oro, los vestidos largos, los cetros hechos de madera de palmera y las coronas en forma de tiara, símbolos específicos de los dignatarios. El derecho de ser transportado en sillas de mano (literas) también podía ser privilegio de jefes de ejército y empleados que hayan demostrado hechos heroicos o exitosos. Toda persona que le hiciera una visita al príncipe debía entregar un regalo, pero, al igual que en la cultura

inca, era prohibido mirarlo directamente a la cara. A su muerte² iniciaba un tiempo de luto, que se expresaba a través de una cierta forma de pintura en el cuerpo y una vestimenta especial para la ocasión. Se han encontrado cuerpos de caciques en una posición acurrucada o puestos encima de armazones en los templos, así como también se puede leer que los príncipes eran enterrados en el suelo, pero teniendo encima una capa o varias de cadáveres de niños y mujeres. También se oye que el *zipa* de Bogotá fue puesto en un sarcófago de oro (más bien dorado) y que éste fue sumergido en una laguna.

De todas maneras, el ser momificado era sólo privilegio de la nobleza y de las dinastías. Las ofrendas funerarias, sobre todo para los príncipes, eran abundantes. Las momias de un cacique eran llevadas a las guerras, para que desde el más allá aconsejaran y ayudaran a los sobrevivientes, lo que a su vez contradice el hecho de sumergirlos en una laguna. Al contrario del derecho de sucesión de los hijos, en cuanto al patrimonio, que era establecido por el padre, el cargo de cacique en sucesión materna era heredado al hijo mayor de una hermana. En Muequetá-Bogotá se relacionaba en el reglamento que el heredero del trono era paralelamente cacique de Chía. Esto es parecido, según Fernández de Oviedo, a que el heredero del trono español sea al tiempo el príncipe de Asturias. La leyenda sobre la procedencia del *zipa* llevaba directamente a Chía como sitio de origen —esto si se tiene en cuenta que *chía* también significa luna y que el *zipa* encarnaba también a la diosa de la luna—. En el estado de Iraca, sin embargo, reinaba una excepción en cuanto al orden de sucesión: cuatro príncipes electores elegían al sucesor, que debía provenir de dos cacicazgos distintos a los que pertenecían a la federación estatal, que se alternaban el turno. Si no se llegaba a un acuerdo, decidía el cacique de Tundama, que no pertenecía al círculo de Iraca. Este último era entonces el único estado muisca que no utilizaba la sucesión dinástica, sino que estaba en el camino hacia una estabilidad de un estado de derecho, y de este modo se llegó a un equilibrio de las fuerzas rivales.

Si bien las raíces sacerdotales del poder real entre los muisca son evidentes, algo similar no se puede ver en los estados del istmo y en Colombia del oeste. Los caciques del Valle del Cauca y de las regiones adyacentes eran todo menos sacerdotes. Según lo que se haya podido interpretar de la situación de comienzos del siglo XIX, su poder creció de los ámbitos profanos de las guerras y de la economía, que se relacionaban de manera ‘funcional’, porque su rol como jefes de guerra fomentaba su posición económica privilegiada y los intereses económicos contribuían a las acciones bélicas. Así, las categorías de la aristocracia por nacimiento y por patrimonio

² Se trata de la muerte de un príncipe o cacique. (N. de la T.).

se respaldaban. Por más que los caciques del Valle del Cauca nos parezcan poderosos jefes de guerra, a quienes de ninguna manera se les puede negar una cierta grandeza heroica, es evidente que ellos paralelamente eran los negociantes del oro, de la sal y de los esclavos más significativos, y en los casos de Buriticá y Dabeiba hasta eran los dueños de minas y talleres de fundición.

Estas personalidades, a pesar de sus raigambres profanas en cuanto a sus cargos, estaban —no como razón, sino como resultado de su supremacía—, y mucho más que cualquier otro, en contacto con las realidades sagradas de sus tribus y con las fuentes de las fuerzas divinas. Participaban de la misma manera por los trofeos y en el consumo de ciertas víctimas de guerra. Se sabe también que algunos tenían palacios con capillas personales, incluso se encontraron con galerías de antepasados. Precisamente en cuanto a los personajes con los más altos cargos, no todos los cautivos caían en los excesos de la antropofagia, porque los príncipes necesitaban fuerzas de trabajo, sobre todo en el ámbito de los servicios: para los trabajos en las minas, en el lavado del oro de los ríos, en la evaporación de aguas salinas y, finalmente, en el trabajo agrario y doméstico. En este campo y en la construcción de casas también eran empleados los súbditos como pura servidumbre.

Los cronistas hablan de los extensos territorios pertenecientes a los caciques, de sus cortes y palacios, que eran construcciones monumentales de madera, que a su vez eran como unas fortificaciones rodeadas un muro hecho de palos de bambú. También dicen que guardaban enormes depósitos de sal para comerciar; que llevaban, en cuanto a su vestimenta personal, vestidos tejidos en hilos de oro, joyas metálicas, y que bebían de jarras de oro. Como símbolo absoluto de soberanía se contaban las plumas y el cetro de plumas, así como sus diademas, que se pueden ver muy estilizados en las esculturas de los tumbagas. El pelo largo y las uñas muy largas tenían que ver probablemente con la manifestación de sus fuerzas sobresalientes, y en ese mismo sentido interpreta G. Eckert el “tabú a la tierra”, esa costumbre de transportar a los caciques en sillas de mano y en hamacas para así evitar el contacto con el piso. Un privilegio soberano era también utilizar una banca de madera. Los caciques eran trasteados con una gran comitiva de nobles, esclavos y mujeres, y tenían el número doce como cantidad ideal del séquito.

Este tema nos lleva hacia la poligamia de los soberanos, en la cual, sin embargo, también participaba la nobleza, porque el número de mujeres sólo era limitado por razones económicas. Cifras que hablan de diez, doce o veinte mujeres no necesariamente son las que se regían en los harenes de los muiscas. De las esposas principales, que también eran honradas y cuya labor se limitaba a la administración de la casa y a alcanzar todo objeto a su esposo (por ejemplo, les alcanzaban su copa), hay que diferenciar a las segundas esposas, de cuyo reclutamiento ya habíamos hablado. Al frente del harén se encontraba la esposa principal. También se puede concluir que no

existían reglas exclusivamente exogámicas o endogámicas para los caciques. Por un lado, se sabe que al contraer matrimonio, se consideraban los puntos de vista políticos de las tribus vecinas; por el otro, se asegura que la esposa principal generalmente —y discrepando de las reglas vigentes para los súbditos— podía ser una hermana o una hija de la hermana o aquella que entre todas sus mujeres le había dado como primera un heredero. Sólo en el reino de Guaca el matrimonio del príncipe era relacionado con ritos de culto. Esto es excepcional, como lo es también la información sobre que el príncipe heredero escogía entre las mujeres que reunía en el pueblo, además de que tenía el derecho a probarlas y luego escoger a la que más le gustaba. Esa excepcional posición del cacicazgo conllevó evidentemente a que la idea del “cadáver viviente” haya experimentado una confirmación significativa después de la muerte de las dinastías.

En las extensas honras fúnebres, las esposas sobrevivientes eran rapadas. En algunas tribus, los cuerpos de los caciques, como entre los cuevas, eran ahumados y luego momificados. El entierro se llevaba a cabo en las conocidas cámaras mortuorias bajo tierra y algunas regiones (en Nore, Dabeiba y Sinú) en socavones de tierra, sobre los que se erigía un cúmulo. Se agregaban numerosas ofrendas funerarias, entre ellas alimentos, cerveza de maíz, armas y joyas, así como también mujeres y esclavos escogidos. En la memoria de los vivientes, el recuerdo de los muertos sobrevivía en las canciones dedicadas a los héroes. El heredero del cargo y del patrimonio generalmente era el hijo mayor de la esposa principal, y en ausencia de éste, el hijo de una hermana. Se conocen algunos casos en los que dos hermanos compartían la herencia del padre, de tal manera que el mayor era el soberano general y el menor, cacique de una parte de las tierras, así como el jefe del ejército. Así sucedía en los principados de Guaca y Popayán.

Existen algunos ejemplos que discrepan de las normas acostumbradas: en Carrapa podía, en ausencia de hijos, ser la esposa principal quien tomaba el cacicazgo y en Anserma podía ser la hija (a cambio de una hija de la hermana) quien heredaba el cargo.

La institución de un cacicazgo también era costumbre entre las tribus chibchas del istmo. A diferencia de los muiscas, y en común con los pueblos del oeste de Colombia, se puede ver aquí que el poder de los caciques nació de liderazgo bélico, por medio del cual no sólo se llegó a este cargo, sino mediante el que se enriqueció. Los cronistas también hablan de los suntuosos vestidos y de las fastuosas joyas de los caciques como extensión de su patrimonio, que exigía un sinnúmero de mano de obra, reclutada entre las segundas mujeres y los súbditos, quienes a su vez recibían un sustento, administrado por el palacio. La disposición sobre los cautivos era, como se había dicho, un privilegio real: el príncipe podía quedarse con la mano de obra que quisiera y necesitara y la restante la distribuía entre sus feudos.

Como ya lo habíamos mencionado, los gobernantes compartían con la nobleza el privilegio de ser diferenciados por su vestimenta: los hombres, por amplias capas que llevaban sobre los hombros, y las mujeres, por sus faldas, que llegaban hasta los tobillos. Aquí también se debe diferenciar entre los privilegios que eran comunes y los que eran específicamente privilegio de los príncipes, entre los cuales se cuentan, que el séquito de los gobernantes era transportado en hamacas. Por el contrario, en cuanto a las costumbres en los enlaces, era común a toda la clase alta. Príncipes y nobles se fijaban en la escogencia de la mujer principal en una “endogamia” de estirpe, es decir, la esposa debía ser de sangre noble. Además de esta mujer principal, se podía tener numerosas segundas esposas, según las posibilidades de sostenimiento y la necesidad de manos de obra; por lo tanto, el número de mujeres dependía más de las posibilidades económicas, que de limitaciones normativas. Obviamente los caciques sobresalían por el número de mujeres: a la cabeza estaba, al igual que los nobles, la mujer principal que, como se mencionó, era de alta estirpe. También entre los príncipes, al igual que en el oeste de Colombia, tenían que ver en la escogencia los puntos de vista políticos.

Probablemente la extrema situación de guerra entre los dos principados se acabó cuando el cacique de Paris se casó con una hermana del cacique de Escoria. También se dice que los caciques casaban a sus hijas con los señores feudales, para así atarlos a la corona. Al igual que en el Valle del Cauca, también en los territorios del istmo, corría la noticia que el principado, que se había fortalecido a través de las guerras, había caído en costumbres afeminadas, decadentes y llenas de vicios; a la vez que se tiene información, libre de cualquier duda y con lujo de detalles, referente a las costumbres sodomitas de los nobles.

Los cuerpos de los caciques eran enterrados en la zona arqueológica de Coclé, a la que, entre otros, pertenecían los territorios de Paris y Escoria, y eran puestos en fosas rectangulares y ovaladas, en las que el muerto, que era acompañado por mujeres y servidores, se encontraba sentado en una banca de madera. En la tribu de los cuevas, los cuerpos de los príncipes eran solemnemente desecados sobre un montículo de carbón y luego puestos en una galería de antepasados, como lo describe Andagoya de Pocorosa. Espinosa, a su vez, es testigo de las generosas ofrendas fúnebres que acompañaron al rey de Paris a su tumba: joyas e insignias (armas ceremoniales), sirvientes y mujeres.

Las mujeres de los caciques eran presionadas a que siguieran a su señor a ese otro territorio de la vida más allá. Finalmente, si se oponían, eran obligadas a hacerlo por decreto. En el cargo lo seguía el hijo mayor, sólo en caso de una ausencia podía llegar una hija al trono. La sucesión de los bienes, sin embargo, era distinta. En ésta participaban todos los hijos de la mujer principal, con la exigencia de sostener con esa herencia a los demás hijos de las segundas mujeres. En general,

las diferencias eran mayores entre las clases sociales que las diferencias de los individuos de la misma clase.

Una característica de la cultura señorial son los primeros indicios de una administración, que se manifiesta a través de personas, tanto regionales como centrales, intermediarias de la voluntad real. Entre estos órganos, que se encuentran en las cortes de los príncipes, se cuentan los heraldos, que son los que establecen la comunicación entre el príncipe y el pueblo. La aparición de estos intermediarios, como elementos pertenecientes a la corte, era sobre todo necesaria para los muiscas, por el hecho que los súbditos no podían mirar a la cara de sus soberanos. Si realmente existía en los estados muiscas un consejo superior (como forma primitiva de la colegiatura ministerial) es incierto. En el estado del *zipa* de Bogotá sí existía una corte judicial, presidida por el cacique de Suba. Este reino es sobre el que más información tenemos. Se sabe que el *zipa* enviaba a los caciques soberanos delegados, que a su vez controlaban la lealtad de éste en sus tareas internas y que tenían a su cargo el levantamiento de las tropas y el recaudo de los impuestos. Por lo general, los dirigentes de los pueblos y tribus, que habían sido incorporados en los asuntos del estado, mantenían sus puestos y gozaban, bajo la supervisión central, de cierta autonomía; pero al cambiar de cargo, los *usques* de los muiscas necesitaban, al igual que los *curacas* del reino inca, una confirmación del más alto grado. En su selección se llevaba a cabo un proceso algo extraño, que involucraba el autodomínio sexual, en el que, muy distinto a los otros pueblos chibchas, se concreta la inclusión del cacicazgo a una facultad imaginativa de gran poder de acción. La inclusión de una jefatura menor a la administración central, que le daba un sitio preferencial y una participación en distintos privilegios, hacía que fuera llevado, al igual que los incas, a abandonar de alguna manera su pertenencia entre sus propios y que se acercara psicológicamente hacia la mentalidad de los dirigentes centrales.

La estructura administrativa de los estados muiscas se puede ver esquemáticamente como una pirámide de tres niveles, cuya base era la jefatura de un pueblo, que unificaba sus funciones ya existentes con las nuevas tareas de la administración central. El siguiente nivel lo llenaban los jefes tribales, mantenidos en sus cargos, quienes podían manejar los asuntos internos de manera autónoma, teniendo en cuenta, como ya lo habíamos dicho, a un delegado de la corte que los controlaba. Así, se puede ver que en este segundo nivel, ubicado directamente debajo del máximo nivel de la corte, se encuentran dos ámbitos administrativos paralelos. Aquí habría que incluir otro fenómeno muy interesante: la unión de distintos cargos con responsables establecidos, exactamente una unión de cargos y personas que podemos resumir en varios ejemplos y que ya habíamos mencionado: cuando el heredero del estado de Bogotá es al tiempo cacique de Chía (un cacicazgo, con el que la leyenda unía el origen de la dinastía), cuando el cacique de Suba automáticamente representaba el

cargo de jefe supremo de la corte judicial y, finalmente, cuando los caciques de Buzbanza, Gámeza, Toca y Pesca figuraban, por nacimiento, como príncipes electores en el estado sacerdotal de *suamoj*.

Frente a esta relativa amplia información sobre los muiscas, nuestros conocimientos sobre otras formas de estado son bastante precarios. Seguramente también en Colombia occidental la jefatura de un pueblo era también visto como un órgano soberano de los jefes tribales; pero tanto la formación de una administración central como una estructura administrativa por niveles muestran, comparándolos con los de los muiscas, que se encontraban aún muy poco desarrollados. Sin embargo, la especialización del personal de la corte y de su séquito se anuncia a través de la existencia (que de ninguna manera excluye un significado más general) de mayordomos, administradores de bienes, flautistas y mensajeros. También parece que el alto mando sobre los soldados, en algunos casos, sobre todo en los estados más complejos, era un cargo bastante independiente y que se diferenciaba de la jefatura tribal. Éste era el caso en los reinos de Popayán y de Guaca, donde los casos únicos de una administración regional (es decir, aquí también hay una instancia intermediaria) coincidían con el cacicazgo de guerra para todo el estado: porque tanto Quinunchú, en Guaca, como Calambaz, en Popayán, son descritos como gobernadores de partes del reino y como generales de sus ejércitos a la vez. En épocas de peligro se solía congregarse un consejo de guerra, tanto en el Valle del Cauca como en Panamá, y en esta costumbre seguramente más antigua vemos el único principio, o mejor dicho lo único que queda, de un orden democrático, como lo caracterizan los pueblos que se dedican a la caza y al cultivo, pero que en las culturas señoriales había sido víctima, excepto de los ya mencionados consejos de guerra, del poder autocrático de los caciques.

En los estados chibchas del istmo de Panamá se destacan, dentro del séquito, los hermanos menores del príncipe, sin que un significado institucional se haga visible. Ministros son enviados donde caciques vecinos para informar sobre un cambio en el trono. Suboficiales militares eran una institución común y junto al cacique se encontraban a disposición jurisperitos, que podían apresar y condenar. Aquí nuevamente podemos observar primeros indicios de una estructuración de cargos en la dirección central. También vemos una alusión sobre una estructuración regional de la administración, en el caso del estado de Natá, que tiene un “gobernador de la tierra”, es decir a un gobernador de provincia, adscrito al príncipe. Tanto en el Valle del Cauca como en los estados de istmo se pueden ver indicios de un escalafón piramidal de la sociedad señorial, como lo habíamos descrito antes.

Junto a los caciques de pueblo, hay que diferenciar entre el *saco* y el *tiba*, por un lado, y el *queví*, por el otro, como señor feudal supremo. Además de la estructura de los grupos políticos, también hay que presentar las formas de actuar del poder público, según su manera y su dimensión. Si se quisiera ahondar, también se debería

hacer hincapié en el carácter público de la iniciación de los jóvenes, que los muiscas llevaban a cabo en el pueblo, delante de testigos. Pero si nos limitamos a la actividad estatal, tenemos que referirnos específicamente a la protección de los territorios del estado (y su expansión), teniendo en cuenta el carácter bélico de las antiguas culturas señoriales. Los potentados de los muiscas sostenían ejércitos activos. En el estado del *zipa*, se conoce la tropa de guardia de los guechas, con privilegios de los nobles, que estaban estacionados en fuertes en las montañas y debían proteger la frontera de los panches, con los que estaban enemistados.

En el interior, los príncipes habían logrado una participación mayor referente a la imposición de la ley. Mientras que las disputas privadas se quedaban en el marco de la individualidad y ayuda propia, los caciques funcionaban como jueces. En Bogotá había una corte suprema de justicia presidida por el cacique de Suba, quien vigilaba los quebrantamientos a la ley por parte de los caciques del pueblo o de tribus y velaba sobre los delitos materiales contra los estatutos sancionados por el príncipe. El desarrollo de esta clase de estatutos está detalladamente descrito. Se reconoce el mérito como legislador del rey Nemequene (el penúltimo soberano de Bogotá), que en país de los muiscas ejerció un rol comparable al de Nezacualcoyotl de Teztoco, en el triunvirato de México. El poder penal, sin embargo, parecía, respecto a los casos menos importantes, estar relegado a las instancias medias y menores (no existía una clasificación entre administración y administración de la justicia).

Un tercer campo de las actividades públicas era el recaudo de impuestos, que servían para el usufructo de las dinastías y para la cancelación de sus gastos. Por lo general consistían en pagos en especie, pero los reyes también exigían mujeres para las labores domésticas y su harén. Una prórroga de los impuestos era posible. Sin embargo, quien se atrasaba era expuesto a una extraña ejecución forzosa: el cacique le enviaba a un funcionario, que llegaba a la casa del moroso en compañía de un oso o de un puma, y se instalaba hasta que aquél se aburría de su presencia y pagaba. Entre las fuentes de entrada de los príncipes también hay que mencionar que toda sucesión de bienes (sobre todo en cuanto a finca raíz), en ausencia de herederos, recaía en el estado. Tampoco faltaban las buenas intenciones, en comparación con el enérgico polipragmatismo de los incas, muy débiles, hacia una política económica estatal. Un ejemplo sería cuando el cacique de Guatavita puso como objeto de un contrato comercial la prestación de servicios de sus apreciados trabajadores metalúrgicos a otros soberanos.

Las relaciones entre los principados, de hecho, no se limitaban a la guerra. En épocas 'normales' reinaba entre ellos un derecho interestatal, que se puede resumir en varios ejemplos: inmunidad de los enviados, luego el libre desplazamiento, aun en tiempos de guerra, de los devotos peregrinos, en su camino hacia Suamoj; tratados entre los distintos estados, que no se limitaban a alianzas militares, sino, como lo

demuestra el ejemplo anterior, que se ampliaban al sector económico. Precisamente este caso es también un ejemplo, en cuanto para los muiscas no era nada raro violar esta clase de contratos. El convenio establecido entre Guatavita y Bogotá, que ataba la ‘exportación’ de trabajadores metalúrgicos al aprovisionamiento del doble número de trabajadores, le sirvió al *zipa* para conformar, en la mitad de un terreno que le pertenecía a un rival, una columna, que a su vez, a través de una “puñalada traicionera”, le permitió la sumisión de un cacique hasta entonces soberano. Precisamente esta violación de un derecho hizo que el *zaque* elevara, en vano la objeción, que cabía en sus fueros de juez. Este intento nos recuerda la inicial hegemonía espiritual del *zaque*, pero sin duda alguna éste inició sus objeciones llevado por el miedo de ser la siguiente víctima del expansionista *zipa*. Estas angustias se hubieran cumplido si los conquistadores no hubieran puesto fin a este desarrollo de la historia autóctona.

Las funciones del poder público, en espacio de Colombia occidental, se mueven dentro de los mismos sectores, pero de una manera menos desarrollada. La protección del territorio estaba, hacia afuera, en manos del príncipe. Con pocas excepciones, eran los comandantes supremos de las guerras y cuando lo consideraban oportuno, establecían consejos de guerra. Se utilizaban espías y emisarios y existían fortalezas de distintas formas. Según las impresionantes descripciones de los conquistadores, no solamente estaban empalizadas las poblaciones, sino que también se fortificaban en su interior a través de filas enteras de estacas de bambú. El rey de Guaca se retiró a una fortaleza en las montañas adonde no pudieron seguirlo los españoles. Llenas de admiración, son las descripciones, de las fortalezas de Penderisco y Nogobarco, hechas en la selva y donde el cacique de Catío, Toné, porfió a los españoles, hasta que se inmolaron.

Al lado del papel tan destacado del liderazgo bélico, parecería que el poder judicial entre los caciques del Valle del Cauca y de sus territorios aledaños no era muy avanzado. Tanto para el derecho privado como también para el derecho penal, el cual no se había podido imponer frente a las antiguas leyes de la venganza, existen las contribuciones en especie y en servidumbre. Los súbditos ofrecían a los caciques sus mujeres para las labores domésticas y servían, si se les pedía, para las construcciones de casas, las labores agrarias y la extracción del oro de los ríos. Respecto a los pagos en especie, que contribuían a las finanzas del príncipe, sabemos que Nutibara, rey de Guaca, recibía oro, vestidos y alimentos, entre éstos exquisitos pescados y pecaríes. Una exclusividad entre las contribuciones, digna de ser mencionada, era el recaudo de pontazgos³ como regalías soberanas.

³ Peaje en los puentes (N. de la T.).

A pesar de la extrema situación de guerra, en la que se encontraban muy a menudo varias tribus del territorio occidental de Colombia, también se pueden encontrar indicios de una mutua conciliación y de un derecho internacional. Sin embargo, extrañamos cualquier arraigo hacia la cosmovisión. Las alianzas eran preferidas, sobre todo, en caso de una defensa, pero también para un ataque mancomunado. En épocas de paz, los caciques llevaban a cabo torneos amistosos con sus vecinos. En el caso de las minas de Buriticá, las más significativas de Colombia, es una prueba interesante para el equilibrio de las pretensiones entre estados en el desarrollo de convenios de derecho internacional. Todos los caciques vecinos garantizaban mutuamente la explotación de las minas, así como la ubicación de talleres propios de fundición, sin tener en cuenta el poder público en sí, que el cacique de Buriticá ejercía sobre su nación tribal. Claro que esto era una excepción, porque la mayoría de las veces, las diferencias de conceptos sobre la expansión del alcance de los dominios llevaba fácilmente a la guerra.

En las tribus chibchas de Panamá las disputas sobre los terrenos destinados a la pesca y a la caza estaban al orden del día. Los caciques actuaban en estos casos como comandantes supremos; pero en comparación con sus colegas del Valle del Cauca, habían conquistado un gran poder de derecho, que excluía cualquier posibilidad de una ayuda individual o propia. Querellas en venganza de quebramientos de la ley, por lo tanto, ya casi no existían. El derecho consuetudinario había sido remplazado por un derecho constituido, que a su vez era anunciado por los heraldos de los caciques. De la mano de estas 'leyes y constituciones', los caciques juzgaban, tanto en los casos civiles como en los penales. Junto a este monopolio judicial soberano, parece que el hurto era lo único que quedaba por fuera: la víctima podía ayudarse por sí misma, sobre todo si encontraba al delincuente in fraganti.

Los soberanos juzgaban en primera y última instancia, es decir, no existía una tramitación. La prueba testimonial era desconocida y se remplazaba por la sinceridad frente al soberano y la mentira (para tomar partido) ante el tribunal era considerada una ofensa a su majestad y digna de muerte. Este delito, comparable con nuestro juramento en falso, es un gesto exclusivo de las altas culturas, porque sin las esferas y los ámbitos soberanos no tendría objeto. Al contrario, uno de los puntos de las culturas desarrolladas del derecho no se había desplegado tanto como en el imperio inca, donde el aborto y la sodomía eran castigados. Su inclusión en el catálogo de los delitos no existía aún entre los chibchas del istmo, así como tampoco en sus parientes de Colombia del oeste y en la sabana de Bogotá.

En cuanto al sistema de impuestos, se diferenciaba entre los dos. En los estados de Panamá no se recaudaba a través de pagos en especie y los señores satisfacían sus necesidades al involucrar a sus súbditos en la servidumbre, porque además de las ya mencionadas regalías en esclavos, a los comunes se les exigía trabajar en la construc-

ción de casas, en el trabajo agrario para sus señores, en la pesca y la caza (existía la caza de venados y la pesca con redes en las que participaban los soberanos) y en la extracción de oro de río. Los trabajadores no eran remunerados, sino mantenidos durante su estadía por el soberano que los había convocado, al igual que en las épocas de guerra. Por lo tanto, nos llevamos la impresión de que en estos estados de los chibchas, por más pequeños que fueran, existía un orden de derecho. Tampoco eran desconocidas las normas entre las naciones, por lo tanto, podemos deducir que el dar muerte a un emisario era una violación de los derechos internacionales y un motivo para declarar la guerra.

Reflexiones sobre los estudios muisca y las etnopolíticas de la memoria^{*}

Luis Fernando Restrepo^{**}

^{*} Versiones preliminares de este trabajo se presentaron como conferencia en el Congreso de la Asociación de Estudios Latinoamericanos (Lasa), el 28 de marzo de 2003, en Dallas, Texas, y en la Escuela de Historia de la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín, el 12 de agosto de 2003. Este trabajo parte, en gran medida, de las reflexiones de Joanne Rappaport sobre las políticas de la memoria y de José Rabasa sobre la importancia de pensar el colonialismo presente y pasado.

^{**} Universidad de Arkansas.

A pesar de que la mayoría de colombianos (no así investigadores de diversas disciplinas: antropólogos, sociólogos, historiadores y demás) cree que el pueblo muisca sucumbió ante el embate del imperio español que en esta parte del continente tuvo un gran poder y envistió con gran fuerza poblaciones indígenas, hoy diversas comunidades del pueblo muisca empezamos a salir del anonimato e invisibilidad a la que fuimos sometidos como consecuencia de un sistema educativo y de poder que consideraron al vencido como muerto y extinto.
Cabildo Indígena Muisca de Suba

La historia de los muisca no ha cesado ni es una historia de un pasado remoto. La presencia muisca que se manifiesta en el epígrafe cuestiona a la sociedad hegemónica, pero también explicita el reconocimiento recibido por parte de antropólogos, historiadores y sociólogos. Pero, cómo ha sido este proceso de reconocimiento y qué diálogo ha habido entre los estudios muisca y las comunidades cundiboyacenses son dos preguntas que están aún por contestarse. El epígrafe también lleva a preguntarnos sobre la relación entre el saber especializado de antropólogos y otros intelectuales y un sistema educativo que suprime la presencia de los muisca. El problema, intuyo, no es simplemente de difusión. Los muisca están incluidos en el currículo oficial, pero aparecen como culturas del pasado en relación con un origen de la cultura nacional, lo cual precisa revisarse. La cuestión se complica más cuando vemos que el tema de lo muisca está presente por todas partes, en los museos, el arte contemporáneo, la literatura, la música, los nombres de calles, las tiendas, los adornos precolombinos, los vestidos de reinas de belleza, las platos típicos y hasta las corbatas que llevan diseños precolombinos. Lo muisca aparece simultáneamente como objeto de consumo en un capitalismo voraz donde lo étnico es susceptible al mercado. Es claro que las preguntas en torno a la memoria y a la presencia muisca no son pocas en la Colombia actual. Casi pudiera decirse que lo muisca, y por extensión lo precolombino, se han tornado en el síntoma de la colombianidad. Desde el psicoa-

nálisis, el crítico Slavoj Žizek nos muestra en *Enjoy your Symptom!* las implicaciones de esta condición de síntoma. Si se disuelve, se resquebraja la identidad nacional. Se revela de este modo lo hueco y vacío de esta identidad.¹

Las siguientes líneas plantean una reflexión general sobre el lugar de la memoria muisca en la Colombia actual, a fin de crear un foro transdisciplinario que dialogue con los actuales movimientos de reconstrucción de las comunidades muiscas y los otros grupos indígenas en el país. Este trabajo hace parte de un proyecto más amplio titulado *Los muiscas y la modernidad*, el cual examina los procesos culturales que han mediado entre las sociedades cundiboyacenses y la sociedad colonial. Es decir, se trata de ver ese conglomerado de saberes, prácticas, instituciones y narraciones que, desde diversos puntos y en contextos de desigualdad y violencia, han llegado a constituir lo que se ha entendido por la *cultura* muisca, elaborando una arqueología de lo muisca, en una aproximación reflexiva, consciente de las geopolíticas del saber y la violencia epistemológica, que nos lleva a sospechar de términos tan básicos como *cultura* y a tratar de no reproducir ingenuamente aquellas diferencias que precisamente ha posibilitado la colonización.

Este proyecto es en cierta forma una continuación lógica de mi anterior trabajo sobre Juan de Castellanos, que examinaba el orden social que buscaba estructurar un texto como las *Elegías de varones ilustres de Indias*, esa sociedad señorial y encomendera, validada por la prestigiosa tradición épica. En uno de los capítulos de ese trabajo, en el cual examinaba la relación entre la producción simbólica de los encomenderos en la literatura, la heráldica y la arquitectura, llegué a la conclusión de que ese conglomerado de prácticas discursivas estaba orientado para consumo de la república de españoles, y me pregunté cómo habrían sido leídos aquellos códigos por la sociedad muisca contemporánea a Castellanos y en qué medida contribuían al proceso de

¹ En términos generales, lo que plantea Žizek es que si el hombre estructura su subjetividad en torno al deseo de la mujer, ésta es consecuentemente su síntoma. Žizek primero se aparta de la noción antisemítica y antifeminista de síntoma de las primeras etapas del psicoanálisis, entre éstas los textos de Lacan de los años cincuenta: “If, however, we conceive the symptom as it was articulated in Lacan’s last writings and seminars —as, for example, when he speaks about ‘Joyce the symptom’— namely as a particular signifying formation which confers on the subject its very ontological consistency, enabling it to structure its basic, constitutive relationship to enjoyment (*jouissance*), then the entire relationship is reversed: if the symptom is dissolved, the subject itself loses the ground under its feet, disintegrates. In this sense, ‘women is a symptom of man’ means that man himself exists only through woman qua his symptom: all his ontological consistency hangs on, is suspended from his symptom, is ‘externalized’ in his symptom”. (Žizek, *Enjoy* 155). Rey Chow replantea la propuesta de Žizek para afirmar que el nativo es el síntoma del hombre blanco.

dominación. Esto es, a la construcción de una hegemonía, expresada a través de relaciones de consenso (Restrepo, *Nuevo reino* 120).

Con esta pregunta comencé a revisar las intervenciones de don Diego de Torres, el cacique de Turmequé, y de allí en adelante fueron surgiendo otras inquietudes sobre la sociedad colonial que claramente había que abordar desde otro punto de vista y otras fuentes. En términos generales, si el proyecto sobre Castellanos miraba críticamente el discurso colonial —la construcción del Otro, la afirmación eurocéntrica, la reinscripción del territorio andino—, el proceso de descolonización de la memoria necesitaba reinscribir el lado que había suprimido o marginado el discurso colonial.² El objetivo principal se vislumbró muy claramente en una primera instancia: reconstruir una historia subalterna, tipo la propuesta del grupo de historiadores hindú dirigido por Ranajit Guha o el proyecto del grupo de estudios subalternos de las Américas. Pero a medida que iba profundizando en el tema, comenzaron a surgir dudas en cuanto a los paradigmas interpretativos, la posibilidad de verdaderamente construir una historia subalterna desde el espacio institucional y discursivo que posibilita la academia, tema que se ha debatido ampliamente en el campo, y preguntas que van desde mi propio compromiso personal y profesional con el proyecto.³ Se trata de preguntas tan básicas como para qué y para quién desarrollar un proyecto sobre muisca en el siglo XXI. Por otra parte, libros como *Los muisca del siglo XXI en Chía*, de Javier Correa Correa, indican la actualidad del tema.

Estas preguntas han ido surgiendo sobre la marcha y en cierta forma han ido perfilando el proyecto mismo. En esto gran parte tiene que ver mi propia formación

² El paradigma teórico que suscita este paso son los llamados estudios poscoloniales, los cuales toman un giro reflexivo del estudio del pasado colonial a los elementos colonizantes de los proyectos intelectuales contemporáneos. Se ha vuelto casi un cliché decir que los estudios poscoloniales son inadecuados para el caso latinoamericano, ya que muchos de sus críticos reflexionan sobre otras tradiciones coloniales como la francesa y la inglesa. Más de dos décadas desde la aparición del libro *Orientalism* (1978), de Edward Said, han dado pie a múltiples revaloraciones de las propuestas que surgieron de este campo. Véase, por ejemplo, la colección *Colonialism Past and Present*, editada por Álvaro Félix Bolaños y Gustavo Verdesio.

³ Desde el polémico ensayo “Can the Subaltern Speak?” (1985), de Gayatri Spivak, hasta “Subalternity and Representation”, de John Beverley, se han resaltado los límites de construir una historia subalterna desde la academia primermundista. Sagazmente, el crítico Aijaz Ahmad ve tanto el poscolonialismo como los estudios subalternos como modas teóricas de la crítica literaria metropolitana, con propuestas políticas bastante problemáticas. Florencia Mallón y Gareth Williams (“Fantasies of Cultural Exchange”), por su parte, han señalado bien los dilemas del proyecto de estudios subalternos de las Américas. En la revista *Fronteras de la Historia*, Guillermo Bustos presentó un resumen de este debate que no podemos presentar aquí.

académica y los espacios institucionales que circunscriben mi quehacer, además de los debates en los cuales me he propuesto intervenir, lo cual requiere moverse en diversos registros: la academia estadounidense, los estudios andinos o latinoamericanos, los estudios colombianos, etc. Pero no es una elección tan libre como pareciera a primera vista, pues no se pueden desconocer las asimetrías que enmarcan el quehacer intelectual. Tampoco hay una alternativa *natural*.

De un modo u otro, las preguntas que van surgiendo apuntan hacia un proyecto de descolonización de aquello tan maleable y denso como lo es la memoria colectiva. La memoria no es propiamente un objeto de estudio (algo estable y fijo), sino un complejo de narraciones y prácticas simbólicas que dan sentido o sentidos al pasado en un momento dado, es decir, en un presente determinado, en un movimiento que por lo general busca encauzar o abrir el futuro. Para esta reflexión me han ayudado algunos estudios, por ejemplo, los trabajos de Pierre Nora sobre los lugares de la memoria, aquellos símbolos, narraciones, monumentos que de un modo u otro han construido el sentido de la nación francesa. Para Nora, la memoria es necesariamente maleable, en contraste de la historia, concebida como objeto y dato que acumula en forma sistemáticamente compulsiva un grupo de instituciones (archivos, bibliotecas o museos). El problema es visto desde otro punto de vista por Michel de Certeau. Este último resalta la diferente concepción del pasado de la historia y el psicoanálisis. Según Certeau, la historia tiende a objetivizar el pasado, al verlo como algo separado del presente. El psicoanálisis, en cambio, piensa el pasado en términos de retornos, no como simples repeticiones, sino como formas transformadas de lo reprimido. En este sentido, se trata de un pasado que nos remuerde (*remord*). ¿No nos remuerde acaso la memoria muisca?

Al trabajar la memoria, uno se da cuenta de los límites disciplinarios, pues si bien hay trabajos muy serios sobre los muisca de historiadores, etnohistoriadores, antropólogos y arqueólogos, geógrafos y literatos, desde ninguna de estas disciplinas se alcanza a abordar la total amplitud de lo muisca como noción cultural. Qué decir, por ejemplo, de lo muisca en los imaginarios nacionales, la novela indigenista, el arte moderno, la música clásica como la sinfonía a Bochica y la ópera *Furatena*, de Guillermo Uribe Holguín, y también de un sinnúmero de prácticas culturales de las sociedades cundiboyacenses que tratamos de entender con un problemático vocabulario teórico sobre interacciones culturales, como continuidades, cambios, mestizaje, sincretismo, transculturación, hibridación, etc. Esto ha sido debate de los estudios culturales latinoamericanos, entre ellos los de Fernando Ortiz, Ángel Rama, Néstor García Canclini, Martín Lienhard y Antonio Cornejo Polar. También es preciso ver lo muisca más allá de lo meramente regional, pues la historia posconquista los inscribe en el sistema mundo moderno. De este modo, no se cae, por un lado, en un nativismo acrítico y esencialista. Por otro, a través del caso de los muisca posconquista se pueden abor-

dar problemas que se han tratado desde una perspectiva muy eurocéntrica, como las cuestiones del sujeto, el Estado, el capitalismo y la ciencia modernos. En suma, los debates sobre el proyecto de la modernidad se pueden juzgar nuevamente al tener en cuenta los contextos coloniales que fundan y sostienen la modernidad. Este tipo de cuestiones han sido desarrolladas con gran provecho por Walter Dignolo, Enrique Dussel y Dipesh Chakrabarty.

En términos de la necesidad de abordar críticamente la memoria, es ilustrativo un reciente artículo de la chilena Nelly Richard (“La crítica de la memoria”) sobre cómo el caso de la extradición de Pinochet abrió una brecha en una acartonada memoria hegemónica, la cual bajo el nombre de la ‘transición’ y en complicidad de los mercados mediáticos neoliberales había llegado casi al punto de borrar de la memoria los cuerpos ultrajados por la dictadura. El reto de la crítica cultural, según Richard, radica en abordar aquellos procesos desde la respuesta a cómo se vende y consume la memoria y también aquello que queda por fuera de esa puesta en escena, sus elementos irreducibles e irrepresentables. ¿Qué recordar? ¿Cómo recordar? ¿Para qué recordar? Estas preguntas tienen que ver con los problemas de lenguaje y representación, de figuración y simbolización, que permiten abrir huecos a la memoria oficial y el consumo voyeurístico y *light* que ofrecen los medios de comunicación masiva. En el caso muisca, se trata de ver, entre otras cosas, cómo ésta se ha tornado en una memoria consumible.

En la revista *Semana* del 15 de noviembre de 1993 apareció un artículo titulado “El último chibcha”, el cual trataba sobre José Bulla, del resguardo de Suta, descrito como “el último chibcha puro”. El caso va más allá de esta revista, pues el tema de los muisca desaparecidos es casi un *topoi* clásico de la literatura y la cultura colombianas, desde José María Vergara y Vergara hasta la Comisión Corográfica en el siglo XIX. Se trata de una mirada nostálgica que tiende a suprimir la violencia de la colonización y a identificar la cultura muisca con el paisaje nacional. Esto lo vemos, por ejemplo, en *Suramérica, tierra del hombre*, de Eduardo Caballero Calderón: “Las chozas de paja y barro de los chibchas se hundieron en el polvo que levantaron los caballos de los conquistadores, con la misma facilidad con que su lengua desapareció de la memoria de los hombres, y apenas dejó rastros en los nombres de los ríos, las lagunas y las montañas” (316).

Pero, ¿para qué dar importancia a esta cultura ‘precolombina’, para muchos desaparecida si lo que hace falta es un examen de los conflictos políticos y sociales y la violencia que vive el país hoy día? Este tipo de preguntas son sintomáticas de la contradictoria y domesticada visión de lo muisca y lo indígena en el imaginario popular y en las etnopolíticas de la memoria del estado colombiano. Muchos pensarán que ya no hay nada que hacer. Y si se puede hacer algo ante la colonización y desestructuración de la cultura muisca, ¿por qué *hay* que hacerlo, para quién y a quién le toca hacerlo?

Mirado más a fondo, la memoria muisca ha dado mucho que hacer a la sociedad hegemónica por los últimos quinientos y pico de años, desde las campañas de extirpación de idolatrías de los siglos XVI y XVII, la mirada nostálgica del XIX, la idealización de los indigenismos del siglo XX y la culpa quincentenaria que muchos parecen estar dispuestos a cargar a costas, por lo menos por quinientos años más. Reprimida, idealizada, estigmatizada, la memoria muisca en todo caso no ha podido ser suprimida completamente y, de una forma u otra, lo más seguro es que retornará una y otra vez. La represión es poco efectiva a largo plazo.

Un lugar que ha representado la memoria oficial es el Museo del Oro del Banco de la República, fundado por el gobierno en 1939. El Museo pone en escena lo muisca como origen de la nación. Al entrar allí se apaga el bullicio del centro de la ciudad. Su diseño arquitectónico conduce al visitante a una sala central en la segunda planta, el Salón Dorado, el cual es, en realidad, una bóveda de seguridad a la que se entra en penumbras a recibir la luz del oro nacional.

Los visitantes entran al Salón Dorado en grupos y son encerrados en la bóveda. Al cerrar las compuertas, los visitantes quedan sumergidos en una oscuridad primordial. Gradualmente surge la luz y se van revelando cientos de objetos brillantes en todas las paredes. De la oscuridad y la nada a la luz y la abundancia, los visitantes del museo experimentan el origen de la vida (con música). Los textos que ofrece el Museo del Oro Virtual hacen más explícita la alusión al ritual fundacional, donde se presenta al oro como semilla del sol.

Esta experiencia poética del Salón Dorado —ahora accesible en internet— ancla la cultura muisca en un pasado remoto y puro que sólo puede ser vivido por una sensibilidad posmoderna, aislada y protegida de la violencia que ocurre a unos cuantos metros afuera de las gruesas paredes de la bóveda. El oro, aquello que fue sagrado para los muisca y tornado en mercancía colonial, es ahora reconvertido por el Museo en el patrimonio espiritual de la nación. El oro muisca hace quedar bien al Estado, una función que históricamente ha caracterizado al museo como institución occidental, como bien lo afirma Carol Duncan. Los museos permiten que el Estado se presente como “*Progressive, concerned about the spiritual life of its citizens, a preserver of past achievements and a provider for the common good*” (Duncan 93).

Tras salir del museo, el visitante se enfrenta a un presente que, en apariencia, poco tiene que ver con lo que alberga el Museo tras sus bóvedas. Esa desconexión es quizá gran parte del problema de las etnopolíticas de la memoria en Colombia. Varios proyectos recientes tratan de diverso modo de repensar la memoria muisca e indígena en general. En un reciente artículo del *Boletín del Museo del Oro*, Eduardo Londoño, Monika Therrien y Flor Alba Garzón Gacharná discutían el carácter semiótico y comunicativo del Museo, conscientes de que las exhibiciones son, en última instancia, un texto. Para ellos, sin embargo, el Museo no es visto como parte del discurso que

construye el imaginario nacional. Afirmaron que el Museo nunca se ha propuesto a hacer “discurso patrioter” y que “la mayoría de los profesionales del Museo de hoy se ven a sí mismos como arqueólogos que divulgan los resultados de la ciencia y no como productores de identidad” (70). El gesto reflexivo es muy necesario y provechoso. Sin embargo, Londoño, Therrien y Garzón no cuestionan a fondo la relación entre el Estado y la ciencia en la elaboración de políticas de la memoria que, de un modo u otro, sustentan el estatus quo que conllevó la colonización. El oro, como propiedad del Estado y como patrimonio nacional, y el papel desinteresado y potencialmente benéfico del quehacer científico son algunos de los puntos que veo bastante problemáticos en esta propuesta.

No obstante, los autores del artículo sobre el Museo del Oro reconocen la importancia de pensar el papel del Museo en el contexto de la violencia que vive el país. Por esto, en el año 2000 realizaron un coloquio en la Universidad de los Andes que reunía a arqueólogos y docentes para preguntarse “¿Cómo podría el Museo del Oro comunicar el mensaje de la arqueología y a la vez inducir en sus públicos una reflexión positiva sobre la convivencia entre los colombianos? ¿Cómo aprovechar el material didáctico del Museo para generar tolerancia cultural?” (Londoño, Therrien y Garzón 69).

Una mirada histórica a la arqueología y la etnografía colombianas revela que no hay una visión monolítica de la memoria indígena, como bien lo ha expuesto Carl Langebaek en “La élite no siempre piensa lo mismo. Indígena, Estado, arqueología y etnohistoria en Colombia”. Este autor nos muestra cómo en instituciones financiadas por el Estado se encuentran propuestas antagónicas de hispanistas e indigenistas, como es el caso del *Boletín de Historia y Antigüedades* (Langebaek, “Élite” 133). La autonomía de estas instituciones y las múltiples posiciones de sus agentes se comprende mejor a partir del análisis de los campos culturales que hace el sociólogo Pierre Bourdieu. En estos campos hay una dinámica del poder compleja que determina su autonomía no sólo en cuanto al poder político, sino también en relación con las fuerzas del mercado. Las disciplinas y sus instituciones tienen sus propias economías simbólicas a través de cuyas redes circula y se acumula en forma evidentemente desigual el capital cultural. Pero limitar la reflexión de la memoria a las disciplinas académicas es excluir del debate sobre la memoria aquellos marginados por las instituciones culturales; por esto no es gratuito que ante exclusiones de este tipo alguien como Manuel Quintín Lame, hace ya unas décadas, hubiera afirmado ser “un indio educado en la selva” y así hubiera confrontado los mecanismos de exclusión de las instituciones de la cultura hegemónica.

Es contrastante la legitimidad que tienen los muisca para el Estado y en el imaginario nacional, comparada con los ignorados reclamos de grupos indígenas como los U’was y los embera catío, que se ven forzados a desplazarse a Bogotá para

reclamar sus derechos. Sus problemas no son vistos por la mayoría de los colombianos como propios ni como problemas que comprometan la legitimidad del Estado. La contradicción es más evidente si tomamos en cuenta que los muisca y los U'was son parte de la misma cultura —lingüísticamente ambas son consideradas parte de la familia chibcha—. Mientras el oro muisca es salvaguardado y exhibido como el patrimonio espiritual de la nación, el petróleo U'wa es vendido a firmas extranjeras. Es paradójico cómo el Museo del Oro legitima al Estado como el encargado de velar por el bien común, y nadie parece cuestionar su monopolio sobre la memoria colombiana. Entre tanto, el petróleo extraído del territorio U'wa ha sido y es tema candente, empezando por los numerosos ataques a los oleoductos por parte del Ejército de Liberación Nacional (ELN), en defensa del patrimonio nacional. Para los U'was, ni el Estado ni el ELN tienen derecho sobre el petróleo.

La legislación que le da al Estado derecho sobre el subsuelo es claramente herencia de la legislación colonial iberoamericana (Seed 129-42). El meollo del asunto, en el caso del petróleo, es que está en juego una concepción colonial de la naturaleza. El simbolismo y la magia que se le reconoce al oro muisca encerrado entre los paredones reforzados de la bóveda del Museo del Oro no se reconoce al petróleo U'wa, aunque no es propiamente de ellos, y lo que subyace aquí es la validez del concepto de propiedad, de *dominium*, un concepto jurídico de origen romano, impuesto con la colonización y la modernidad.⁴ Es decir, en términos de descolonización, hay mucho por hacer. La Constitución de 1991 es un buen comienzo, pero en el fondo no se cambió la base colonial del Estado. Por ejemplo, se tradujo la Constitución a idiomas indígenas. Sin embargo, el texto en castellano es el punto de partida de la traducción y en última instancia es el código desde el cual se definirán los conflictos. Como resultado, quedan en pie los conceptos de nación, sujeto y propiedad occidentales, aunque estén traducidos (así como lo sugiere Rojas en “Transportar la cosa hablada a otra lengua”). Como resultado, la magia del petróleo U'wa se pierde en la traducción.

Una propuesta de descolonización de la memoria nos llevaría a abordar más contundentemente no sólo las luchas de descolonización de comunidades como los U'was, los embera, los nasas, sino también a ver claramente las grandes contradicciones del paradigma de desarrollo de Occidente, donde se asume como progreso el crecimiento del mercado, sin ver a fondo los costos sociales y ecológicos. Entonces, aunque para muchos es más cómodo y menos problemático el oro muisca que

⁴ En este punto es clave una revisión a los paradigmas críticos, en especial el marxismo, para ver la importancia de la ‘naturaleza’ en la economía capitalista. El análisis de Marx se enfocaba en las naciones europeas, básicamente, y en la industrialización. Véase Coronil, *The Magical State*.

el petróleo U'wa, sería contradictorio asumir lo uno sin lo otro. Por esto, en Colombia, al igual que en el resto de Latinoamérica, se necesitan etnopolíticas de la memoria que sirvan para una mayor apertura de la sociedad, pensada más allá del marco del Estado nacional, como bien lo ha señalado el boliviano Xavier Albó, donde se da espacio a un pluralismo de base intraestatal y transestatal (24). Es decir, habría que empezar por desnacionalizar lo muisca. Habría que separarlo y ver las asimétricas relaciones entre el Estado y los muisca, lo cual hace precisamente el Cabildo de Suba en el epígrafe de este trabajo.

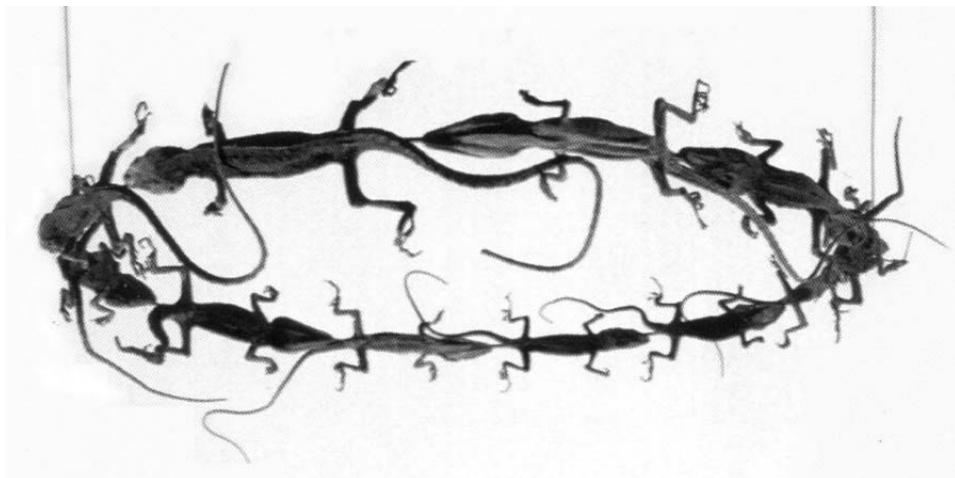
La descolonización de la memoria no consiste en cavilar individualmente un proyecto utópico o una intervención paternalista, como los indigenismos del siglo xx, sino de hacer una intervención atenta a los espacios que se abren hoy para realizar un trabajo intelectual solidario, que actúe en conjunto con comunidades, grupos civiles, y ONG. No hay que inventar la rueda, y basta ver que ya hay proyectos de descolonización de la memoria y de una globalización ‘desde abajo’ que se han venido formulando, colectivamente, desde diversos espacios. Véase, por ejemplo, los proyectos de etnoeducación nasa de la Fundación Juan Tama.⁵

Hoy día, lo muisca está mucho más presente de lo que creemos. No se trata de un pasado resuelto, sino de un presente lleno de contradicciones hecho de innumerables trazos, dispersos, pasados por alto, ilegibles por siglos de colonización y colonización interna durante la República. Se trata de una memoria que es preciso confrontar, interpretar, que no nos viene para nada resuelta y clara. Veamos un par de ejemplos sobre la memoria muisca.

La artista contemporánea María Fernanda Cardoso (Bogotá, 1963) ha trabajado una serie de instalaciones con elementos de la cultura material del país, como panela, tuzas, etc. En la década de los noventa experimentó con animales asociados con los objetos motivos muisca, por ejemplo, ranas, culebras o lagartijas. Cardoso presenta estos animales disecados y los organiza con elementos de la sociedad industrial, como es el ejemplo de *Corona para una princesa chibcha* (1990).

⁵ Fundación Juan Tama, <http://webs.demasiado.com/cjuen>. Visitada el 2 de octubre de 2003. Véase también el capítulo “Draft for a Global Program” en *Globalization from Below: The Power of Solidarity*, de Jeremy Brecher, Tim Costello y Brendan Smith y “The Indigenous Peoples’ Project: Setting a New Agenda”, del libro *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*, de Linda Tuhiwai Smith.

Figura 1. Corona para una princesa chibcha



Fuente: María Fernanda Cardoso, 1990.

Corona para una princesa chibcha es una imagen bastante polisémica, donde en todo caso hay una clara alusión a lo muisca y a la muerte, pues el referente son las coronas fúnebres. Hay algo bello y también horrible en estos trabajos. Se trata de instalaciones que no nos dejan ninguna salida facilista, sino una perturbadora visión que deja inconcebible una memoria muisca dócil. Desde el psicoanálisis, Slavoj Žižek nos habla de ese espacio intersticial entre la belleza sublime y lo monstruoso que se abre cuando hay un saldo pendiente entre las dos muertes, la biológica y la simbólica, como en el caso del padre de Hamlet, cuya presencia sigue perturbando al hijo mucho tiempo después de la muerte biológica del padre (Žižek, *Sublime* 135).

Los rituales fúnebres funcionan precisamente para cerrar esa brecha entre las dos muertes, la física y la simbólica. El trabajo de Cardoso nos enfrenta con la distancia entre esas dos (supuestas) muertes. La artista nos ofrece una imagen paradójica: la muerte (la corona, las ranas) afirma una presencia (lo muisca). Es decir, en las instalaciones los muisca están ambivalentemente vivos y muertos, a la vez, y es esta presencia-ausencia la que colma de valor simbólico a sus instalaciones. Sus coronas, irónicamente, posibilitan cuestionar la memoria osificada o *arqueologizada* mediante un lenguaje grotesco y armónico al tiempo que nos confronta a nosotros mismos como espectadores y no permite, como dice Nelly Richard, “un aquietamiento del pasado” (192).

Siguiendo la reflexión de Richard, vemos que con Cardoso nos encontramos ante una memoria más fisurada y opaca que fragmenta más que cohesionar los

imaginarios nacionales. Por otro lado, no deja de ser problemático que en las instalaciones de Cardoso lo muisca sea pensado como algo muerto que pone en escena y representa el artista contemporáneo en museos, galerías y otros lugares, cuyas exhibiciones están históricamente condicionadas para interpelar un sujeto espectador concreto: un individuo, urbano, educado, etc. Es decir, los límites de la propuesta de Cardoso son construidos a partir de que lo muisca es pensado desde la sociedad hegemónica y para ésta.

Por otra parte, hallamos la memoria muisca en las celebraciones de los campesinos cundiboyacenses. En la fiesta de San Pascual Bailón, realizada en las veredas de Tota y Aquitania, en Boyacá, encontramos una memoria muisca marcada profundamente por la colonización, pero vigorosamente presente. Los campesinos contemporáneos ofrecen *mandas* a este santo español del siglo XVI conocido por proteger a los campesinos y a sus labranzas. Los franciscanos introdujeron su culto en los Andes, sin duda, conscientes de las creencias muisca en cuanto al bienestar de las cosechas. En la cultura muisca, el cacique velaba por el bienestar de las cosechas, a través de ayunos y ofrendas, como las mandas actuales. La época de la cosecha era una gran fiesta, ofrecida por el cacique, quien proveía bollos y bebida para la comunidad que venía a recoger la cosecha a su cercado.

Lo mismo sucede hoy día, aunque no quiero sugerir que las sociedades muisca no han cambiado en un complejo proceso de continuidades, transformaciones y retornos. Pese a que la fiesta se hace a nombre de san Pascual Bailón —al cual le bailan, como las danzas muisca que describe fray Pedro Simón—, los curas de los pueblos donde se celebra confiesan que muchas veces los pobladores ni consultan a los sacerdotes para la celebración, pues estos últimos han estado llevando campañas para tratar de suprimir el lado ‘pagano’ de la festividad, las borracheras, las danzas y las festividades que duran varios días. No cabe duda de que en las sociedades campesinas de Boyacá hay una memoria subalterna que no puede reducirse a un inmovible pasado prehispánico, pero que tampoco encuadra en el imaginario religioso que quiso imponer la colonización. Se revela en las formas subrepticias e irreverentes de esta celebración la conflictiva relación de esta cultura con la modernidad-colonización.⁶

⁶ No pretendo ‘rescatar’ ni ‘preservar’ lo muisca. Carl Langebaek ha discutido con gran acierto lo problemático de los proyectos antropológicos de ‘rescate’ de elementos tradicionales de las culturas andinas, porque asumen que para ser indígenas no deben cambiar. Cuando lo que se da en contextos de colonización es una compleja transformación como modo de resistencia, es decir, para seguir siendo indígenas (Langebaek). Cabe aquí la discusión de la diversa situación de los grupos indígenas en los diferentes países andinos. En Colombia, tras la Constitución de 1991, que da ciertas concesiones y autonomía a los grupos étnicos para formar resguardos, hay un proceso de reindigenización, como el caso del resguardo de Quizgó (Cauca), que discute María Lucía Sotomayor, en “Porque somos indígenas. . .?”. Sotomayor señala un punto que fue

Considerando la tenaz resistencia de los pueblos indígenas de las Américas y los procesos de reindigenización que se han dado en los Andes y Mesoamérica, como el panmayanismo, no es de extrañarnos un fuerte retorno de lo muisca, cuyo aporte será más sentido si no se trata de una idealización de una inocencia prehispánica y, en cambio, sí de abrir espacio a la memoria muisca pre y posconquista, a fin de crear un espacio para confrontar el doloroso trauma del colonialismo pasado y presente, pero también un espacio para pensar críticamente la modernidad, abriendo puertas al diálogo que no se dio ni en la Colonia ni en los primeros dos siglos de la República.

Pensado desde la perspectiva del psicoanálisis, el regreso de lo muisca se trata de un retorno, que es como un salto que permite llenar el presente con todo aquello que había sido marginado, pero nunca suprimido completamente. Una inundación de vestigios, inadvertidos y desdeñados, llegará al fin con el ímpetu y el signo del futuro, saturado de posibilidades nunca vistas hasta el momento (*Zizek, Sublime* 139-41). Y ahí, en esa memoria muisca, pueden estar las pistas que nos permitan salir de esta encrucijada que nos ha metido la razón ilustrada y colonizadora.

determinante en las sociedades cundiboyacenses. Los muiscas “tomaron la alternativa de luchar para tener garantías laborales más que por defenderse como indígenas” (Sotomayor 408). Por otra parte, en un reciente artículo de *Ethnohistory*, Frank Salomon problematiza el abuso de la categoría de etnia para el análisis de las sociedades andinas contemporáneas. Muchas comunidades rechazan ser catalogados como indígenas, precisamente porque esto les confiere un estado de inferioridad, de una ciudadanía de segunda clase. ¿Cómo hablar de las sociedades rurales peruanas, qué terminología usar, cómo ven el pasado prehispánico y colonial? Sin duda son preguntas bastante válidas. No obstante, creo que Salomon no cuestiona a fondo qué es lo que crea esa problemática relación con la memoria indígena que tienen las sociedades andinas rurales contemporáneas, como subalternos —en esto Guha es muy acertado al ver los campesinos como los grupos subalternos por excelencia de la modernidad, pero no los ve premodernos ni apolíticos, como los plantea Hobsbawm, sino confrontando el Estado colonial o nacional burgués—. Entonces el tipo de problemas que trata de explicar Salomon en relación con como estas sociedades rurales en las afueras de Lima tienen una relación compleja con las guacas y el museo arqueológico local, toca con lo que viene discutiendo Dipesh Chakrabarty en *Provincializing Europe*, en cuanto a tocamos los límites de la historiografía secular para entrar a ver las maneras como se articulan formas subalternas de la memoria. Los guardias que sufren dolores de cabeza en el museo, esta historia habría que verla en relación con las historias andinas de demonios que discute Garreth Williams. En todo caso, un problema que veo en la mirada de Salomon al cuestionar la categoría de etnia es el problema de clase. Un diálogo más contundente con la tradición de izquierda del propio Perú daría respuestas más contundentes. Por otro lado, me parece muy aguda la forma como pone en evidencia el proceso de hacer historia, cómo los intelectuales locales van leyendo los documentos coloniales, van dotando de sentido en formas que difieren de la lectura de los documentos a partir de las incertidumbres de la paleografía colonial. Los documentos coloniales son como la memoria misma, maleables, con vacíos tachaduras incoherencias, una memoria que vemos muy textual, quizá porque la letra es la forma mediante la cual en Occidente organizamos el mundo. ¿La ciudad de la memoria cabrá en la cuadrícula de la ciudad letrada?

Bibliografía

- Ajmad, Aijaz. "The Politics of Literary Postcoloniality." *Race and Class* 36.3 (1995): 1-20.
- Albó, Xavier. "Our Identity Starting from Pluralism at the Base." *The Postmodern Debate in Latin America*. Ed. John Beverley y José Oviedo. Durham: Duke University Press, 1995. 19-33.
- Beverley, John. *Subalternity and Representation*. Durham: Duke University Press, 1999.
- Bolaños, Álvaro Félix y Gustavo Verdesio. *Colonialism Past and Present*. Albany: Suny Press, 2002.
- Bourdieu, Pierre. "The Field of Cultural Production." *The Book History Reader*. Ed. David Finkelstein y Alistair McCleery. London: Routledge, 2002. 77-99.
- Brecher, Jeremy, Tim Costello y Brendan Smith. *Globalization from Below*. Cambridge: South end Press, 2000.
- Bustos, Guillermo. "Enfoque subalterno e historia latinoamericana: nación, subalternidad y escritura de la historia en el debate Mallón-Beverley." *Fronteras de la Historia* 7 (2002): 253-76.
- Cabildo Indígena de Suba. *Los muisca: un pueblo en reconstrucción*. Bogotá: Alcaldía Mayor, 1999.
- Cardoso, María Fernanda. *Corona para una princesa chibcha*. Instalación. 1990.
- Caballero Calderón, Eduardo. "Suramérica, tierra del hombre." *Obras*. Medellín: Bedout, 1963. 253-480.
- Certeau, Michel de. *Heterologies: Discourse on the Other*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.
- Chakrabarty, Dipesh. *Provincializing Europe*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- Chow, Rey. "Where have all the Natives Gone?" *Postcolonial Theory*. Ed. Padmini Mongia. London: Arnold, 1997. 122-46.
- Correa Correa, Javier. *Los muisca del siglo XXI en Chía*. Chía: Gobernación de Cundinamarca, 2002.
- Coronil, Fernando. *The Magical State: Nature, Money, and Modernity in Venezuela*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.
- Duncan, Carol. "Art Museums and the Ritual of Citizenship." *Exhibiting Cultures*. Eds. Ivan Karp y Steven Lavine. Washington: Smithsonian Institution Press, 1991.
- Dussel, Enrique. *The Underside of Modernity*. New Jersey: Humanities Press, 1996.
- Guerrero, Olga Cecilia. "Los milagros de San Pascual Bailón." *El Tiempo* 8 de enero de 2002.
- Guja, Ranajit. "The Prose of Counter-Insurgency." *Selected Subaltern Studies*. Eds. R. Guha y Gayatri Spivak. New York: Oxford University Press, 1988. 45-84.
- Londoño, Eduardo, Monica Therrien y Flor Alba Garzón Gacharná. "La divulgación de la arqueología en el Museo del Oro: promover la convivencia en Colombia." *Boletín del Museo del Oro* 48 (2001). 2 de octubre de 2003. <<http://www.banrep.gov.co/museo/esp/boletin/48/convive.htm>>
- Langebaek, Carl. "La élite no siempre piensa lo mismo: indígena, Estado, arqueología y etnohistoria en Colombia." *Revista Colombiana de Antropología* 31 (1994): 123-43.

- . “Resistencia indígena y transformaciones ideológicas entre los muisca de los siglos XVI y XVII.” *Concepciones de la Conquista*. Eds. Felipe Castañeda y Matthias Vollet. Bogotá: Universidad de los Andes, 2001. 281-328.
- y Latin American Subaltern Studies Group. “Founding Statement.” *Boundary* 2 20.3 (1993): 110-21.
- Mallón, Florencia. “The Promise and Dilemma of Subaltern Studies: Perspectives from Latin American History.” *American Historical Review* 99.5 (1994): 1491-515.
- Mignolo, Walter. *Local Histories: Global Designs*. Durham: Duke University Press, 2000.
- Museo del Oro. Bogotá, Colombia. < http://www.banrep.gov.co/museo/home4_eng.htm>. 20 de julio de 2002.
- Nora, Pierre. *Realms of Memory*. 3 vols. New York: Columbia University Press, 1996-98.
- Restrepo, Luis Fernando. “Narrating Colonial Interventions: Don Diego de Torres, Cacique of Turmequé in the New Kingdom of Granada.” *Bolaños y Verdesio* 97-117.
- . *Un nuevo reino imaginado: las Elegías de varones ilustres de Indias de Juan de Castellanos*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1999.
- Richard, Nelly. “La crítica de la memoria.” *Cuadernos de Literatura* 8.15 (2002): 187-93.
- Rodríguez, Ileana, ed. *The Latin American Subaltern Studies Reader*. Durham: Duke University Press, 2001.
- Rojas, Tulio. “Transportar la cosa hablada a otra lengua. La experiencia de la traducción de la Constitución de la República de Colombia a lenguas indígenas.” *Concepciones de la Conquista*. Eds. Felipe Castañeda y Matthias Vollet. Bogotá: Universidad de los Andes, 2001. 361-88.
- Salomon, Frank. “Unethnic Ethnography: On Peruvian Peasant Historiography and Ideas of Autochthony.” *Ethnohistory* 49.3 (2002): 475-506.
- Seed, Patricia. “No Perfect World: ‘Aboriginal Communities’ Contemporary Resource Rights.” *Rodríguez* 129-42.
- Semana*. “El último chibcha” 15 de noviembre de 1993.
- Sotomayor, María Lucía. “Porque somos indígenas, pero ¿por qué somos indígenas?” *Modernidad, identidad y desarrollo*. Ed. María Lucía Sotomayor. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, 1998. 399-423.
- Tuhiwai Smith, Linda. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. London: Zed Books, 1999.
- Williams, Garreth. “*Death in the Andes: Ungovernability and the Birth of Tragedy in Peru*.” *Rodríguez* 260-87.
- . “Fantasies of Cultural Exchange.” *The Real Thing*. Durham: Duke University Press, 1996. 225-53.
- Zizek, Slavoj. *Enjoy Your Symptom!* New York: Routledge, 1992.
- . *The Sublime Object of Ideology*. London: Verso, 1989.

Los resguardos muisca
y raizales de la sabana
de Bogotá: espacios sociales
de construcción de la
memoria

Mercedes López Rodríguez*

* Antropóloga, Museo de Arte Colonial.

Las comunidades muiscas de la sabana de Bogotá han vivido diferentes procesos de integración a la sociedad mayoritaria, basados en relaciones de poder desiguales, propias del mundo colonial y poscolonial. La disolución de los resguardos durante los siglos XVI a XX marcó el momento a partir del cual las antiguas comunidades, reconfiguradas dentro de las instituciones nacidas del mundo colonial, perdieron su autonomía y se integraron dentro de categorías más generales —campesinos y obreros semiurbanos—.

Sin embargo, a partir de la década de los noventa del siglo pasado surgieron movimientos en la sabana de Bogotá que reclamaron una identidad a la vez comunal y tradicional y una pertenencia a un territorio que han habitado históricamente. La conjugación entre territorio y comunidad les permitió pensarse en algunos casos como ‘raizales’, es decir, descendientes de los muiscas, y en otros como muiscas, tal cual lo expresa la gobernadora de Suba: “nosotros no somos los descendientes del hombre Muisca. Nosotros somos el hombre Muisca actual, con unos usos y costumbres diferentes a las de ellos. Somos una cultura en movimiento, en constante cambio” (Mususú Rico 14).

Este ‘resurgir’ de las comunidades muiscas plantea diversas inquietudes que deben ser objeto de reflexión: primero, nos interroga acerca de la manera cómo los grupos subalternos crean, reformulan y reconfiguran sus identidades en medio de su relación con el Estado y los grupos dominantes, al poner el acento en diferentes categorías —étnicas o de clase, por ejemplo—. Segundo, nos interroga acerca de la rigidez de estas categorías de análisis social, que la antropología ha utilizado y legitimado para entender estos procesos. Finalmente, nos introduce en la reflexión sobre cómo se entreteteje una memoria nacional que sitúa a los muiscas en el pasado y una memoria local que reivindica la vitalidad de sus tradiciones, y que sirven como sustento del futuro de las comunidades.

Este artículo intenta reflexionar sobre éstos interrogantes y para ello toma el caso de los resguardos de Bosa, Chía, Cota y Suba. Hace una aproximación al proceso de desarticulación de los resguardos, de los años transcurridos desde su disolución, de las circunstancias que motivaron el proceso de redefinición como resguardos y del papel de los líderes en la configuración de un discurso político que sustenta el proceso. Por último, presta especial atención al lugar desempeñado por el pasado como articulador de los discursos y las prácticas sociales encaminadas a la búsqueda de lo tradicional y lo comunitario.

Este abordaje no pretende establecer si en realidad estas comunidades pueden o no definirse académicamente como indígenas. Busca, en cambio, aproximarse a las estrategias empleadas por estos grupos para crearse una identidad, que les permita actuar en el exterior, en la llamada *sociedad mayoritaria*. Sus discursos hacen hincapié en la cohesión interna, en la tradicionalidad de los proyectos y en su anclaje en formas de vida social comunitaria ampliamente difundidas. Por otro lado, se interroga sobre cómo se viven estos procesos en el interior de las comunidades, donde existen diferencias, rupturas, posicionamientos divergentes de los miembros, que se expresan como oposiciones entre mayores y más jóvenes, mujeres y hombres, urbanos y rurales.

Cultura: lo étnico como categoría de análisis social

Cuando la antropología aborda la diversidad cultural, favorece el concepto de etnicidad para entender las diferencias entre grupos sociales; sin embargo, categorías de análisis social tan relevantes como la de indígena aparecen y toman fuerza en medio de los procesos de encuentro colonial y de choque, caracterizados por relaciones de dominación y de desigualdad radical. En estos lugares, eminentemente políticos, se negocian las diferencias culturales, pues la cultura siempre está en movimiento y se desarrolla en medio de las tensiones sociales y de las desigualdades políticas, tal como lo plantea Rosaldo, en *Cultura y verdad*. En este sentido, la cultura no se configura solamente desde el dominio de lo étnico, sino que está atravesada por las relaciones de poder, el control sobre los territorios y la confrontación directa o estratégica. Es en este campo donde se negocia el significado de ser indígena.

El reconocimiento de la condición de ser indígena está atravesado por un proceso de identificación colectiva, tanto dentro del mismo grupo como hacia el exterior. Se trata de consolidar una alteridad basada en la pertenencia a un grupo social poseedor de una diferencia cultural sustancial y, en muchas ocasiones, esencial. En este sentido, confiamos en que aquellos a quienes consideramos indígenas sean visible-

mente ‘diferentes’ con respecto a la sociedad mayoritaria; incluso tenemos un grupo de expertos, conformado por antropólogos, autorizado para emitir su veredicto al respecto. Pero con la irrupción de las comunidades muisca raizales cabe preguntarnos ¿qué sucede cuando la diferencia cultural no es extrema y no se manifiesta en elementos como la lengua? ¿Qué sucede cuando hay una enorme cercanía en las prácticas culturales con los campesinos que, aunque pertenecen a la sociedad mayoritaria, comparten un carácter de subalternidad con las comunidades indígenas? ¿Qué sucede cuando los sujetos que se llaman a sí mismos indígenas no coinciden con las representaciones académicas ni sociales que tenemos de ellos?

Cuando abordamos estos cuestionamientos, tenemos la oportunidad de pensar la cultura ya no desde los postulados esencialistas de la etnología clásica, sino haciendo frente a las dimensiones conflictivas en medio de las cuales se construyen las identidades actuales. Cuatro resguardos muisca han expresado su voluntad de existir y a pesar de nuestros interrogantes académicos, buscan un camino para no ser objetos folclóricos o atracciones turísticas. De igual forma, se debaten con el Estado en medio de relaciones complejas, pues pretenden alcanzar su autonomía cultural, no obstante su dependencia económica, y se interrogan sobre sus diferencias con respecto a otros subalternos, mientras intentan crear alianzas entre ellos y con otros resguardos. Éstas son las circunstancias en medio de las cuales se define hoy la etnicidad, una que no los condena a ser objetos de museo.

Identidades locales e identidad nacional: nuestros antepasados, los muisca

Las identidades sociales no constituyen categorías esenciales inamovibles y fijas para siempre en el tiempo, son elaboraciones culturales que se construyen en medio de procesos de conflicto y lucha y que, por lo tanto, están sometidas a constantes reconfiguraciones. Tal ha sido el caso de los muisca, reales e imaginados, quienes han ocupado diversos lugares en nuestra identidad nacional, aunque todos ellos han estado referidos a nuestro pasado. Existe un hilo que atraviesa el entramado de historias sobre los muisca: el paso del tiempo, su existencia como cultura autónoma y diferenciada desde antes de la llegada de los colonizadores europeos y la referencia al pasado. Frente a esta construcción que los ubica como parte de lo que fuimos —pero que ya no somos—, los líderes raizales hacen hincapié en que lo que les permite hacer proyectos de vida en el presente y sobre el futuro de los muisca es la construcción de una memoria común, su apropiación cultural, la elaboración de

narrativas sobre el pasado y la creación de significados sociales compartidos. Éste es uno de los puntos más conflictivos de la construcción identitaria raizal muisca.

Cuando sometemos al análisis nuestras opiniones y aun nuestros conocimientos más elaborados sobre los muisca, parece como si buena parte de la manera en que los recordamos fuera una memoria construida y artificial. Así, es necesario interrogarse por cómo se ha construido esta memoria, por sus productores, por sus condiciones de producción y por sus consumidores. El tema de los muisca como una sociedad del pasado ha hecho parte de las construcciones de una identidad nacional que reconocía su existencia prehispánica, pero que borraba su presencia en la historia colonial, republicana y contemporánea. En consecuencia, por diversos dispositivos de la memoria, los muisca se habían convertido en nuestros remotos y extintos antepasados, de forma que su existencia nos ‘pertenece’, al igual que nos pertenecen otros íconos de nuestra nacionalidad.

Por ende, cuando en la sabana y en la escena de lo nacional comenzaron a reaparecer grupos que se reivindicaban como muisca o descendientes de muisca, aparecieron también las tensiones en torno a la recepción de sus discursos. La ‘opinión pública’ poseía unas representaciones sobre los muisca que en muchas ocasiones pasaban por el exotismo y que diferían con respecto de las identidades contemporáneas de las comunidades de Bosa, Suba, Chía o Cota.

De esta manera, los líderes de estas comunidades debían encontrar una vía estratégica que mediara entre las expectativas que generaba entre la ‘opinión pública’ el reconocerse como indígena (un concepto sumamente colonizado) y las complejas realidades culturales de los resguardos muisca de la sabana de Bogotá, que por diversos medios habían logrado mantenerse a lo largo de los siglos XIX y XX. En medio de esta tensión se ubicaba, por ejemplo, la puesta en escena de la reindianización practicada por la gobernadora del cabildo muisca de Suba, cuando se pintó su rostro de rojo en medio del discurso de apertura del primer Foro Memoria e Identidad de los Indígenas Muisca de la Sabana de Bacatá (Cabildo Muisca de Suba). En sus propias palabras: “Ahora mi rostro les muestra que no soy blanca. Soy una india muisca de color rojo. Porque para que me vieran he tenido que pintar y ocultar mi verdadero rostro. Para que me nombraran he cambiado mi nombre ancestral. Hoy soy Alba y no Sajipa, sucesora de Tisquesusa. Ojalá que para vivir no tengamos que morir” (Mususú Rico 15).

La opinión pública nacional ha crecido y se ha alimentado con los discursos de lo exótico que caracterizaron a la etnología durante buena parte del siglo XX: una exagerada valoración de la diferencia externa, de la apariencia y el vestido como elementos para caracterizar qué es lo indígena. Pero la realidad social siempre desborda nuestras expectativas. Los líderes de las comunidades se hallan en esta encrucijada entre las representaciones nacionales de lo muisca y la vida local de los resguardos.

Memoria local e historia nacional

La producción de la memoria es un proceso fluido, sometido a tensiones, permeable a la influencia de los discursos hegemónicos con los cuales las memorias locales están en permanente diálogo. Muchos de los grupos sociales que enfrentan procesos de dominación se ven excluidos de las historias ‘oficiales’, de manera que desarrollan memorias no oficiales que se mantienen a través de la oralidad. Así se produce una correspondencia entre subalternidad, oralidad y memoria. Sólo parcialmente se conocen las historias de las minorías, siempre fragmentarias y disidentes.

Pero en el caso de los muisca, y más exactamente de ese lugar común conocido en los textos escolares como los chibcha, se han convertido en parte de la memoria nacional *escrita* oficialmente por las academias y atravesada por todos los proyectos políticos de nación y cultura nacional. En ese orden de producción de sentido, los muisca son un pueblo del pasado, un ingrediente más del ser colombiano. Constituyen el “grupo indígena” sobre el cual leemos en nuestros textos escolares. Su mitología nos resulta familiar gracias a las historias sobre Bochica o Bachué, que se incluían al final del capítulo prehispánico del libro de historia. Todo colombiano que quiera ‘aprender’ sobre los chibcha puede leer un libro de mitos, una guía para turistas o un tratado de etnología.

Lo paradójico es que frente a semejante presencia en las representaciones, los hombres y las mujeres muisca de carne y hueso parecen haber dejado de existir apenas unos instantes después de que Gonzalo Jiménez de Quesada llegara a sus territorios. A partir del establecimiento del mundo colonial, los muisca sólo se encontrarían en los nombres de las plazas y de los puestos de artesanías de algunos pueblos de Cundinamarca y Boyacá. Los muisca comenzaron a ser parte de la historia institucional y en medio de ese proceso el sentido de muchos símbolos cambiaría o sería reutilizado. Éste es el caso de una enorme piedra en Chía, considerada un lugar de mohanés por muchas generaciones de comuneros, hasta cuando en el siglo xx fue trasladada al pueblo para hacer el monumento a la diosa Chía en honor de nuestros antepasados, los muisca. Así lo cuenta el comunero Puno Cojo a la antropóloga María Teresa Carrillo: “La Diosa Chía, la piedra la sacaron del nacimiento de donde estuvimos (la cueva del Moján). La pila que está en el parque Ospina estaba en el parque Central y la cambiaron por la Chibcha. El altar mayor de la Catedral también salió de la laja de la cueva del Moján” (Carrillo Avendaño 58).

Para exaltar a los antepasados fácilmente se podía desconocer a los contemporáneos. De esta forma se fue construyendo un tipo contradictorio de memoria que excluía su posibilidad de existencia en el presente, al condenarlos a habitar en el pasado. De la misma manera, a medida que iba tomando más fuerza en la memoria nacional

esta versión oficial sobre el pasado de los muiscas, ésta se convertía en la única representación autorizada que, a su vez, adquirió el poder para descartar todas las versiones no incluidas dentro de la tradición de lo ‘muisca’ elaborada a lo largo del siglo xx.

Estas circunstancias hacen parte del contexto en el cual los líderes raizales actuales buscan validar sus reivindicaciones. En su esfuerzo por elaborar discursos que sirvan como referentes para fundamentar sus procesos de autodefinición, los líderes echan mano de narraciones configuradas en medio de los procesos ocurridos en las primeras décadas del siglo xx, cuando los entonces llamados chibchas hacían parte de la elaboración de un pasado nacional que nos aglutinara como nación. Las tradiciones oficiales sobre los muiscas, popularizadas en el siglo xx, se alimentan de la mitología recogida por los cronistas coloniales y se difunden una y otra vez en libros de leyendas y costumbres y en los textos escolares, como uno de la década de los setenta para primer año de bachillerato, escrito por un miembro de la Academia Antioqueña de Historia, que decía: “Bochica fue otro personaje fundamental. Hombre de gran sabiduría, había aparecido por el oriente y les enseñó amor al trabajo respeto a las leyes y honestidad. De él aprendieron a tejer, a construir las viviendas, a comerciar”.

Estos discursos lograron una enorme resonancia en amplios sectores nacionales, tanto subalternos como hegemónicos, incluso entre los líderes raizales contemporáneos, que en ocasiones pueden emplear este imaginario nacional para autodefinir sus particularidades culturales, ahora expresadas en presente: “Quiero también que recordemos a Bochica, nuestro dios civilizador y protector, el que nos enseñó a los muisca a tejer, a hilar algodón, a cultivar maíz, a pintar las telas. Recordemos hermanos Muisca, que Bochica nos instruye con preceptos morales y leyes que rigen el comportamiento social” (Mususú Rico 14).

Este proceso de puesta en escena de la memoria revela cómo los líderes retoman lo local, pero también lo nacional, de la historia oficial, de los saberes reconocidos académicamente y de las versiones más populares sobre quiénes son los muiscas. En este momento, para hablar con una voz ‘diferenciada’ del conjunto de lo nacional, los líderes de los cabildos de la sabana recurren a las fuentes escritas producidas en el mundo colonial como parte del ejercicio de poder que ratificaba su dominación. En las crónicas coloniales y en las reelaboraciones posteriores aprenden sobre su mitología, olvidada por los múltiples procesos de silenciamiento a los cuales fueron sometidos tanto bajo el dominio español como durante la República. Se trata de un proceso de elaboración de una doble identidad. Por una parte, existe la representación de los muiscas del pasado, escritos oficialmente desde la memoria oficial de la nación, inscrita en procesos de estructuración de la nacionalidad; pero, por otro lado, se trata de la exclusión de su existencia social, de su posibilidad de ser reconocidos como indígenas a partir del establecimiento legal de sus resguardos, de una legislación especial y, sobre todo, del respeto de su identidad como muiscas.

No obstante, los actuales raizales han elaborado complejas redes de conocimiento de sus geografías y de sus mitologías. Seres del frío y del agua habitan las cuevas, los cerros y los ríos subterráneos. Mohanes y mohanas viven en los cerros y son poseedores de tesoros fabulosos. Iglesias y catedrales de oro permanecen ocultas en territorios míticos donde se combinan símbolos católicos y tradicionales para configurar una identidad indígena creativa.

Estas historias circulan en forma de relatos orales aun entre los mayores, y permiten unir amplios territorios atravesados por caminos del agua (Carrillo Avendaño), habitados por serpientes de oro y caciques ocultos. En sus narraciones, estos mayores despliegan la complejidad de un mundo simbólico alimentado por tradiciones subalternas, donde Bachué o Bochica son nombres ajenos, que sólo aparecen en los libros y no en la memoria viva.

En los relatos de los mayores se revelan redes de caminos y ríos que atraviesan la sabana de Bogotá, que van al norte, hacia Boyacá, y que sirvieron desde siempre para comunicar las cordilleras y los cerros. Por ellos se desplazan seres maravillosos cuya existencia conocen los más viejos, un mundo rural lleno de nacimientos de agua alimentados por serpientes, de tesoros que desaparecen ante los ojos de los hombres, de niños convertidos en mohanes o de mujeres raptadas por antiguos caciques que habitan en las montañas. No se trata de colecciones de relatos, sino de historias que tejen un sentido para los raizales. Tampoco se trata de narraciones aisladas en el tiempo, sino que dentro de este rico universo toman su lugar los santos católicos, los curas y las iglesias, los comerciantes, los hombres que enloquecen por el oro. En ellas se da cuenta de los cambios ocurridos a lo largo de su historia y de los cuales son herederos los actuales hombres, mujeres y niños que habitan en los resguardos.

De esta forma, los líderes de las comunidades elaboran sus reivindicaciones en medio de la tensión de demostrar a la opinión pública que son muiscas, apropiándose de aquellas narraciones ‘consagradas’ oficialmente. Asimismo, ellos poseen una rica tradición cultural inscrita en un modelo cognoscitivo particular y propio. Deben, entonces, describirse empleando un código creado por la sociedad dominante, que sin embargo les pertenece también a los grupos subordinados, y por ello emprenden un camino de autorrepresentación o autoetnografía, como lo define Pratt:

[... para] aquellos casos en los que los colonizados se proponen representarse a sí mismos de maneras que se comprometen con los términos propios del colonizador. Si los textos etnográficos son un medio por el que los europeos representan ante ellos mismos a sus —usualmente sometidos— otros, los textos auto-etnográficos son aquellos que los otros construyen en respuesta a las mencionadas representaciones metropolitanas o en diálogo con ellas. (28)

Los muisca raizales

En medio de sus esfuerzos por validarse y revitalizar su identidad como indígenas, los líderes de estas comunidades de la sabana han celebrado encuentros y foros en los que expresan sus definiciones de lo indígena, sus proyectos para el futuro y sus banderas de lucha.¹ En su proceso de elaboración étnica, tejen una red de oposiciones entre el contexto urbano de la ciudad, que es la representación de lo fueño, de lo mayoritario (Mususú Rico 14), y lo rural, lo tradicional, “los Cerros Sagrados, las Lagunas y los humedales”, empobrecidos por el proceso de expansión urbana, que expresa asimismo la asimilación a la sociedad nacional. En el discurso, los raizales construyen una identificación entre espacios rurales y vida tradicional indígena que se refuerza en la constante mención de cerros, ríos, etc., al igual que en la relación entre urbanización y mestizaje, entendido por los líderes de los cabildos como aculturación.

Una parte importante del proceso de definición de su identidad consiste en establecer con claridad quiénes son los indígenas que hacen parte de los cabildos y resguardos. Para decidir quiénes pueden ser reconocidos como tales, los muisca de Suba acuden a los registros de bautizos, así como a otros documentos escritos conservados en los archivos parroquiales. La gobernadora del cabildo de Suba expresaba en 1999 cómo las formas familiares y de parentesco colonizadas pueden utilizarse para definir la pertenencia a la comunidad. De esta forma:

Son miembros de nuestra comunidad indígena quienes por línea paterna —primer apellido— o por vía materna —segundo apellido— tuvieron un apellido claramente muisca o uno castellano que apareciera en los padrones de finales del siglo XIX. Hay que destacar que es significativo el número de personas que hoy en día tienen los dos apellidos por línea paterna y línea materna. (Mususú Rico 11)

Igualmente, los miembros de la comunidad deben residir en el territorio del resguardo, pues se considera que ésta es la base de la identidad: “se estima que un elemento de nuestra identidad es la referencia a los resguardos antiguos que fueron disueltos sin el consentimiento de los indígenas de la época”. (Mususú Rico 11). También se reconocen e integran a la vida indígena a los compañeros y compañeras de los muisca que vivan dentro de la comunidad, así como a los hijos de matrimonios mixtos.

Otra característica de los discursos de los líderes muisca es la presencia de conceptos como *madre tierra* o *territorio ancestral*, que han demostrado su utilidad

¹ Por ejemplo el primer Foro Memoria e Identidad de los Indígenas Muisca de la Sabana de Bacatá. Un Pueblo en Reconstrucción, celebrado en Suba, el 29 de agosto de 1999.

estratégica en otros contextos de confrontación entre los indígenas y la sociedad nacional. En ocasiones, el relieve puede estar puesto en lo ancestral. Así, por ejemplo, para José Joaquín Fiquitiva, ex gobernador muisca del resguardo de Cota, la autoridad indígena está “fundamentada en la sabiduría y la tradición de las comunidades” (38); pero en otras circunstancias hay un reconocimiento de una identidad más fluida, capaz de dar cuenta de los cambios y con una conciencia sobre su propia posibilidad de participación estratégica en el juego de las definiciones políticas: “El poder se realiza en el presente y es posible hacia el futuro. La idea de una identidad hecha de pasado ha retrasado a los indígenas y es una estrategia de poder. Vivir en el pasado es una regla impuesta por el Estado” (Fiquitiva 30).

Para el ex gobernador del resguardo indígena de Cota, reconstruir el pueblo muisca implica una ruptura con las reglas formuladas desde el Estado. Esa ruptura posibilita volver a construir en sus propios términos, pero mirando hacia adentro de las comunidades. Sólo la búsqueda de las diferencias culturales radicales ofrece la posibilidad de encontrar un camino para fomentar relaciones con la llamada sociedad mayoritaria.

Las opiniones surgidas y expresadas en estos foros y publicaciones ofrecen un primer acercamiento e intento de reflexión desde los protagonistas; pero también han existido acercamientos académicos a las dinámicas de producción mítica y simbólica de los raizales. Éste es el caso de la tesis de antropología *Los caminos del agua*, elaborada por María Teresa Carrillo Avendaño. A partir de un proceso común en que los raizales se involucraban no sólo como informantes de la investigación, sino como investigadores, la autora logró encontrar hilos narrativos comunes en la tradición oral de los raizales de la sabana de Bogotá. Ella analiza estos ‘caminos del agua’ que constituyen las narraciones sobre los mohanes que actualmente habitan las aguas y que fueron desplazados de lo seco por los procesos que han configurado las relaciones sociales entre los raizales y la sociedad colombiana. En este caso, la autora emprendió la búsqueda de lo tradicional apelando a los relatos de las y los mayores, a sus interpretaciones y conceptos.

Precisamente, por la complejidad de aspectos que integran el proceso identitario raizal, es pertinente continuar con su reflexión desde esquemas conceptuales más fluidos, que puedan dar cuenta de las movedizas prácticas culturales de las comunidades de la sabana de Bogotá.

Historia propia frente a folclore y etnografía

La etnología y el trabajo de investigación académica reconocen y privilegian a los muisca prehispánicos y, en menor medida, a los coloniales, y por ello ponen un fuerte acento en las crónicas y en la arqueología como fuentes de elaboración de la memoria. Por el contrario, poco sabemos acerca de los muisca raizales de hoy. Los primeros trabajos que abordaron la reelaboración de sus tradiciones estaban más cerca del folclore que de la antropología. Tal es el caso de los relatos, los anecdotarios y los libros de historia local elaborados en los diferentes municipios de la sabana.

Por otro lado, trabajos de puesta en común de la memoria como los talleres realizados en las comunidades de Fonquetá y Cerca de Piedra, en Chía, durante 1998, recuperan un sentido de comunidad a partir de la historia común, vivida en un territorio compartido por innumerables generaciones. De esta forma, y gracias al trabajo de revisión y recuperación de los documentos, emprendido por colaboradores y líderes de las comunidades, ha sido posible encontrar historias parcialmente olvidadas y nombres de líderes como Pioquinto Cojo han vuelto a adquirir significado para los comuneros de hoy.

El resguardo de Chía, por ejemplo, fue extinguido luego de innumerables procesos a lo largo del siglo XIX. Al comenzar el siglo XX se inició el remate de los terrenos considerados baldíos. En 1909 se tomaban las medidas y se reconocían los límites para formalizar el remate y venta de los terrenos que habían sido resguardos; pero un día de septiembre de 1910 una comisión de comuneros se presentó para impugnar la diligencia, “reclamando tener derechos” sobre los supuestos baldíos (Correa Correa, *Muisca* 141). En nombre de los comuneros, Pío Quinto Cojo y Enrique Ramírez buscaron la ayuda de un abogado, como lo relata Rosalbina Cojo: “Mi papá se llamaba Pioquinto Cojo, él fue quien logró recuperar para la comunidad indígena todos los terrenos donde está asentado el Resguardo. Él tenía sus animales, ganado, ovejas, de todo, no valía mucho pero vendía y por allá consiguió su abogado, un señor Antonio M. Ocampos, y él ganó ese pleito” (Correa Correa, *Muisca* 142).²

En 1911, una vez ganado el pleito, el líder de los comuneros procedió a repartirlo a pesar de algunas opiniones encontradas al respecto: “Él lo distribuyó entre todos los comuneros. El día del entregue midieron esa parte del cacho alto de allá. Quedó de dueño mi papá y entonces le dijeron los que eran de la comunidad que vendieran y dijo que no. No había gastado nada porque eso era para los comuneros de la vereda” (Correa Correa, *Muisca* s. p.). El 23 de septiembre de 1911 se hizo “entrega

² Entrevista a Rosalbina Cojo, hija de Pioquinto Cojo, realizada por Javier Correa y publicada parcialmente en su libro *Los muisca del siglo XXI en Chía* (142), así como en Correa Correa (“Abuelita” 12).

real y material al administrador señor Pioquinto Cojo de la finca que constituye la comunidad” (documento citado por Correa Correa, *Muisca* 144)

Los medios a través de los cuales se ha mantenido la propiedad comunal de la tierra han sido fruto de la organización comunitaria y del esfuerzo aunado. Diversas estrategias se han empleado a lo largo de estos siglos para mantener el acceso de las comunidades a los territorios. Una vez declarados baldíos y parcialmente abandonados, los comuneros entablaron pleitos o reunieron dineros para adquirir nuevamente las tierras. En Cota, por ejemplo, el resguardo se reconstituyó en 1876, cuando varios comuneros recaudaron el dinero suficiente para comprar el terreno en el cerro Majuy, puesto en venta como parte de los procesos de extinción de los resguardos coloniales (Wiesner Gracia). En estos casos, la creatividad se pone en juego para mantener el territorio, pero es la memoria colectiva lo que posibilita vivir como comuneros a pesar de todos los procesos de extinción y olvido.

Ser comuneros hoy

No todas las comunidades asumen de la misma manera su vida comunitaria en los resguardos. Su cercanía con el contexto urbano se siente con diferentes matices, por ejemplo, en las veredas de Fonquetá y Cerca de Piedra en Chía o en el resguardo de Suba. Para la gobernadora de Suba, Alba Mususú, los actuales muisca tienen una conciencia clara de los retos que significa “ser indígena Muisca contemporáneo en el contexto urbano” (11).

En cambio, para otra mujer mayor raizal, doña Rosalbina Cojo, la comunidad se vive y se siente en medio del campo. Ella participó desde niña de los procesos de apropiación del resguardo, de la mano de su padre el líder Pioquinto Cojo. Ahora afirma:

Si yo tuviera mi salud, me gustaría estar allá en el Resguardo, con mis sementeras, porque allá está a pedazos vuelto potrero. [sic] Tendría mis animales: vacas, un burro. Cuando hay juntas yo voy por allá y oigo lo que hablan no más. Porque yo no les hablo de nada de eso ni ellos me hablan a yo. Sino que oigo lo que dicen. Que guarden el resguardo le diría a la juventud, que lo conserven porque que más. (Correa Correa, “Abuelita” 12)

Los comuneros actuales viven en la encrucijada entre varias identidades: son mujeres y hombres, rurales y urbanos, campesinos y obreros parciales. En el caso de las mujeres, tienen la posibilidad de ocupar lugares destacados en la vida pública de los resguardos. Existe un Consejo de Mujeres en el Resguardo Muisca de Suba que busca reconocer las particularidades de sexo dentro de las comunidades; no obstan-

te, en el momento de elaborar un discurso hacia fuera, la identidad sigue siendo escrita y pronunciada con un género gramatical y social específico: el masculino. En los discursos de las líderes, el sujeto muisca es casi siempre un sujeto masculino: “Me pinto en rebeldía contra el hombre de la comunidad que ha usado el saber milenario indígena Muisca y su nombre para usarnos, para vender, para enriquecerse, para pensar sólo en él” (Mususú Rico 15).

El proceso de convertirse legalmente en resguardo evidencia las relaciones a la vez de consenso y de conflicto que se establecen en el proceso de negociación de su estatus como comunidad indígena. Pedro Socha, segundo gobernador del resguardo de Chía, afirmaba que las relaciones con el Ministerio de Gobierno no constituían una imposición y parecía estar de acuerdo con cumplir con los requisitos legales para ser declarados resguardos, porque incluso estas restricciones los protegerían de la acción de “avivatos y aprovechados”:

El Ministerio tiene toda la razón, el gobierno tiene toda la razón, porque eso lo toman como club, para provecho particular, para provecho político [...] Entonces si uno cumple con los requisitos y si no tiene esa conciencia y si no tiene esa claridad y esa honestidad y ese pensamiento de dirigirlo por el punto correcto y que sea para beneficiar a toda la gente y no particular y solamente a los descendientes directos y que se han mantenido toda la vida con su tradición y que tienen sus usos y costumbres y que viven aún dentro del territorio, esas personas a las que nunca les ha dado pena decir que son indias, que son indígenas, que tienen su lote. (Correa Correa, Muiscas 193)

La reflexión contemporánea sobre la creación de identidades sociales está anclada en procesos de subalternización de los grupos minoritarios por parte de la sociedad nacional. Los grupos subalternos hacen usos estratégicos de las categorías académicas de análisis social, mientras elaboran y negocian sus identidades, en medio de sus procesos de recuperación territorial y cultural. De esta forma puede entenderse la relación estratégica entre los discursos académicos y su apropiación por parte de las comunidades en medio de sus necesidades organizativas.

El análisis de estos procesos de reindianización plantea un reto a la etnografía y a sus categorías de comprensión de la vida social de las comunidades actuales. Evidencia la necesidad de entender las dimensiones históricas de la cultura, los procesos a partir de los cuales se forman y se mantienen los grupos sociales. A su vez, plantea un enorme reto para los grupos sociales que intentan construir proyectos propios bajo las categorías generadas por la sociedad mayoritaria y la cultura hegemónica. Estos esfuerzos son valiosos para toda la sociedad en su conjunto, en la medida en que favorecen la descentralización en los recursos, en la cultura y en la memoria.

Una oposición se manifiesta en este proceso de puesta en marcha de la identidad: los líderes echan a andar una identidad esencial, un sentido de ser indígena moldeado de acuerdo con las categorías más fijas y a históricas; una manera de ser muisca que debe pasar por el reconocimiento de los lugares comunes de la cultura: el culto a Bochica y Chía como divinidades tutelares, tal y como “lo hacían los muisca”, según aprendimos todos los colombianos en nuestras cartillas de historia. Esta construcción permitiría un reconocimiento por parte de la opinión pública de la veracidad de las reivindicaciones de las comunidades raizales de la sabana.

Entonces se trataría de hacer hincapié en aspectos de la cultura como el conocimiento de las medicinas tradicionales o las historias de los mayores y hacer silencio sobre otras, por ejemplo, las tradiciones religiosas católicas. El enfoque en el pasado como elemento de reconocimiento convertiría a los raizales muisca en piezas de colección, los acercaría a los objetos folclóricos, a las curiosidades turísticas. Si las tradiciones no están enganchadas con las prácticas cotidianas, terminarán siendo elementos aislados sin asidero en la vida social, y aunque aún serán útiles como lugares comunes que permiten identificarse, sólo existirán hacia el exterior. Corremos el riesgo de convertir en folclore lo muisca, de manera que para ser indígenas los miembros de las comunidades no encontrarán otro camino que volver hacia atrás. Nos queda el reto tanto a los académicos como a los líderes de pensar al raizal, pero en medio de la sociedad nacional.

Bibliografía

- Augé, Marc. *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: Gedisa, 1995.
- Bourdieu, Pierre y Loïc Wacquant. *Respuestas por una antropología reflexiva*. Trad. Hélène Levesque Dion. México: Grijalbo, 1995.
- Cabildo Indígena Muisca de Suba. *Los muisca un pueblo en reconstrucción*. Bogotá: M. J. Editores, 1999.
- Carrillo Avendaño, María Teresa. *Los caminos del agua: tradición oral de los raizales de la sabana de Bogotá*. Tesis de grado. Bogotá: Departamento de Antropología- Universidad Nacional de Colombia, 1997.
- Certeau, Michel de. *La Cultura en plural*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1999.
- Correa Correa, Juan David. “Abuelita indígena de Chía celebró 98 años.” *Noticias de Chía*, Boletín de la Alcaldía Municipal, 1998.
- . *Los muisca del siglo XXI en Chía*. Bogotá: Departamento de Cundinamarca-Secretaría de Cultura, 2002.
- Fiquitiva, José Joaquín. “La reconstrucción muisca: una lucha en contra del poder de la sociedad mayoritaria.” Cabildo Indígena Muisca de Suba.
- Gnecco, Cristóbal y Marta Zambrano. *Memorias hegemónicas, memorias disidentes: el pasado como política de la historia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2000.
- Guha, Ranahit. Prefacio. *Debates post-coloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*. Comps. Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán. La Paz: Aruyawiri-Sephis-Historia, 1997. 23-5.
- Hernández Rodríguez, Guillermo. *De los chibchas a la Colonia y a la República: Del clan a la encomienda y al latifundio en Colombia*. Bogotá: Paraninfo, 1990.
- Mususú Rico, Alba. “Primer acercamiento al proceso organizativo de la comunidad Indígena de Suba.” Cabildo Indígena Muisca de Suba.
- Pratt, Mary Louis. *Ojos imperiales: literatura de viajes y transculturación*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 1997.
- Rosaldo, Renato. *Cultura y verdad: nueva propuesta de análisis social*. México: Grijalbo, 1991.
- Scott, Joan Wallach. *Gender and the Politics of History*. New York: Columbia University Press, 1988.
- Taussig, Michael. *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje: un estudio del terror y la salud*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- Wiesner Gracia, Luis Eduardo. “Etnografía muisca: el resguardo de Cota.” *Geografía humana de Colombia: región Andina central*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1996.



«Etnografía. Fiesta del Sol y la Luna»

Ser un muisca hoy. La identidad muisca como proyecto colectivo de organización política y cultural en la Localidad de Bosa (Bogotá D. C.)*

Carlos Andrés Durán**

* Extraído de Carlos Andrés Durán, *El Cabildo Muisca de Bosa: el discurso de un nuevo movimiento social étnico y urbano*. Asimismo, se encuentra información audiovisual en el documental *Volviendo a lo muisca. Recuperación cultural del Cabildo Muisca de Bosa*, 2003, presentado en DVD como anexo a esta monografía.

** Politólogo, Universidad de los Andes.

[Por] la llegada de este español [. . .] El Gonzalo Jiménez. Entonces ahí comenzaron a avergonzar a los indígenas de su forma de vestir, de su educación. Es que es terrible, ¿no? Me contaba mi mami, por ejemplo, yo le decía a ella que “¿por qué se avergonzaban de ser indígenas?”. Me decía que porque la profesora que venía a darles clase a la escuelita les decía que “qué vergüenza, que ellos eran unos animales, unos brutos por comer mazamorra y sopa con guapuchas.¹ [. . .] Entonces a ellos les tocaba ingerir, o sea, comer todos sus alimentos en escondidas para que no se dieran cuenta. Entonces yo digo, era terrible avergonzarse uno mismo que porque los abuelitos tomaban chicha, o porque tenían una fábrica de chicha y tenían un poconón de cosas, avergonzarse de eso.
Yamile Chiguasuque

En el extremo suroccidental de Bogotá, donde lo rural y lo urbano se confunden, un grupo de habitantes de apellidos Chiguasuque, Neuta, Tunjo, Fitatá, Garibello, Oroabajo, entre otros, afirman pertenecer a la etnia muisca, no sólo como herederos de esta cultura ancestral, sino como sus representantes actuales. “Pero los muisca se extinguieron hace rato”, pensará el lector. Sí, se extinguieron para la historia oficial que nos inculcaron, pero no en el pensamiento y la identidad de personas a las que desde su infancia les han dicho “indios” por sus rasgos, sus costumbres y su condición socioeconómica, sería mi respuesta. La presencia de los muisca sigue latente en la ciudad: no sólo en aquellos que se afirman como “muisca actuales”, sino también en muchas de las prácticas culturales que a diario llevamos a cabo como habitantes de esta gran urbe.

En este artículo, fruto de mi trabajo de campo etnográfico con los miembros del Cabildo Muisca de Bosa, desde septiembre de 2003 hasta abril de 2004, esbozo la historia de esta comunidad, presento su proceso reciente de organización política y cultural y enuncio los principales argumentos de etnicidad que han utilizado para

¹ Las guapuchas son peces que anteriormente se podían pescar en el río Tunjuelito.

declararse *muisca actuales*. Para finalizar, planteo unas consideraciones sobre la construcción discursiva de la identidad muisca actual en el contexto de una ciudad que, por su crecimiento, está transformando las dinámicas culturales, políticas y económicas de los muisca, habitantes de un territorio rural-ancestral que está en proceso de transformarse en urbe.

Del resguardo a la ciudad

El resguardo indígena existió en Bosa hasta 1851, año en que la Cámara Provincial de Cundinamarca decretó la libre enajenación de las tierras que habían sido otorgadas a los indígenas. Entre 1856 y 1858 la disolución del resguardo de Bosa se completó (Puyo), de manera que el territorio pasó a posesiones individuales, de las que algunos indígenas se hicieron acreedores, así como también hacendados latifundistas, quienes empezaron a crear latifundios con la compra o intercambio de predios con los indígenas. En este proceso, fueron bastantes los indígenas que perdieron sus tierras, como nos lo cuenta Nojadd Neuta:

Mi padre y mis tíos eran unos hombres que murieron de tomar chicha. [...] Estos hombres venden sus fortunas por muy poco dinero. Llegan los Portillas y Portillas a hacer negocios, esta gente viene y propone, dice: “mire: a mí me parece que usted debe vender esto, porque por aquí va a pasar una calle y una carretera y en determinado tiempo usted va a perder su tierra. Más bien mire, yo le doy tanta platica y véndame eso.

Los indígenas que no vendieron sus tierras comenzaron a perder fragmentos y hasta la totalidad de ellas, debido a que abogados, tinterillos y agrimensores, cuando eran contratados para efectuar particiones, legalizar herencias o establecer el plano de las posesiones, les cobraban con una porción de tierra, y así iban ampliando sus posesiones por medio de la compra de los terrenos vecinos o el ‘robo’ mediante artimañas jurídicas. Los que vendieron o perdieron sus tierras, se vieron obligados a insertarse a la economía local como trabajadores o arrendatarios de las haciendas. Otros se fueron a la ciudad a buscar oportunidades laborales con el dinero que habían obtenido por la venta de sus predios.²

² En la *Historia de Bogotá*, Fabio Puyo destaca cómo en los años inmediatos a la disolución de los resguardos sucedieron cambios drásticos en la ciudad: “De inmediato la mendicidad y la miseria se

Las haciendas en Bosa cambiaron la modalidad de explotación de la tierra: mientras que el indígena sembraba cultivos para autoabastecerse, los hacendados impulsaron la producción a gran escala de cultivos como la cebada y la papa, así como la ganadería y la lechería. De esta manera, la dominación económica y territorial hizo que los hacendados fueran quienes detentaran el poder político en el municipio de Bosa a finales del siglo XIX y durante el siglo XX.

En 1954, el municipio de Bosa es anexado a Bogotá, se crea la Alcaldía Local y, posteriormente, se inicia la consolidación de Juntas de Acción Comunal. Para la década de los sesenta, Bosa estaba totalmente inscrita en la dinámica política y administrativa de la capital del país, claro está, con un grueso de la población que habitaba áreas rurales y ejercía labores agrícolas. En las décadas de los setenta y de los ochenta, Bosa se convierte en uno de los polos de llegada de inmigrantes de todas las regiones del país. La llegada de esta población implica la proliferación de nuevos barrios, originados por la parcelación y venta de predios de las antiguas haciendas. Muchas de estas urbanizaciones fueron hechas de manera ilegal (lo que comúnmente se conoce como urbanizaciones ‘piratas’), ya que no cumplían con los permisos oficiales ni con los requisitos mínimos para la adecuación de servicios públicos. Muchos de los que parcelaron y urbanizaron no sólo se beneficiaron económicamente de ello, sino también políticamente. Urbanizadores piratas, como Rafael Forero Fetecua (quien inició sus actividades en Bosa a principios de los años ochenta), hicieron todo un recorrido en la política distrital y nacional, con el que crearon fuertes redes clientelistas basadas en un electorado ‘amarrado’ por terrenos, materiales para la construcción, cupos escolares, cargos públicos, etc. (Gutiérrez 65-84). De acuerdo con el XVI Censo Nacional de Población y v de Vivienda, en la década de los noventa, Bosa contaba con una población de 215.816 habitantes, continuaba recibiendo grandes flujos de inmigrantes (principalmente desplazados por la violencia) y persistía la condición marginal de muchos de sus barrios. En este tiempo, las prácticas clientelistas se modificaron debido a la reforma política de la Constitución de 1991 y al debilitamiento de los partidos políticos tradicionales. Recientemente, en Bosa han proliferado movimientos políticos de base, en los cuales se identifican liderazgos originarios de la organización comunitaria y la autogestión en el proceso de legalización y adecuación de servicios en los barrios (Gastelbondo 309).

extendieron por toda Bogotá de una manera impresionante, ya que esta capital se convirtió en el refugio elegido por los indígenas que, luego de malvender las tierras de sus resguardos y no encontrar trabajo como peones de los latifundios ganaderos, recalaban en Bogotá en procura de mínimos medios de supervivencia”.

El proceso de urbanización de Bosa también transformó las dinámicas económicas y culturales de sus habitantes. De participar en el mercado como productores y trabajadores del agro, pasan a ser mano de obra para las industrias de la ciudad (manufacturas, construcción, etc.), para el servicio doméstico en los hogares, para el transporte público y para el sector comercial formal e informal, el cual comienza a proliferar a lo largo de sus principales avenidas y de la ciudad. De igual manera, las costumbres y las actividades culturales de la población cambian: de ser una sociedad principalmente rural, con costumbres campesinas, los habitantes de Bosa se insertan a las dinámicas culturales de una ciudad que, por las migraciones y los flujos de información, es cada vez más cosmopolita. Así, aumentan los establecimientos comerciales para la diversión de su población, como bares, discotecas, galleras, prostíbulos, casinos, billares, etc., y proliferan el pandillaje, las barras bravas y las expresiones culturales como el teatro, las artes plásticas, las bandas musicales juveniles (*rock, metal, hip-hop, punk*) y los deportes extremos (*bicicross, patineta, patines*). Aunque, de igual modo, persisten actividades tradicionales, como la ida a misa todos los domingos y a las chicherías a divertirse con los populares juegos de tejo y rana.

La defensa de los predios y la conformación del Cabildo Indígena Muisca

Las familias herederas de los territorios del resguardo, que lograron mantener sus predios hasta la actualidad, se han visto amenazadas por parte de dos sectores: por un lado, la Administración Distrital, que a finales de los años noventa comenzó a comprar terrenos para desarrollar proyectos de infraestructura y, a la vez, a cobrar altos impuestos de valorización de los terrenos y las casas adyacentes a los proyectos (lo cual es insostenible por las condiciones económicas de esta población); por otro, los efectos de la llegada de inmigrantes a convivir con ellos en sus vecindades, lo cual implicó que para la edificación de viviendas legales e ilegales los predios se lotearan y vendieran o, en su defecto, se invadieran. De igual forma, la llegada de nuevos vecinos, todos ellos en condiciones marginales, generó nuevas problemáticas: inseguridad,³ violencia, desempleo y la dificultad de acceso a cupos escolares y atención médica.

³ Según Óscar Melo Neuta, gobernador del Cabildo en el 2003, “no se ha podido seguir cultivando porque desafortunadamente se nos vino toda esta urbanización y se nos roban los cultivos. Ya no podemos vivir de la agricultura, nos toca buscar otros recursos para poder subsistir” (*Volviendo a lo muisca*).

La suma de todas estas eventualidades llevó a que los propietarios de estos territorios se preocuparan por establecer con claridad el área de las posesiones y llevar a cabo la legalización de los predios. Así lo cuenta Yamile Chiguasuque, una de las comuneras muisca:

Comenzó cuando se empezó a hacer el plano topográfico de la vereda. Entonces se dieron cuenta que había en las escrituras algunas personas que registran propiedades de resguardo indígena en sus escrituras. Hubo una persona, no tanto fue por nosotros sino por una persona de afuera, que dijo: “Hombre pero es que ustedes [...] aquí era resguardo. ¿Ustedes sabían que las comunidades indígenas tienen mayores beneficios que población como juntas de acción comunal? (segunda entrevista.)

De esta manera, la ‘etnogénesis’ de esta comunidad se da cuando se establece la relación entre el territorio heredado y poseído y la condición indígena de sus habitantes. El abogado Julio Espinosa Caro (la persona a la que se refiere Yamile Chiguasuque), al identificar que las escrituras aludían al resguardo indígena del pasado, recomendó la organización del Cabildo Indígena, el proceso de reindianización y la lucha por el reconocimiento de derechos especiales.

El 3 de enero de 1999, la comunidad llevó a cabo la primera reunión del Cabildo Indígena Muisca de Bosa. En ésta se eligieron las autoridades tradicionales (según lo estipulado por la ley), entre ellas, Ana Paz Chiguasuque, como gobernadora transitoria, y se consagró la figura del Consejo de Mayores (conformado por las personas de mayor edad de la comunidad). Esa primera reunión, a la cual asistieron unas cien personas, fue el inicio de lo que la legislación establece como la principal forma de “ser indígena”: autorreconocerse como tal.⁴

En ese mismo año, el Cabildo electo solicitó el reconocimiento oficial a la Oficina de Personas Jurídicas de la Alcaldía Mayor de Bogotá, la cual se remitió a la Dirección General de Asuntos Indígenas (DGAJ) del Ministerio del Interior para conocer la posición de esta institución frente a tal Cabildo.⁵ Al conocer que la DGAJ era la institución estatal encargada de reconocerlos en el país, el Cabildo envió un derecho de petición a la DGAJ, en el cual hacía referencia a la asamblea del 3 de enero, solicitaba

⁴ Convenio 169 de la OIT, ratificado en Colombia mediante la Ley 21 de 1991 (art. 6, literal a).

⁵ Carta de Orlando Corredor Torres (jefe de la División de Personas Jurídicas de la Alcaldía Mayor de Bogotá) a Ivo García (director de la DGAJ), del día 20 de enero de 1999, en la cual solicita que esta Dirección le hiciera conocer la situación legal de este Cabildo y le asesorara en las medidas necesarias que se deben tomar.

que el Cabildo fuera certificado, que los mantuvieran informados sobre programas y proyectos en que pudiera participar la comunidad y que esta Dirección realizara un acompañamiento para la consolidación de esta organización étnico-cultural.⁶ Este derecho sólo obtuvo respuesta positiva hasta el 17 de septiembre de 1999, cuando el director de la DGAI, Benjamín Jacanamijoy, realizó el oficio 4047, en el cual determinó la condición indígena de la comunidad de Bosa y reconoció oficialmente su organización como Cabildo Indígena.

En el oficio de reconocimiento hecho por la DGAI figuran derechos de petición realizados por los cabildos muisca de Suba y Cota (que en 1999 continuaban tomándose en cuenta), en los cuales solicitaron a la DGAI la admisión del Cabildo de Bosa. Cabe aclarar que en el proceso inicial de organización, antes de 1999, la comunidad de Bosa no se relacionó con los otros cabildos muisca de la sabana de Bogotá. Sólo en 1999 algunos miembros de la comunidad de Bosa asistieron al Primer Foro Memoria e Identidad de los Indígenas Muisca de la Sabana de Bacatá: un Pueblo en Reconstrucción, en el territorio de la comunidad indígena de Suba, del 27 al 29 de agosto (Cabildo Muisca de Suba). En ese evento se dio a conocer la existencia del recién creado Cabildo Muisca de Bosa, se pidió el apoyo a los cabildos de Suba y Cota para la solicitud de reconocimiento a la DGAI y empezó a conformarse el Cabildo Mayor Muisca (que reúne a los cabildos de la sabana de 'Bacatá').

Después del reconocimiento de la DGAI, el siguiente paso fue solicitar esto mismo a la Alcaldía Mayor de Bogotá, así como pedir la posesión del gobernador electo. A este ente se le hizo un derecho de petición el 28 de septiembre de 1999 (radicado: 49.598), que obtuvo respuesta positiva el 25 de octubre de 1999 (radicado: 2-44477). Así, la posesión de José Reynel Neuta como gobernador electo del Cabildo para el 2000 fue realizada ante la Alcaldía Mayor el 27 de enero de 2000. Posteriormente, el 4 de febrero de 2000, el Cabildo entrega una carta a Marcela Bravo (directora de la DGAI), en la que adjunta el reconocimiento hecho por la Oficina de Personas Jurídicas de la Alcaldía Mayor y ratifica un censo de 1.340 indígenas.⁷

Desde el 2000 hasta la actualidad, la Alcaldía Mayor ha posesionado, año tras año, al gobernador electo del Cabildo Muisca de Bosa, lo cual permite que el alcalde se reúna con éste y con las autoridades tradicionales para coordinar políticas culturales factibles hacia la comunidad e, igualmente, para incluirlos dentro de la planeación y

⁶ Derecho de Petición 0581, radicado el 4 de febrero de 1999.

⁷ La información con respecto al censo ha generado malentendidos, ya que en el oficio de reconocimiento (4047) se estableció que la población perteneciente al Cabildo era de aproximadamente 3.000 personas y en la actualidad, para el censo realizado en el 2003 por el Cabildo, se cuenta con 1.573 personas inscritas (Chiguasuque, segunda entrevista).

ejecución de los proyectos desarrollados por las distintas entidades distritales. Esto implica que la Alcaldía los reconoce como autoridad local y que tiene en cuenta que sus miembros dejaron de participar en la Junta de Acción Comunal, para participar en las asambleas mensuales del Cabildo.

La organización política del Cabildo

Los miembros del Cabildo eligen cada año a las autoridades tradicionales que van a gobernar y liderar la organización: gobernador, vicegobernador, alcalde mayor, alcalde menor, alguacil mayor, alguacil menor, secretario y tesorero. La figura del gobernador es la más relevante no sólo por su jerarquía en el ámbito interno, sino porque, además, es quien los representa ante el Cabildo Mayor Muisca y ante las instituciones distritales y nacionales. El vicegobernador le sigue en importancia, y es quien reemplaza al gobernador en situaciones extraordinarias. El papel de los alcaldes y alguaciles tiene que ver más con funciones internas de la organización, principalmente en lo concerniente a la toma de decisiones y a la vigilancia de que los comuneros cumplan con las normas internas del Cabildo.

Las autoridades tradicionales tienen también reuniones externas a las plenarios del Cabildo, éstas se realizan cada quince días o cuando algo extraordinario sucede. En éstas se prepara la agenda para las asambleas del Cabildo y, además, se toman decisiones con respecto a los problemas de la comunidad y la forma como se van a gestionar mediante la representación del gobernador, aunque éste no siempre cumple este papel. En algunos casos se escoge otro representante de la comunidad cuando se requiere que asista continuamente a reuniones con estas instituciones. Entre los cargos de representación que se escogen en el Cabildo se destacan tres: la representación ante el Consejo Local de Cultura,⁸ la representación ante el Consejo Distrital de Cultura⁹ (y en la mesa interétnica) y la representación ante la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC).¹⁰

⁸ En este cargo se encuentra Nojadd Neuta, quien lleva más de dos años como representante cultural del Cabildo en este Consejo.

⁹ Actualmente la representación indígena en el Consejo Distrital de Cultura es realizada por Antonia Agreda, del Cabildo Inga. Del 2000 al 2002, el representante fue José Reynel Neuta en calidad de gobernador del Cabildo Muisca de Bosa.

¹⁰ Actualmente, Victoria Neuta, de la comunidad muisca de Bosa, es la representante del Cabildo Mayor Muisca ante la ONIC.

En el Cabildo Muisca de Bosa también existen subgrupos dedicados a actividades específicas, según sus intereses o su condición: el Consejo de Mayores, que reúne a los ancianos de la comunidad y constituye la máxima autoridad para ser consultada en la toma de decisiones y en la recuperación de la historia oral; el Consejo de Mujeres, que reúne a las mujeres en torno a actividades como el tejido artesanal y la preparación de recetas típicas, y el Consejo de Jóvenes, que trabaja en la investigación y recreación cultural. Los consejos realizan distintos tipos de actividades en lo concerniente a la recuperación cultural, de manera que en la comunidad se ha organizado un grupo de danzas rituales y música, un grupo de historia oral, un grupo de agricultura, un grupo de comidas típicas, un grupo de medicina tradicional y un grupo de artesanías. La participación en cada grupo es voluntaria para cada miembro del Cabildo y esporádicamente realizan actividades como presentaciones, investigaciones y organizan eventos, como el del Festival del Sol y la Luna, celebrado el 12 de octubre de cada año.

De los 450 núcleos familiares inscritos al Cabildo asisten aproximadamente 200 personas (un representante por familia) a las asambleas mensuales. Éstas son realizadas el último domingo de cada mes en uno de los salones del Colegio Distrital San Bernardino, el cual es adyacente a la oficina del Cabildo. A los asistentes a la asamblea mensual se les cobra una cuota mensual de dos mil pesos por núcleo familiar. Este recaudo se utiliza para mantener las instalaciones y la organización: servicios públicos, sistemas, papelería, etc. El pago se hace antes de ingresar a la reunión, de manera que también se toma asistencia en el momento de entrar al recinto. A las familias que no asisten a las reuniones no se les castiga, ni se les retira del Cabildo, aunque sí pueden perder los posibles privilegios que obtienen como comunidad indígena.

En las reuniones del Cabildo, el gobernador es el moderador y, a la vez, es el principal encargado de informar y rendir cuentas sobre su gestión y la de las autoridades tradicionales durante el mes. En el orden del día se establecen cuáles de estos temas se van a tratar, el gobernador cuenta la situación con respecto a cada tema y se abre a preguntas y comentarios por parte de los cabildantes. Los principales temas que se tocan en las reuniones son los concernientes a las relaciones del Cabildo con las instituciones oficiales (Alcaldía y sus instituciones, Dirección de Etnias, etc.), con candidatos y representantes indígenas distritales o nacionales, con organizaciones no gubernamentales nacionales e internacionales, y aquellos temas de gestión interna, como la asistencia en salud, la búsqueda de cupos escolares y universitarios y la organización de actividades culturales. Asimismo, en las reuniones se hacen rifas para apoyar a personas de la comunidad con dificultades económicas. Las decisiones y las elecciones se hacen por conteo de votos (se alzan la mano o se dirige a lados opuestos del recinto) y se busca, en lo posible, que las decisiones sean consensuadas y aprobadas por la totalidad de los asistentes a las reuniones, en las cuales todos tienen voz y voto.

Las elecciones de autoridades tradicionales se hacen cada año, según lo establecido por los estatutos del Cabildo y en concordancia con el artículo 3 de la Ley 89 de 1890, que establece que el gobernador electo se debe presentar anualmente ante la autoridad municipal competente para ser posesionado. Estas elecciones también permiten que los miembros del Cabildo aprueben o desapruében el mandato del gobernador saliente o si le dan la posibilidad o no de ser reelegido por medio de la votación.

Como se puede ver, en la organización del Cabildo existe toda una dinámica de participación comunitaria democrática, que incluye modelos para gestionar/autogestionar recursos, al igual que unos fuertes mecanismos de rendición de cuentas. De manera que es paradójico que una organización que tiene sus fundamentos en la tradición ('reinventada', siguiendo a Hobsbawm, en *The Invention of Tradition*) corresponda a una forma moderna de organización política, en cuanto sus características son congruentes con el proyecto de descentralización política y administrativa que tanto la Constitución Política de 1991 como el Plan de Ordenamiento Territorial para Bogotá proponen para el desarrollo desde lo local. En esta medida, siguiendo los planteamientos de Christian Gros se construye una identidad política, con el fin de "ser diferente por (para) ser moderno".

La participación en política

Con respecto a la participación en política local y nacional, se puede decir que, desde su conformación, el Cabildo ha tratado en lo posible de mantener su autonomía política, y para ello ha impedido ser cooptado por partidos y movimientos políticos en la Localidad de Bosa y en la ciudad. Por ello optó por buscar espacios de participación y hacer proselitismo teniendo como base electoral los nexos comunitarios revitalizados por la organización del Cabildo:

Es mejor conseguir un edil de aquí, de la comunidad, para que trabaje por la comunidad. Colocamos a José Reynel. Desafortunadamente, en las dos ocasiones que estuvo para edil no alcanzó [1997 y 2000]. Pues de pronto, un poquito de falta de apoyo económico, pues, siempre tiene que tener quién lo patrocine. (Chiguasque, segunda entrevista)

La personalidad política con mayor presencia en la comunidad es el senador indígena Francisco Rojas Birry, quien hace parte de la Alianza Social Indígena. De ahí que

no sea posible establecer si existe o no tal autonomía política entre los miembros del Cabildo, ya que Rojas Birry es reconocido en la política distrital y nacional como líder político de corte clientelista. De todas maneras, la comunidad no se ha sentido representada por este senador, ya que son muchas las críticas que se suelen escuchar sobre la falta de atención que éste le presta a la problemática de la comunidad: “. . . es que Francisco Rojas, él viene cuando necesita, que tiene campaña política. De resto, ni se ven en las curvas” (Chiguasuque, segunda entrevista).

Se destaca que en el Cabildo no existe un interés real por establecer alianzas políticas, ya que hay una desafección por la política representativa y, además, corren el riesgo de ser identificados como organización clientelista y ‘politiquera’ (como se ha criticado a otros cabildos indígenas): “Nosotros, el Cabildo, no somos política. Nosotros no queremos alcanzar nada por política. Nosotros todo lo que nos hemos ganado, nos lo hemos ganado luchando, demostrando que la política no lo es todo” (Chiguasuque, primera entrevista).

La negación del carácter político del Cabildo es igualmente una cuestión política: “El hecho de que [los movimientos sociales] raramente se acepten como políticos, es más un reflejo de las definiciones arraigadas y ancladas en culturas políticas dominantes, que un indicador de la fuerza social, la eficacia política o la relevancia epistemológica de la política cultural” (Escobar, Álvarez y Dagnino 26). De esta manera, la “crisis de la política”, esto es, crisis de la representación política tradicional, así como lo plantea Ana María Bejarano, “¿Crisis de la política o crisis de la representación política?”, motiva la organización del Cabildo Muisca como una organización que hace hincapié en aspectos de la política que no corresponden a la forma tradicional de verla (representación de intereses desde la lógica clientelista de la negociación de votos con los candidatos de turno).

En la búsqueda del bienestar (material y espiritual) para la comunidad, los miembros del Cabildo optan por todas las estrategias posibles para lograr la atención del Estado o de otros sectores no estatales que estén en disposición de apoyarlos. Se pueden enumerar dos estrategias: (1) negar la cultura política tradicional y fortalecer la unidad interna del Cabildo, para así lograr participar directamente con candidatos propios o, al menos, recibir atención estatal sin la demanda de derechos especiales como Cabildo indígena, y (2) establecer que las preferencias electorales son libertad de cada sujeto, de manera que cada quien pueda optar por seguir a los líderes del Cabildo o relacionarse con otros candidatos y partidos políticos, según las ofertas de éstos o las necesidades materiales individuales y colectivas.

Elementos de la identidad étnica muisca

El discurso de identidad étnica no existe por sí solo, sino que se construye en diálogo con los discursos externos que establecen los criterios para definir quién es indígena y quién no. La comunidad muisca de Bosa se vale de lo que dice la normatividad, lo que dice la academia y lo que dice la opinión pública (con sus estereotipos de lo indígena), para construir un discurso propio que defina las categorías que determinan su condición como indígenas muiscas. De esta manera, escogen categorías étnicas definidas a partir de las condiciones que le dan sustento a la existencia de la comunidad, las cuales se instrumentalizan para erigir la frontera étnica (Barth), a manera de *esencialismo estratégico* (Laclau 20), y paralelamente se construyen categorías étnicas dinámicas, que se apropian y resignifican según las necesidades de la comunidad y su contexto de enunciación discursiva (véase Baud *et al.*; Bauman; Koonings y Silva; Bolívar).

La pertenencia al Cabildo y la posibilidad de beneficiarse de los derechos como minoría étnica sólo es posible si la persona demuestra que tiene una filiación con el antepasado que vivió en el territorio de resguardo, que vive actualmente en éste y, además, que sus rasgos físicos mantienen características indígenas. Para ello, la memoria de los ancianos de la comunidad desempeña un papel vital en el reconocimiento de quién pertenece a la comunidad y quién no, ya que ellos son quienes conocen la genealogía de su propia familia y la de las familias vecinas del territorio.¹¹ La autoridad de los abuelos, basada en sus conocimientos de la historia de la comunidad, permite erigir la frontera étnica y darle autenticidad a la construcción de la identidad de esta comunidad.

Se distinguen tres categorías que han existido desde antes de la conformación del Cabildo y el proceso de reetnización, es decir, antes de la década de los noventa: los rasgos indígenas, los apellidos chibchas y el etnónimo *raizal*, que implica una relación histórica y afectiva con el territorio habitado. Estas tres categorías se relacionan entre sí y la comunidad las ha asumido como condiciones que determinan su carácter étnico en la actualidad.

¹¹ “Como el Cabildo es a nivel de Bosa, todo Bosa, porque Bosa todo era propiedad de las mismas familias. Entonces lo que pasa es que aquí los ancianos conocen absolutamente a todos. Ésa es la ventaja, que por ejemplo si viene una persona: “¿Usted de qué familia es? ¿Cuál era su abuelo?”. Entonces los abuelos miran, “Ah sí es que éste era familia no se qué, entonces tráiganos los documentos de eso”. (Chiguasuque, segunda entrevista).

El carácter racial¹² ha marcado la diferenciación de esta población, lo cual se intensificó aún más cuando la Localidad de Bosa comenzó a densificarse por la llegada de población de todo el país. Cabe aclarar que el mestizaje biológico también se dio entre los habitantes tradicionales y los nuevos habitantes, pero los rasgos físicos se mantuvieron.¹³

La segunda categoría, que es asumida como un elemento que le da autenticidad a la comunidad, está constituida por los apellidos de origen chibcha, los cuales los diferencian del resto de población del país:

[A]quí los apellidos más tradicionales que hay y que no los hay en ninguna parte más de Bogotá ni de Colombia, somos los Chiguasques, los Neutas, los Cobos, los Alonsos, los Tunjos... Son 5, 6 apellidos netamente, que no los hay en ningún lado más. Entonces, por eso nos basamos. (Melo Neuta s. p.)

El reconocimiento al carácter étnico de los apellidos figura también en el concepto que la DGAI (4047) dio en 1999. En éste se destacan los principales apellidos de origen indígena¹⁴ y apellidos que, a pesar de ser castellanos, “corresponden a los que aparecen en los registros de población indígena al momento de la disolución de los resguardos”.¹⁵ La permanencia de estos apellidos, según el concepto de la DGAI, “pone de manifiesto una fuerte endogamia grupal”.

Es difícil determinar hasta qué punto existe actualmente una endogamia grupal entre los comuneros muisca de Bosa. Lo que sí se puede constatar es que a pesar de que las reglas de parentesco que actualmente emplean son aquellas impuestas por la

¹² Es necesario aclarar que la alusión a la raza no tiene que ver con un juicio mío sobre la etnicidad de la comunidad. El argumento racial suele ser manejado tanto por la comunidad como por la sociedad mayoritaria, en cuanto la identificación de una persona a partir de su fisonomía permanece tanto en las categorías cognitivas como en el lenguaje que utiliza la sociedad colombiana, sin importar su posición socioeconómica.

¹³ “[A] pesar de la mestización, las características físicas de la gran mayoría de los miembros de las familias muisca de nuestro territorio coinciden con la descripción hecha por colonizadores e investigadores de las diversas disciplinas de las ciencias sociales, quienes nos han definido como de estatura mediana, algunos de cuerpo fornido, piel color cobriza, frente aplanada y angosta, cráneo escasamente prominente, de cabellos negros y lacios, nariz algo chata, ojos negros y pequeños, pómulos salientes, labios gruesos, dientes blancos y parejos, sin barba o muy escasa, estos aspectos pueden variar de unas familias a otras en nuestra misma comunidad pero se mantiene una generalidad”. (Cabildo Muisca de Bosa, “Algunas anotaciones” s. p.).

¹⁴ Entre ellos: Tunjo, Chiguasque, Neuta, Fitatá, Fontiba, Chía, Tibacuy, Tiguaque, Chipatecua, Quinchanegua.

¹⁵ El concepto menciona los siguientes: Cobos, Alonso, González, López, Díaz, Caldas y Murcia.

religión católica y la cultura occidental (sistema mixto que da preponderancia a la herencia paterna por medio del apellido), el matrimonio se ha seguido dando entre miembros de la comunidad pertenecientes a distintas macrofamilias o “familias extensas”, como lo define María Teresa Carrillo en su monografía sobre las comunidades raizales de Suba, Cota y Chía.¹⁶

La relación entre territorio y comunidad se ve reflejada en la existencia del etnónimo *raizal* (Melo Neuta), el cual ha sido utilizado a lo largo de la historia tanto por los miembros de la comunidad para autodefinirse como por sus vecinos para definirlos (Carrillo; DGAI; Cabildo Muisca de Bosa, *Pueblo*):

[Y]o le preguntaba a mi abuelo, a mi abuela, “Bueno y ¿qué es raizal, ustedes por qué dicen raizal?”. Y ella fue la que me dice, toda brava así como los abuelos, “¡pero es que usted no sabe! Raizal es que vive aquí uno, que nace aquí”. Es la manera como tan de mal genio que se ponen ellos cuando uno les dice “¿qué es ser raizal?”. Es como ofenderlos ¿Sí? Porque es como negarles y preguntarles quién es su madre. Hombre, pero ésta es mi madre, ésta es mi tierra. Y por eso yo digo: primero me muero, antes de que me saquen de mi tierra. (Chiguasuque, segunda entrevista)

La territorialidad, expresada en la autodenominación *raizal*, constituye otra de las categorías con la que se erige la frontera étnica de esta comunidad. La delimitación del territorio establece el principal argumento para definir la frontera entre quienes pertenecen y quienes no pertenecen a la comunidad. De este modo, el mapa y los títulos de posesión de los predios cobran significado histórico y simbólico para los miembros de la comunidad (Anderson; Rappaport; Alonso), en cuanto las fronteras se han constituido en pugna con los hacendados y los nuevos vecinos. Además, la

¹⁶ “El apellido es únicamente la nominación de una identidad de grupo de familia extensa, que no necesariamente corresponde con la realidad de la nominación legal de una persona [. . .]. Cada vereda tiene asegurado al detalle el recuento de sus familias extensas, conocen las de las veredas contiguas y en cada comunidad de municipio hay alguna familia que es conocida más al detalle por todos por concentrar prestigio político o económico. Las familias reconocen una herencia en tierra a sus hijos y nietos, lo que asegura el asentamiento nucleado de una familia extensa y, en ocasiones, un grupo de familias extensas de un mismo tronco de parentesco. Tales asentamientos se dan en los lotes de los pueblos o en el marco de la vereda y para ellos las fronteras o límites de las veredas son también el límite entre parentescos. Por la ascendencia india se identifica cada persona con un territorio de origen [. . .] El apellido es la nominación del grupo de familia extensa (incluyendo a los parientes por alianza), residentes en un lugar determinado. Por esto, aunque el apellido elegido en la tradición oral sea generalmente el del abuelo o el del padre más antiguo vivo, lo que denota es la familia extensa y no los consanguíneos por filiación patrilínea”. (Carrillo 19).

pertenencia al territorio cobra dimensiones afectivas: el etnónimo raizal alude a metáforas que reflejan la simbología y el apego que se tiene por el territorio. En la palabra raizal se destacan dos metáforas: la de la tierra como madre (como lo plantea Yamile Chiguasuque en la cita anterior) y la de la tierra como el espacio simbólico donde se ha alimentado la cultura y han crecido las raíces del árbol genealógico de la comunidad.¹⁷ Como se puede ver, la perpetuación biológica y cultural de los miembros actuales de la comunidad muisca de Bosa sólo fue posible por la existencia de un espacio físico donde llevarla a cabo.

Al identificar que en ellos está presente tal conexión con el territorio, no únicamente por las prácticas agrícolas, sino también por los títulos que se refieren a la existencia en el pasado de un resguardo indígena, el territorio en el cual habitan en la actualidad los comuneros de Bosa cambia de significado: de ser un territorio concebido sólo por su capacidad de explotación agrícola, ahora se asume como un espacio simbólico donde a lo largo de la historia habitaron (y habitan) los indígenas muisca.

Recomendada por Julio Espinosa, la comunidad emplea lo que dicen sus títulos de posesión y la normatividad como primera medida para determinar su condición indígena. En este sentido, el Decreto 2164 de 1995 cobra importancia política, por cuanto éste estipula los criterios técnicos para definir las características de una comunidad indígena y llevar a cabo la adjudicación de resguardos y el reconocimiento de las comunidades que los habitan. Así, siguiendo lo estipulado por este decreto, la comunidad muisca de Bosa encuentra que su situación se adecua a la definición de “parcialidad indígena”:

Es el grupo o conjunto de familias de ascendencia amerindia, que tienen conciencia de identidad y comparten valores, rasgos, usos o costumbres de su cultura, así como formas de gobierno, gestión, control social o sistemas normativos propios que la distinguen de otras comunidades, tengan o no títulos de propiedad, o que no puedan acreditarlos legalmente, o que sus resguardos fueron disueltos, divididos o declarados vacantes. (Decreto 2164 de 1995, art. 2)

¹⁷ Ana María Alonso (383) analiza la ‘territorialización’ de la identidad nacional, resaltando las metáforas que se construyen en torno a la pertenencia a un territorio: “Esta identidad entre pueblo, herencia, territorio y Estado también es traída a colación mediante el uso de metáforas botánicas que ‘sugieren que cada nación es un gran árbol genealógico, enraizado en la tierra que lo alimenta’. Como el mapa, estas metáforas configuran la nación como limitada en su membresía, soberana, y continua en el tiempo” (traducción del autor).

La definición de parcialidad indígena es utilizada por los miembros de la comunidad según sus necesidades. En primera instancia, les permite reconocerse como indígenas, ya que algunas de las características que determina este decreto corresponden con lo que ellos conciben como elementos propios de su etnicidad. Además, esta definición les indica qué otros aspectos (que no tienen) deben cumplir para ser indígenas, de manera que se empieza un proceso de recuperación cultural y de invención de tradiciones, como lo es la creación del Cabildo Indígena y de una normatividad propia y la recreación de prácticas culturales que anteriormente no tenían (bailes, vestuarios, rituales, festividades, alimentos). Lo paradójico es que este decreto fue hecho por el Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (Incora), con el fin de establecer los criterios para asignar y reconocer territorios de resguardo para comunidades indígenas, y la comunidad de Bosa no ha hecho ningún tipo de reclamo con respecto a la consolidación de un resguardo indígena a partir de las titulaciones que actualmente poseen los miembros de la comunidad. La defensa del territorio no está encaminada a la recuperación del resguardo indígena y el trabajo colectivo de la tierra, sino, al parecer, a la defensa de la propiedad individual:

En muchos cabildos los mismos gobernadores se han encargado de vender las tierras de los indígenas, de explotar a los propios indígenas. O sea, las administraciones no han sido buenas. Entonces aquí se decidió que por beneficio de las autoridades, y por beneficio de los comuneros, que ellos mismos decidieron, se organizarían como cabildo, más no como resguardo. Para tener autonomía ellos de sus propias tierras. (Chiguasque, segunda entrevista)

De manera que adecuan el discurso indígena a su coyuntura de lucha, que además está enmarcada en un contexto urbano. La constitución de un territorio de resguardo, donde la tierra es trabajada colectivamente y administrada por el cabildo, no corresponde a las necesidades de los propietarios ni mucho menos a la coyuntura del desarrollo urbano de la ciudad. La conformación de un resguardo significaría un parche en el mapa de desarrollo y crecimiento de Bogotá. Ellos son conscientes de eso, por lo cual la conformación del Cabildo y la aceptación de la condición indígena corresponden más a la creación de una instancia de organización política colectiva, que a la ilusión de conformar un territorio de resguardo. Esta organización les permite obtener un trato especial como minoría afectada, reclamar derechos especiales y rehusarse a pagar impuestos o vender los predios o, al menos, negociar su venta en mejores condiciones (según la situación de cada propietario). Claro está, la idea de constituir un resguardo indígena es todavía posible, aunque entre los comuneros son pocos los que piensan así.

Los territorios de San José y San Bernardino siguen denominándose cotidianamente como ‘veredas’, mientras que dentro del mapa de desarrollo de Bogotá figuran como zonas de expansión urbana. Esto refleja el principal problema de la comunidad muisca de Bosa, que tradicionalmente se ha asentado en estos territorios: mientras que siguen manejando conductas, relaciones económicas y formas de interacción social características de lo rural, el individualismo, las relaciones de mercado y la cultura de la ciudad empiezan a rodearlos y a invadirlos.

El choque que genera la etnogénesis y la conformación como movimiento social de esta comunidad es precisamente cuando ésta deja de ser periferia para ser incluida como parte del área urbana construida. Las relaciones económicas cambian, ya que las actividades de subsistencia tradicionales (la economía hortelana) dejan de ser posibles y poco rentables en la ciudad. La cultura también cambia, el tejido comunitario se debilita al insertarse en el proceso de individuación que se gesta en la ciudad y las costumbres y tradiciones entran a redefinirse cuando se enfrentan a la multiplicidad de discursos culturales que se reciben a diario en la metrópoli. Las dinámicas políticas se transforman: de una estructura clientelista tradicional, existente por el bipartidismo, a la proliferación de movimientos políticos de toda índole. El espacio también cambia, ya que la ciudad altera la topografía, que pasa de ser un espacio llano y campesino, a ser un espacio construido y urbano.

Ante todos estos cambios que genera la llegada de la ciudad, la respuesta de los sujetos de esta comunidad no es seguir aceptando la forma como se habían insertado a la nación colombiana (como campesinos, mestizos y católicos), sino configurarse como diferentes —como movimiento social— para insertarse, como muisca, a la vida multicultural y democrática de una ciudad que cada vez es más cosmopolita y que cada vez está en mayor contacto con la globalización económica y cultural. La inserción la hacen mediante un discurso político de carácter étnico que tiene por objeto producir significado: “lo muisca sigue vivo en Bogotá, yo soy indígena muisca” y, a la vez, darle un contenido afectivo a la lucha por obtener un bienestar material mediante la instrumentalización de la identidad indígena que construyen. Esto sólo es posible gracias a que existen muchos otros discursos que han propiciado las condiciones sociopolíticas necesarias para que se pueda construir y enunciar un discurso político de carácter étnico en un contexto urbano:

- En el mundo se promueve la causa indígena gracias a discursos que hacen hincapié en el respeto a la diversidad y la igualdad de los pueblos.

- En Colombia existe una normatividad que favorece la cuestión étnica, así como una serie de agencias estatales y no estatales que tienen como finalidad generar políticas para la protección y el desarrollo de las minorías étnicas del país.

- En Bogotá hay una marcada tendencia al pluralismo cultural y político, lo que implica una proliferación de movimientos y manifestaciones culturales y artísticas, así

como proyectos y prácticas políticas ajenas a los partidos tradicionales y su forma de hacer política asociada con clientelismo y corrupción.

Todos estos discursos exteriores a la comunidad, que se desplazan entre lo global y lo local y son inherentes a la práctica democrática, constituyen la caja de resonancia de una etnicidad que, como la de los muisca de Bosa, antes era silenciosa e invisible. Pero como estos discursos pertenecen a proyectos inacabados de la modernidad (que por eso mismo se define como ‘tardía’), es apenas comprensible que la enunciación del discurso étnico construido por la comunidad muisca de Bosa no sea del todo bien recibida por muchos sectores de la población (entre éstos los funcionarios estatales), que aún ven la identidad indígena como algo que debe seguir siendo auténtico y no asimilan los llamados a la diversidad y el reconocimiento positivo de la diferencia. Por ello es que los miembros del Cabildo, en sus reclamaciones de reconocimiento de los derechos especiales consagrados en la Constitución Política de 1991, no han obtenido los beneficios esperados: luego de 1999, la Dirección de Etnias (antes DGAI) no les ha reconocido ningún derecho especial, porque aducen la ausencia de un estudio etnográfico detallado que determine la identidad indígena de los miembros del Cabildo. Aun así, el discurso de los muisca no está únicamente en función de la respuesta estatal, éste también cumple con aspectos inherentes a las relaciones internas y a la autoestima de cada uno de los sujetos de esta comunidad:

Bueno, no necesitamos que una persona, que una sencilla y triste oficina nos vaya a descertificar como indígenas. No lo necesitamos. Porque el indígena lo vamos a llevar adentro y les vamos a demostrar que no tenemos que ser sacrificados por eso, a pesar de que tengamos conocimientos, cosas. (Chiguasuque, segunda entrevista)

El discurso que construyen los muisca de Bosa se apoya en las relaciones afectivas y las costumbres que los han definido históricamente. A estas relaciones y estas costumbres le dan la connotación de indígenas-muisca, por cuanto existen argumentos de fondo (la historia en común, la consanguinidad, los discursos académicos sobre los muisca y las definiciones que da la normatividad sobre el indígena) que les permiten afirmarse como tales. La afectividad inherente a su denominación como comunidad indígena-muisca constituye el pie de batalla para organizarse, colectivizar sus intereses y defender su identidad, lo cual los inscribe como un movimiento social. De esta manera, el discurso étnico que construyen y enuncian los sujetos de esta comunidad tiene como finalidad establecer un marco de referencia que los identifique colectivamente (ser indígenas muisca) para buscar detener o apaciguar las pre-

siones de la ciudad, pero sin aislarse de ésta. Es decir, como forma de recibir y aceptar la modernidad (y la ciudad), pero sin verse amenazados a que los extinga.

Así, en el discurso étnico que construyen, la lucha de la comunidad muisca de Bosa describe múltiples cuestiones políticas:

- Pertenece al instrumentalismo económico, ya que busca mejores condiciones de subsistencia para personas que, por su marginalidad, no tienen los recursos suficientes para legalizar sus predios y pagar los impuestos correspondientes; asegurarse una buena atención en salud, estudios básicos y superiores, o llevar a cabo actividades e investigaciones sobre la cultura y la historia de la comunidad. Para esto, la definición de la identidad de este grupo como una identidad indígena permite buscar soluciones a su problemática, ya que le permite acceder a derechos especiales que le brindan condiciones favorables para llevar a cabo su lucha.

- Busca fortalecer una identidad colectiva e individual que les permite definirse a sí mismos como sujetos de su propia historia y tener espacios reflexivos de reconocimiento con los otros-iguales, con quienes se organizan como nuevo movimiento social y con los otros-diferentes, frente a quienes erigen una frontera étnica. La construcción discursiva de su identidad indígena para lidiar con los problemas urbanos no implica un llamado al retroceso o una negación de la modernidad: precisamente a partir de la diferenciación los sujetos de esta colectividad entran a jugar y a redefinir los espacios multiculturales de la ciudad. Bogotá era territorio muisca, pero pocos de sus habitantes lo recuerdan en la cotidianidad; por esto el llamado de esta comunidad es a que se valore lo muisca, de tal manera que el discurso sea preformativo, al dialogar con los otros discursos de ciudad y proyectarse hacia un futuro posible.¹⁸

- Genera una instancia de organización política autónoma, el Cabildo, cuyo funcionamiento interno brinda garantías para el desempeño democrático libre e igualitario de todos los sujetos que participan activamente en éste. Asimismo, establece relaciones de confianza con aquellos que los representan, las cuales están basadas en la identidad compartida, la filiación y la solidaridad inherente a la conjunción de estos dos aspectos. Además, el Cabildo se convierte en una instancia que les permite a sus miembros dirigirse directamente a las instituciones distritales y nacionales, sin la intermediación y la negociación con los políticos, a la que se someterían de seguir organizándose como Junta de Acción Comunal.

¹⁸ Recientemente, la ex concejal arhuaca Ati Quigua ha dicho públicamente que entre sus proyectos está el cambiar los nombres de las principales avenidas de la ciudad, por los de los caciques muisca que existieron en el momento de llegada de los conquistadores.

· Busca redefinir paradigmas inmersos en el discurso hegemónico, como los estereotipos que se han construido sobre el indígena y los discursos que homogeneizan a la nación colombiana. En esta medida, hace un llamado abierto al reconocimiento a la diversidad e, igualmente, a cómo el Estado y el resto de la sociedad debe concebir, respetar y reconocer la diversidad, apoyando y protegiendo a sus minorías étnicas, culturales y religiosas.

El reconocimiento que la Alcaldía Mayor le sigue dando al Cabildo Muisca de Bosa ha permitido que siga existiendo oficialmente como organización sociocultural. Las políticas distritales en temas como la cultura y la salud para beneficio de la comunidad muisca de Bosa dinamizan la actividad del Cabildo y le dan legitimidad en el ámbito interno. Si el Cabildo no lograra obtener algún beneficio para la comunidad, sea por la falta de atención estatal o de cualquier otra organización no gubernamental o por la ausencia de respuestas gestadas desde el Cabildo, muy posiblemente su organización se desintegraría y cada quien, buscando defender su existencia, se inscribiría en nuevos espacios de lucha y negociación para suplir sus necesidades básicas. Además, al existir como una organización reconocida legalmente, el Cabildo puede seguir desempeñando sus actividades jurisdiccionales y culturales, en cuanto el reconocimiento oficial legitima a las autoridades elegidas para gobernar.

De no existir el reconocimiento legal, los miembros del Cabildo posiblemente les restarían atención a sus autoridades propias y aceptarían únicamente las que la sociedad mayoritaria reconoce en la ciudad de Bogotá. Pero como, además, se ha venido propiciando un interés por darle una base cultural a la movilización de la comunidad, la identidad indígena se apropiará y fortalecerá, lo cual le seguirá dando contenido y dirección al discurso político. Esto depende de la capacidad que tenga este discurso de ser escuchado y seguir siendo reconocido en el futuro: su enunciación se dificultará si persisten los sistemas de exclusión en el resto de discursos de la sociedad, entre ellos: el del desarrollo unidireccional e ‘insostenible’, el del individualismo, el del indígena atrasado y exótico, el de la homogeneidad nacional, etc.

Bibliografía

- Alonso, Ana María. "The Politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism, and Ethnicity." *Annual Reviews of Anthropology* 23 (1994): 379-405.
- Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas*. 1981. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Barth, Fredrick. *Ethnic Groups and Boundaries*. Boston: Little, Brown and Co., 1969.
- Baud, Michiel et al. *Etnicidad como estrategia en América Latina y el Caribe*. Quito: Abya-Yala, 1996.
- Bauman, Gerd. *El enigma multicultural: un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*. Barcelona: Paidós, 1999.
- Bejarano, Ana María. "¿Crisis de la política o crisis de la representación política?" *Representación política y democracia*. Comp. Carlota Jakisch. Buenos Aires: Fundación Konrad Adenauer-CIEDLA, 1998. 93-118.
- Bolívar, Ingrid. "Identidades: dejarse engañar o perecer." *Revista de Antropología y Arqueología* 10.2 (1998): 141-55.
- Cabildo Muisca de Bosa. "Algunas anotaciones preliminares sobre la situación actual de la comunidad muisca de Bosa." Cabildo Muisca de Suba.
- . *El pueblo indígena muisca de Bosa, tan vivo como la chicha*. Bogotá: Secretaría de Gobierno Distrital de Bogotá-Departamento Administrativo de Acción Comunal, 2001.
- Cabildo Muisca de Suba. *Los muisca, un pueblo en reconstrucción*. Bogotá: Dirección de Participación Ciudadana de la Alcaldía Mayor de Santa Fe de Bogotá, 1999. Disponible en <http://www.etniasdecolombia.org.co>.
- Carrillo, María Teresa. *Los caminos del agua: tradición oral de los raizales de la sabana de Bogotá*. Trabajo de grado. Bogotá: Departamento de Antropología-Universidad Nacional de Colombia, 1997.
- Chiguasuque, Yamile. Primera entrevista. Entrevista personal. 2 de septiembre de 2003.
- . Segunda entrevista. Entrevista personal. 27 de marzo de 2004.
- Colombia, Alcaldía Mayor. Oficio 2-44477. 25 de octubre de 1999.
- Colombia, Dirección General de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior (DGA). Oficio 4047. 17 de septiembre de 1999.
- Colombia. Constitución Política de Colombia, 1991.
- Colombia. Derecho de petición 49598 del Cabildo Muisca de Bosa a la Alcaldía Mayor. Radicado el 28 de septiembre de 1999.
- Colombia. Ley 21 de 1991.
- . Ley 89 de 1890.
- . XVI Censo Nacional de Población y v de vivienda, 2003.
- Durán, Carlos Andrés. *El cabildo muisca de Bosa: el discurso de un nuevo movimiento social étnico y urbano*. Monografía. Bogotá: Facultad de Ciencias Sociales- Universidad de los Andes, 2004.
- Escobar, Arturo, Sonia E. Álvarez, Evelina Dagnino, comps. Introducción: lo cultural y lo político en los movimientos sociales latinoamericanos. *Política cultural y cultura política: una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*. Bogotá: Taurus-ICANH, 2001. 17-48.

- Gastelbondo, Josué. "Monografía Localidad No. 7 Bosa." *Análisis electoral: ¿qué pasó en Bogotá? Lecciones y evidencias de las elecciones de Octubre de 1997*. Dir. Pedro Medellín. Bogotá: Centro Interdisciplinario de Estudios Regionales (CIDER)-Universidad de los Andes, 1998. 295-313.
- Gros, Christian, (2000) *Políticas de Etnicidad*, Bogotá: ICANH
- Gutiérrez, Francisco. *La ciudad representada: política y conflicto en Bogotá*. Bogotá: Tercer Mundo, 1998.
- Hobsbawm, Eric. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Koonings, Kees y Patricio Silva. "Construcciones étnicas en América Latina." *Construcciones étnicas y dinámica sociocultural en América Latina*. Comps. Kees Koonings y Patricio Silva. Quito: Abya-Yala, 1999. 5-22.
- Laclau, Ernesto. *La guerre des identités: gramaire de l'emancipation*. París: La Découverte/Gauss, 2000.
- Melo Neuta, Óscar. Entrevista personal. 10 de abril de 2004.
- Neuta Nojadd. Entrevista personal. 30 de marzo de 2004.
- Organización Internacional del Trabajo (OIT). Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales, 1989.
- Puyo, Fabio. *Historia de Bogotá*. Bogotá: Salvat-Villegas, 1989. 4 de julio de 2004. <http://www.villegaseditores.com/loslibros/95891383147/>.
- Rappaport, Joanne. *La política de la memoria: interpretación indígena de la historia de los Andes colombianos*. 1990. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2000.
- Volviendo a lo muisca, recuperación cultural del Cabildo Muisca de Bosa*. Realizado por Cabildo Muisca de Bosa y Carlos Andrés Durán. Documental, 2003.

Esta publicación se terminó
de imprimir en julio de 2005,
en la Fundación Cultural Javeriana
de Artes Gráficas —JAVEGRAF—
PBX: 416 16 00
Bogotá, D.C., Colombia

