



El pasado indígena en los discursos y prácticas locales en Boyacá y Cundinamarca

Carlos Miñana Blasco y grupo de estudiantes¹

Resumen

El trabajo describe los conocimientos, percepciones y valoraciones que los habitantes de algunos municipios de Boyacá y Cundinamarca (Colombia) –una región con un rico pasado muisca– tienen de la tradición indígena. Se analiza la memoria de dicho pasado desde algunas teorías de la memoria colectiva (Halbwachs, Bastide, Wertsch). La investigación se basa en un breve trabajo de campo en el que participaron estudiantes y un profesor de la carrera de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia.

Palabras clave: memoria colectiva, muisca, Cundinamarca, Boyacá, Colombia.

Abstract

This article describes the knowledge, perceptions and valuations of contemporary people in Boyacá and Cundinamarca (Colombia) –a region with a rich Amerindian past– about muisca's Amerindian traditions. In addition, it analyzes the remembering of muisca's past, taking account of collective memory theories (Halbwachs, Bastide, Wertsch). The research is based on a short field work with the participation of fifteen students and a professor of Anthropology of the National University of Colombia.

¹ Profesor Universidad Nacional de Colombia. E-mail: cminanabl@unal.edu.co. El grupo de estudiantes son sus alumnos.

Key words: collective memory, muiscas Amerindian, Cundinamarca, Boyacá, Colombia.

1. Presentación

El objeto de este trabajo se orienta a explorar y describir los conocimientos, percepciones y valoraciones que los habitantes de la zona de influencia de la carretera Briceño-Sogamoso en los departamentos de Cundinamarca y Boyacá tienen del pasado indígena de la región. La investigación se basó en un breve trabajo de campo en el que participó un grupo de 15 estudiantes y un profesor de la carrera de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia,² así:

Felipe Cabrera Orozco	Duitama (Boyacá)
Andrés Ramiro Lara Rodríguez	Duitama (Boyacá)
Luisa Verónica Ramírez Gutiérrez	Tibasosa (Boyacá)
Karen Yadira Díaz Pulido	Nobsa (Boyacá)
Andrés Alvarado Prada	Sogamoso (Boyacá)
Edwin Leonardo Tinjacá Aguacía	Sogamoso (Boyacá)

Los investigadores permanecieron durante la semana del 1 al 6 de septiembre de 2003 en las cabeceras municipales, visitaron algunas veredas, realizaron entrevistas con autoridades locales, profesores y directivos del sector educativo público y privado, jóvenes, niños y población en general; también observaron algunas actividades educativas relacionadas con el pasado indígena a cargo de instituciones educativas, museos o casas de la cultura; se recogieron algunas muestras, documentos, se tomaron fotografías; igualmente, desarrollaron un taller sobre el pasado indígena de la región con los niños de algunas instituciones escolares; revisaron fuentes documentales locales y posteriormente en bibliotecas en Bogotá y en la Web. En algunos casos se realizó una visita posterior al municipio para precisar o completar algunos datos. La información producida en campo fue transcrita y procesada con el software especializado QSR NUD*IST Vivo. Por la brevedad del trabajo de campo, este texto es apenas un informe descriptivo y exploratorio. No obstante estas limitaciones, el escrito se nutre de la riqueza de 16 miradas y experiencias de campo distintas sobre la misma región.

El trabajo se pregunta por los discursos y las prácticas locales relacionados con el

Nombre del investigador	Población visitada
Carlos Mauricio Palacios Obregón	Sesquilé (Cundinamarca)
Ana María Calderón	Suesca (Cundinamarca)
Natalia Robledo Escobar	Ventaquemada (Boyacá)
Andrés Rincón Morera	Soracá (Boyacá)
Esperanza Indira Briceño Sánchez	Boyacá (Boyacá)
Ana María Hernández	Tunja (Boyacá)
Ángel Enrique Martínez Ruiz	Tunja (Boyacá)
Carlos Javier Bermúdez Alzate	Tuta (Boyacá)
Carlos Miñana Blasco	Sotaquirá (Boyacá)
Eduard Andrés Beltrán S.	Paipa (Boyacá)

² La investigación fue desarrollada parcialmente en el marco del “Proyecto de Prospección Arqueológica en la ampliación de la doble calzada en el corredor Briceño-Tunja-Sogamoso”, realizado por el Departamento de Antropología de la U. Nacional de Colombia, dirigido por el profesor Virgilio Becerra y financiado por Solarte y Solarte Ltda.

pasado indígena en la región. ¿Qué es hoy lo muisca o lo indígena para los diferentes habitantes de los municipios, en especial para los niños y jóvenes escolarizados? ¿Qué objetos o tipo de objetos, lugares, personas, símbolos, vestigios, hechos o acontecimientos históricos, ideas, palabras, relatos, actividades, relaciones sociales, tecnologías, hábitos alimenticios, costumbres, etc., relacionan o vinculan con lo indígena las diferentes personas, grupos, sectores sociales o instituciones de los municipios? ¿De qué forma se refieren a lo muisca, cómo se relacionan con “lo indígena” o “muisca”, cómo lo representan, lo identifican, lo delimitan, lo valoran? ¿Qué usos hacen de ello? ¿Cómo han tenido conocimiento de ese pasado indígena, a través de qué medios y personas?

Estas preguntas resultan muy pertinentes en una región con un rico pasado indígena, poblada desde el siglo VI a.C. por los muisca, organizados en una de las confederaciones más grandes del continente en su época, pero donde hoy no parece haber mucho interés en la mayoría de la población por identificarse o hacer uso de ese pasado. El trabajo de campo dejó por fuera el Territorio de la confederación del Zipa y abordó los territorios del Zaque (Hunza –hoy Tunja–), del Tundama (Duitama, Paipa) y del Iraca (Sogamoso).

Teóricamente nos moveremos en torno a los usos de la memoria colectiva o, mejor –y para no caer en metáforas biologicistas–, del recuerdo o el recordar colectivo. Cuando hablamos del recuerdo colectivo:

“hablamos de ‘cultura popular’, de conversaciones cotidianas, de *bricolage*, tal vez por oposición a las pretensiones científicas de la historia, a sus pretensiones de verdad y de conocimiento riguroso del pasado. (...) La memoria, como algo vivo, pasando de boca en boca, recreada cada vez que se relata” (Lavabre, 2000: 51).

La mayoría de los trabajos empíricos sobre memoria colectiva se han centrado en los usos sociales del pasado en procesos colectivos de fortalecimiento de identidades, re-etnización y resistencia, o en el olvido –usamos el concepto también metafóricamente– ante situaciones traumáticas (guerras, genocidios). La región cundiboyacense estudiada no encaja en ninguno de los dos casos, por lo que puede ser interesante para explorar los usos de la memoria en situaciones menos marcadas por conflictos identitarios.

2. Consideraciones e hipótesis iniciales

En primer lugar, nos interesa establecer el papel que juega el recuerdo colectivo en torno al pasado indígena en la configuración de una posible “comunidad imaginada” (Anderson, 1991) de ancestros muisca. En segundo lugar, en caso de que exista un recuerdo colectivo significativo sobre lo muisca, identificar las bases y modalidades de dicho recuerdo. ¿Se articula en torno a lo narrativo o el lenguaje, lo espacial y monumental, los sabores, lo performativo, ritual y/o corporal? (Halbwachs, 1925, 1939, 1941, 1950; Bastide, 1970; Wertsch, 2002).

Para ello se procesó la información producida en campo teniendo en cuenta algunas variables:

2.1. Comparación intermunicipal

A pesar del pasado indígena común de la región, actualmente se presenta una diversidad notable entre los diferentes tramos de la carretera Briceño-Sogamoso. Por esta razón se escogieron intencionalmente 13 municipios que reflejaran dicha diversidad según los siguientes criterios:

- a) Antigüedad en su fundación: Municipios constituidos sobre asentamientos precolombinos; Municipios fundados durante los siglos XVI-XVIII (Colonia); Municipios fundados durante los siglos XIX-XX (después de la Independencia).
- b) Tamaño poblacional: Municipios de más de 100 mil habitantes (Tunja, Duitama, Sogamoso); Municipios menores de 100 mil y mayores de 15 mil habitantes; Municipios de menos de 15 mil habitantes.
- c) Cercanía a la carretera: Cabeceras municipales atravesadas por la carretera principal; Cabeceras municipales relativamente alejadas de la carretera.

El primer criterio nos permitiría establecer algunas hipótesis iniciales: el peso y la presencia actual de lo muisca o lo indígena sería mayor en los municipios más antiguos, y menor en los más recientes.

Los criterios segundo y tercero apuntan a esclarecer otra hipótesis previa: el peso y la presencia actual de lo indígena sería mayor en los municipios más pequeños y más alejados de la carretera principal al recibir un menor impacto de los procesos de urbanización y modernización.

2.2. Comparación intergeneracional

La comparación intergeneracional la consideramos pertinente en cuanto se presupone que los adultos y personas mayores habitualmente hacen referencias y valoran el pasado remoto de forma diferente a los jóvenes, especialmente si consideramos el peso de la experiencia vivida en cada generación (Schuman y Scott, 1989; Wertsch y O'Connor, 1994) y de la memoria autobiográfica (Conway, 1997).

Esta comparación va a estar dada básicamente entre adultos, mayores y profesores por un lado, y niños, jóvenes y estudiantes por el otro. La comparación resulta, además, interesante, en cuanto se supone que los primeros son “los portadores de la tradición” y que en sus hombros recae la labor de “transmitirla” a las nuevas generaciones. Más que comparar los puntos de vista intergeneracionales interesa dar cuenta de cómo se construye una relación con el pasado en la interacción de los grupos etáreos.

Adicionalmente, en estas relaciones intergeneracionales va a darse relevancia al papel de los maestros y maestras, los mediadores más importantes entre los

jóvenes y niños, y los intentos de controlar y orientar la tradición por parte del Estado-nación (Wertsch, 2002), o la “sociedad de los Blancos” o mestizos, como ya había señalado hace años Roger Bastide (1970) en relación con la memoria colectiva afrobrasileña.

3. El pasado indígena a primera vista

Cuando el visitante llega a un lugar preguntándose por el pasado indígena, incluso antes de interactuar con sus habitantes, advierte en una primera mirada en muros, plazas, hitos, monumentos, publicidad e incluso en la decoración de lugares públicos, privados o vehículos su presencia o su ausencia.

Con algunas excepciones se puede afirmar que en general los municipios más antiguos presentan a nuestra mirada de visitante un mayor número de referencias al pasado indígena. Pero son –contrariamente a la hipótesis inicial– los municipios grandes y no los pequeños, los que exhiben una mayor profusión de elementos: Sogamoso, Tunja y Duitama. En los dos primeros las referencias están apoyadas por los abundantes restos arqueológicos que pueden ser visitados por viandantes y turistas, y en Duitama por la revalorización de la figura del cacique Tundama. Encontramos nombres de caciques en hoteles, restaurantes, empresas de transporte, pequeñas fábricas o empresas³:

Campo de tejo El Chibcha, Agropecuaria Bachué, Agrícola Suamox, Carrocerías Muisca, Repuestos de motos El Dorado, Artesanías El Sisque, El Cacique, El Dorado, Refugio Inka, Centro Comercial Iraca, Bochica, Suamox...

Restaurante El Dorado, Almacén Suamox Calzado Fino, Joyería Bochica, Viajes turísticos Suamox, Flota Sugamuxi, Transportes Los Muiscas, Restaurante Bochica.

Igualmente aparecen los nombres muiscas en monumentos, en plazas y parques, murales en colegios y edificios públicos.

Iconografía y diseños precolombinos enmarcan diferentes tipos de mensajes.⁴ Abordar un estudio iconográfico implicaría un estudio especializado desde la arqueología, la antropología visual y el simbolismo.

Hay que anotar, no obstante, que todas estas referencias suelen ser esquemáticas, emblemáticas, estereotipadas. La mayoría de las veces responden –como veremos más adelante– al propósito de fortalecer una identidad local o a proyectar una imagen para atraer el turismo. Igualmente, y salvo contadas excepciones, la profusión de lo visual es el resultado de un proyecto de los dirigentes o líderes hacia los ciudadanos, o

eran de Tuta y que Tuta Sue había sido el cacique fundador de Tuta.

³ En Tunja, Ana María Hernández, le preguntó a la dueña de una cafetería con el nombre Tuta Sue por qué le habían puesto así, y contestó que los dueños

⁴ “El logo del Instituto de Bellas Artes en Tunja utiliza la iconografía indígena, pero entré al ICBA y (...) había era un teatro donde se enseñaba violín, piano...” (Ángel Enrique Martínez).

de los educadores hacia los estudiantes y población en general, no tanto a la inversa.

La elaboración del pasado indígena y su presentación desde el punto de vista visual, tienen que ver más con la forma como las autoridades locales pretenden proyectar una imagen turística o identitaria hacia fuera. No todos los municipios han optado por incorporar en su estrategia turística el pasado indígena; por ejemplo, Sotaquirá, a pesar de su pasado vinculado con los sotaquiras, ha configurado su imagen en torno a la campaña libertadora por su cercanía con el Pantano de Vargas y por el aporte de las haciendas de la región con caballos para la batalla que simboliza la Independencia. Los discursos de los mayores confirman esta imagen:

“¿Indígenas? Aquí todos éramos indígenas, pero Bolívar nos liberó y nos hizo ciudadanos”.

Algo similar ha sucedido en Tibasosa, más orgulloso por su participación en la campaña libertadora que por su pasado indígena; la simbología muisca se ha trasladado, al igual que algunos de sus restos arqueológicos, a Sogamoso.

4. Conversando sobre indígenas

Conversar sobre indígenas con los habitantes de estos municipios es hablar sobre todo de un pasado remoto, no tanto sobre el presente o lo cotidiano.

En primer lugar, es hablar de lugares misteriosos y de difícil acceso que casi

nadie ha visitado o visto, pero sobre los que todos repiten algunas historias; o de pequeños vestigios cercanos sobre los que se construyen pasados de oro, esplendor y magnificencia. Como ya señaló Rappaport para los nasa, la historia está inscrita en su geografía, de tal forma que:

“el pasado y el presente se encuentran en el territorio en el que viven, cultivan y caminan. La memoria se ha construido sobre una compleja estrategia de recuerdos en la que el pasado lejano y reciente se unen con el presente en la topografía” (Rappaport, 2000: 37).

El pionero de los estudios sobre la memoria colectiva, Maurice Halbwachs, ya desde *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925) había dedicado un capítulo a las relaciones de esta con lo espacial. No obstante, en *La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte. Étude de mémoire collective* (2008 [1941]), los vínculos mutuos entre recuerdos y topografía (hoy diríamos territorio) se abordaron de forma más específica: el lugar no es un tablero sobre el que puede escribirse cualquier cosa, “el lugar ha recibido la huella del grupo, y recíprocamente. Entonces todos los pasos del grupo pueden traducirse en términos espaciales” (p. 133). Los cruzados no hacían arqueología en Jerusalén, sino que construían una topografía sagrada, topografía que se reproducía en pequeña escala en cada templo católico, así como hoy lo seguimos haciendo en los museos –aunque con un mayor sustento arqueológico– con la topografía simbólica de los muisca. Estas traslaciones entre el espacio físico y el espacio simbólico son también las que se

producen entre África como territorio y el candomblé brasileño, o a la inversa entre el mito y el rito, como sugiere Bastide (1958, 1970).

Los lugares preferidos en los relatos son cuevas con nombres o personajes que atemorizan (Cueva del Diablo, en Soracá), “ahí al pie del Chuzuá había como una cuevita, ahí hay mohanes” (Sesquilé). También las enigmáticas pictografías ya deterioradas por la práctica de la escalada o por la emulación contemporánea de los graffiti (Rocas de Suesca), o petroglifos, llamados por los habitantes de la región “Piedra Pintada” en Tuta.

Relacionadas con las montañas o con las cuevas, se mencionan majestuosas y temidas lagunas que encierran tesoros, magias o enfermedades, lagunas que con frecuencia son en realidad pequeños pocitos o están prácticamente disminuidas o desecadas.

“Eso de una vez la gente fue diciendo que una laguna, pero eso es un pocito ahí, yo conocí eso en 1952, entré a ese túnel que hay unas partes donde uno tiene que entrar de medio lado, y yo entré a donde es la laguna, es un espacio como de unos 5 metros o 4 metros y de ancho unos 3 metros. Y esa agua decían que alguien tocó esa agua y le dio una enfermedad, es un agua quietas, entonces se decía en esos tiempos que le había picado el agua y es una enfermedad que hace que se vaya durmiendo, va quedando tullido y se paralizaba” (Miguel Amaya, Suesca, Cundinamarca).

“La de la Laguna Verde, que es famosa. Aquí en Ventaquemada por ejemplo

dicen que, que... por ejemplo, me contó mi abuelito que él una vez, un señor que era como pariente de él fue a conseguir por allá a Susa, le habían traído como una vaca, algo así, entonces se fue para allá y vio que había como una muchacha bonita, entonces y la laguna, entonces lo llamaba y le sacó una guaca; es que se llama una caja grande de oro, entonces él la cogió y después no se la daba y lo fue atrayendo y desapareció y ya después no, nadie supo qué pasó y que así ha sido con hartas personas que van allá, que después no se sabe qué pasa” (Dairon Caro, estudiante de 9º, Ventaquemada).

“Estaba ahí en la laguna... iba por la noche, entonces se quedó... ya tenía hartos sueños y entonces se quedó dormido [silencio]. Y se soñó que Nuestro Señor le había dado un pedazo de pan, y que entonces después se soñó con una iglesia que era de oro. Y... y entró a la iglesia y era todo de oro, y ya entonces después se despertó y el pan que le había dado Nuestro Señor era de oro” (John Jarvey, estudiante de 6º, Ventaquemada).

Igualmente, montañas y páramos como el Siome, cerca de Sotaquirá pero del que dicen los lejanos habitantes de Paipa que era un lugar de peregrinación de los muiscas y que cuando alguien se acerca a la cima, la montaña se tapa y es muy difícil acceder a ella, y que en el centro del monte hay tres pequeñas lagunas donde fácilmente se pueden ver las esmeraldas. Y siempre guacas, muchas guacas en las casas o fincas de los vecinos de las que:

“quién sabe cuánto oro sacarían... porque al mes se compraron una camioneta” (Sotaquirá).

“Me contó de unos cementerios que fueron guaqueados pero que él conoce uno que nadie ha encontrado” (Sesquilé).

Laura Lida: Es que donde mi tía, hay... o sea, cuando estábamos haciendo la casa... del jardín, entonces, estaban haciendo lo de atrás, la parte de atrás, encontraron hartísimos huesos con... o sea, con... con una olla, ¿sí? Entonces nosotros nos pusimos a mirarlos y mi perro se llevó un hueso [risas de la entrevistada y de los demás niños]. Y nosotros corretéelo... y lo encontrábamos y era de gente...

Natalia (entrevistadora): Y tú ¿de quién crees que fueran esos huesos?

Laura Lida: Creo que de los indios. Sí. Porque es, es cierto que ellos los enterraban con vasijas, entonces yo creo que son de ellos (...).

Un niño: Donde yo vivo, detrás de mi casa hay una finca, que en esa finca están haciendo un barrio que se llama Villahermosa. En esa finca había un cementerio de indios. Y entonces ellos se enterraban con... esto oro y eso... [habló de manera más o menos interrogativa].

Natalia (entrevistadora): Oro y, ¿qué más?

Nury Janeth: Y plata, y entonces ahí por la noche salían, y ahorita están trabajando y quieren sacar un... un este que hay ahí, pero no lo pueden sacar.

Natalia (una niña): ¿Un qué?

Otro niño: Una guaca.

Nury Janeth: Sí, como un cajón, pero que es como oro y una esterita verde” (Niños de Ventaquemada).

Y ligado a los lugares, oro, mucho oro –la obsesión de los conquistadores– y también

esmeraldas, en especial en las lagunas, pozos y debajo de las iglesias: a partir de la isla con forma de ballena en la laguna de Tota, se dice que antiguamente allí había una ballena de oro; “hacían joyas y las arrojaban al pozo de Donato” (Tunja); en Tuta, debajo de la iglesia “dicen que hay minas de oro”; el anciano Guillermo Jiménez, en Soracá, contaba a los niños que debajo de la iglesia existía un pozo, en donde había un tesoro.

Laura Lida: Mi abuelita ayer me dijo [posiblemente tuvo que ver el hecho de que el día anterior se realizó la actividad pedagógica] que... que detrás de... que detrás de... una loma se abría el piso... se abría el piso y ahí salía una iglesia de oro... y salía una gallinita con hijos, y salía hartísima gente, personas de oro que estaban... y yo no sé... era gente... gente que... estaba rezando, otras personas llorando y cantando.

Natalia (entrevistadora): ¿Y eso era en dónde que salía eso?

Laura Lida: En el páramo” (Entrevista en Ventaquemada a una estudiante).

“Don Hernando, en Nobsa, dice que el templo del Sol de Sogamoso cuando había sido quemado por los españoles duró ardiendo cuatro años, debido a la calidad de la construcción y a que era hecha con unos troncos grandes de guayacán que se traían desde muy lejos. Él dice que en frente del templo había unas piscinas que se encontraban decoradas con mosaicos y azulejos incrustados, pero que en la construcción del parque arqueológico las enterraron. Además me habló del Sol de oro, que era tan pesado que debía ser cargado por 200 hombres” (Karen Yadira Díaz).

“Respecto a lo anterior, un policía bachiller entrevistado en Sogamoso

afirmaba que el tronco duró incendiándose 15 años [las crónicas hablan en realidad de 1 año]” (Andrés Alvarado).

“Un niño de Sesquilé me dijo que su abuelita le había contado que por detrás de la laguna de Guatavita se aparecían animales en oro y que les echaban sal para cogerlos” (Carlos Mauricio Palacios).

“Don Guillermo Jiménez, una de las personas de mayor edad en Soracá, dice que sus ancestros contaban que antes Soracá era una laguna y que había una piedra (señalando en dirección sur-occidente). Luego añadió que de un monte (señalando hacia el norte) venía una gallina de oro con doce pollitos de oro, también; cuando se había estrellado la gallina y los pollitos contra la piedra la laguna se había empezado a secar. Después un novillo fuerte (haciendo la mímica de un fisiculturista) que también era de oro, se había estrellado contra la piedra y que eso había terminado por cercar la laguna completamente” (Andrés Rincón).

Sin embargo, en las ciudades grandes, la relación de los habitantes con todos estos lugares, e incluso con esos templos del pasado, esos espacios simbólicos, condensados, que son los museos, ha perdido todo su encanto y misterio:

“[en Tunja] una de las secretarías que me había facilitado el libro (...) mencionó claramente el Pozo de Donato y vagamente a algo que localizó sobre un área conocida como la zona de carreteras y que luego referenció como Los Cojines del Zaque. En este último, dijo ella, eran sacrificados niños al sol. También nombró la Pila del Mono y afirmó la existencia de un gran número de museos que desconocía. Para ella el más claro de

todos era el pozo de Donato que ubicaba en la UPTC [Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia], y al que afirmaba se tenía fácil acceso por estar sobre una vía importante, como es en este caso la vía a Paipa” (Ángel Enrique Martínez).

“[en Sogamoso] Al frente del monumento está la iglesia, por lo general la gente no mira el monumento, sino se echa la bendición [señal de la cruz en el catolicismo], o simplemente pasan de largo” (Edwin Leonardo Tinjaca).

“María, una niña de 3^o, Tunja, dice: unos chibchas estaban haciendo una fiesta y unos chibchas regaron una gaseosa o algo así y se formó el pozo de Donato” (Ana María Hernández).

Vinculada a los lugares está la rica toponimia muisca en la región. La toponimia en la mayoría de los casos es un pequeño concentrado de historia y que se conecta casi automáticamente, mnemotécnicamente a un pequeño relato:

“Las tres celestinas al ver semejante despelote tan tenaz entonces huyen y el cacique en su intensa ira, en su ira y en su intenso dolor le ordena a los brujos que busquen y capturen a esas brujas, a esas alcahuetas y adonde estén las castiguen y aquí, a las espaldas de este municipio, aquí en Sesquilé el cacique alcanzó con su hechizo a las tres mujeres y ahí las petrificó; hoy ese es el, es la montaña que tiene la denominación el cerro de Las tres viejas” (Víctor Hugo Cárdenas).

En el ejemplo que sigue, el entrevistador y un grupo de estudiantes de Tunja reconstruyen los fragmentos de una tradición en torno a un lugar:

“Ángel Enrique Pulido (entrevistador): Ah, ahí queda... ¿Qué pasaba en el pozo de Donato?

Estudiante 1: Que era una india que estaba cocinando el almuerzo y se le cayó la olla e hizo un charco y supuestamente ahí hay...

Estudiante 2: No, así no es.

Estudiante 1: ¡Ahí hay tesoros! [lo dice como afirmando la veracidad de su versión].

Estudiante 2: No porque eso era que la vieja iba a castigar a los hermanos por hacer... por tener ¿ingesto?, ¿incesto?, bueno... que se enamoraron los dos hermanos entonces los persiguió y cuando rompió la olla se creó el pozo.

Ángel Enrique: Y qué... y...

Estudiante 1: Se dice que hay restos de tesoros guardados...

Estudiante 2: Que ahí era donde los enterraban los indios cuando llegaron los españoles.

Estudiante 1: ¿Cómo era un man que enterró un tesoro...?

Estudiante 3: ¿Donato? Algo así.

Estudiante 1: ¡M... je... Donato! [burlándose por lo absurdo de la intervención].

Ángel Enrique: ¿Por qué se llama Donato?

Estudiante 1: Por el señor.

Estudiante 2: Pero se llamaba el pozo de Hunzahúa... ¿algo así?

Ángel Enrique: ¿El pozo de qué?

Estudiante 2: ¿Hunzahúa?”.⁵

⁵ Hunzahúa fue uno de los caciques muisca más famosos, primer Zaque de Tunja. El pozo de Hunzahúa en la ciudad de Tunja es llamado también pozo

La traducción de la toponimia muisca al castellano es también fuente de identificación local. Por ejemplo, es el caso de Sogamoso, que incluso incluye la toponimia en la página Web de la alcaldía del municipio: “Sogamoso en chibcha significa: morada del Sol”. Y Sogamoso es “la ciudad del Sol y del acero”.

Hablar de lugares es también recordar historias de infamia:

“[en Paipa] nos sentamos en la plaza y me empezaron a contar de una cruz que está al lado de la iglesia, hablaban que allí, los españoles traían a los indígenas que no se dejaban adoctrinar o que no querían dejar las mejores tierras, y los sacrificaban en frente de todos” (Eduard Andrés Beltrán).

“Creo que tres millones que habíamos en este país, indígenas, quedaron... en menos de un año quedaron ciento diez mil indígenas, o sea, ¡fue una masacre!... ¿para qué?, para humillar, o sea, para que agacharan la cabeza, los cogieron del cabello y los bajaron al suelo, entonces... hasta que lograron humillarlos, y cuando lograron humillarlos eso es un pisoteo berraco, y eso quedo acá [señalándose el cuerpo], eso quedó en los genes, y por eso es que tenemos es servilismo ahí tan, tan, tan tenaz ¿no?” (Rafael Pulido, profesor de Tunja).

“¿Y qué pasó con los indios?

de Donato desde la colonia, pues el capitán español Jerónimo Donato de Rojas en el siglo XVII intentó desaguarlo infructuosamente. El mito de Hunzahúa cuenta que el pozo surgió como resultado de los amores incestuosos de este con su hermana. Ver una versión ya en el siglo XVII de este mito en Simón (1981, T. III: 410-411).

- Los mataron los españoles y se quedaron con todo su oro” (Niño de 3º, Tunja).

En segundo lugar, conversar sobre indígenas es hablar de caciques históricos o de personajes míticos, de los conquistadores, de intercambios de oro por espejos:

“La historia que voy a contar es de mamá Bachué. Se trata de... una mujer que tenía un niño y... y, y... con ellos tuvieron... ellos dos tuvieron hijos y sus hijos tuvieron más para, hasta hacer un pueblo grande y después ellos se metieron a la misma laguna, y se volvieron serpientes y para nunca volverlos más a ver” (Paula Andrea Castiblanco Gómez, estudiante de 6º, Ventaquemada).

“Mi nombre es Dónovan Jair Bohórquez Espinosa. Pues aquí en mi dibujo explico que... los indígenas que querían al dios Sol, que se llamaba Sue para ellos, sacrificaban las vidas de sus hijos para adorarlo y también como... hacían como monumentos y... los ponían encima de los monumentos, a una hora exacta cuando el Sol se situaba en el centro. Y aquí está representado cuando ellos cazaban o recolectaban frutos” (Estudiante de 6º, Ventaquemada).

La narrativa, como señala Wertsch (2002: 55-57) es una herramienta del recuerdo y que se articula en torno a dos funciones: una referencial que tiene que ver con su potencial para referir escenarios (*settings*), actores o caracteres y eventos, y otra dialógica (Bakhtin) en cuanto una narrativa se relaciona con otra. Las narrativas no existen aisladas ni son instrumentos cognitivos neutrales, sino que están inmersas

“en discursos concretos caracterizados por oposiciones dialógicas y retóricas” (Wertsch, 2002: 59). Y los grupos que comparten el uso de determinadas narrativas configuran una “comunidad textual”.

“La función referencial de las narrativas tiende a proveer la base para discusiones sobre exactitud en la memoria, y la función dialógica de las narrativas se asocia con la impugnación y negociación implicadas en crear un pasado usable” (Wertsch, 2002: 62).

En los fragmentos de los relatos y conversaciones aquí anotados se advierte esa capacidad dialógica de las narrativas, esa “comunidad textual” que comparten los entrevistados.

Jerome Bruner en su libro *Actos de significado* (1994) se centra en el análisis del discurso narrativo propio de la “psicología popular”, o “psicología intuitiva”, “ciencias sociales populares”, “sentido común”. Bruner descubre en el relato, en la narración, el vehículo “natural” para la psicología popular puesto que:

“la narración trata (casi desde las primeras palabras del niño) del tejido de la acción y la intencionalidad humanas. Media entre el mundo canónico de la cultura y el mundo más idiosincrático de las creencias, los deseos y las esperanzas. Hace que lo excepcional sea comprensible y mantiene a raya lo siniestro (...) Reitera las normas de la sociedad sin ser didáctica. Y (...) proporciona una base para la retórica sin confrontación. Puede incluso enseñar, conservar recuerdos o alterar el pasado” (Bruner, 1994: 63).

El discurso narrativo no solo se reduce al ámbito de la psicología popular, sino que está presente en el discurso del historiador, en los testimonios de la justicia y en la literatura.

“Las historias (...) son instrumentos especialmente indicados para la negociación social” y para la hermenéutica (Bruner, 1994: 65-66) puesto que constitutivamente involucran una serie de prismas personales y siempre están a medio camino entre lo real y lo imaginario, entre lo fáctico y lo posible, exploran los límites de la legitimidad y la norma, explican lo excepcional al mismo tiempo que refrendan esa norma, involucran los acontecimientos, con la conciencia y la interpretación que de ellos hacen los protagonistas. En síntesis, el discurso narrativo está a la base de toda cultura pues “la viabilidad de una cultura radica en su capacidad para resolver conflictos, para explicar las diferencias y renegociar los significados comunitarios” (Bruner, 1994: 59).

Hablar de indígenas, es también hablar de alimentos. Productos de la tierra como maíz, papa, habas, cubios e hibias... Preparaciones tradicionales como la chicha, el mute, los “indios” de repollo de Sotaquirá... En Boyacá (Boyacá) unos jóvenes dijeron que entre los platos “típicos” estaban el jute (de maíz), mute, envuelto (de maíz), angú (sopa de maíz), que antes molían el maíz con una piedra pero que ahora lo hacen con molino, la chicha la hacían los indígenas masticando y escupiendo el maíz (Esperanza Indira Briceño).

“Mas, cuando nada subsiste de un pasado antiguo, tras la muerte de las criaturas, tras la destrucción de las cosas sólo el

olor y el sabor, más frágiles pero más vívidos que nunca, más inmateriales, más persistentes y más fieles, perduran todavía mucho tiempo, como almas, recordando, aguardando, esperando sobre las ruinas de todo lo demás, soportando sin doblegarse, sobre su gotita casi impalpable, el edificio inmenso del recuerdo” (Proust, 2000: 45).

Conversar sobre indígenas es también mencionar algunas “artesanías”, aunque en este caso se mezclen frecuentemente tradiciones muiscas (como las mantas) con otras más recientes importadas, pero que conservan un sabor a un pasado remoto, como los alpargates de fique. Don Hernando, en Nobsa, actual centro artesanal, dice que allí la tradición de tejer existe desde hace mucho, ya que era en donde se tejían las mantas para los sacerdotes del templo del Sol de Sogamoso; pero no todos los habitantes le creen (Karen Yadira Díaz).

Finalmente, hablar de indígenas solo en muy contadas ocasiones es hablar de contemporáneos, de vecinos. Por lo general el indígena está en el pasado, en la selva amazónica o en la televisión: “Le pregunté si ella [niña de 4º, Duitama] también conocía algún indígena, me contestó sin dudar que los había visto en televisión”. En Tunja, un grupo de estudiantes de bachillerato responden a Enrique Pulido –el entrevistador– ante la pregunta ¿Hay indios todavía en Colombia?:

“Estudiante 1: Sí.

Estudiante 2: Claro.

Enrique: ¿Sí? ¿Dónde hay indios ahorita en Colombia?

Estudiante 1: En el Amazonas...

Estudiante 2: En La Guajira...

Estudiante 1: En La Guajira... o sea hay diferentes culturas.

Estudiante 2: En la propaganda esa que muestran.

Estudiante 1: Sí, sí”.

Pero para algunas personas, especialmente profesores, el indígena es algo vivo, cercano, e incluso idealizado en el estereotipo del “buen salvaje”: “¡Ay! Yo amo a los indígenas. Para mí son lo más cercano a la sabiduría, a la... la pureza” (Rafael Pulido, profesor de Tunja).

“Miguel Amaya (Suesca): Los chibchas siguieron viviendo acá y aún todavía viven, entonces yo le podría decir esta tarde u otro día genuinamente, sin una muestra de ninguna otra sangre, pura indígena.

Ana María: ¿Que viven acá?

Miguel Amaya: Sí son ya cuestión de 10 o 15 personas.

Ana María: ¿Y en qué parte viven? ¿En qué asentamiento que dice que hay?

Miguel Amaya: Sí, en unas casitas ahí en unos bohíos reunidos, pero ellos viven allá en la distancia [luego dice entre risas] ni ellos mismos se percatan de lo que son, sino ya a la distancia ellos viven así reunidos y ellos aprecian que esa es la tribu que tienen que conservar. Ellos ya viven por allá, en una finquita, pero uno ve que ellos son puros.

Ana María: ¿Y por qué los reconocen que son puros?

Miguel Amaya: Por la dentadura y la formación de la cara, ellos tiene alargadita la carita acá [señala con su mano la parte

superior de la cabeza] y la cara así como puntudita el cráneo y el color de la piel, son negritos.

Ana María: Y ¿la dentadura cómo es?

Miguel Amaya: La dentadura es una dentadura muy bonita, muy marfil, es un marfil blanco muy bonito y no se les daña a esa gente la dentadura, no se le daña esos son bien formada, la dentadura bien fuerte”.

“Sobre los U’wa, ¿qué más sabes, aquí en Boyacá?

Dairon: Que ellos piensan que el petróleo es la sangre del planeta y que... que ellos no van a dejar eso y que... bueno, que es gente eh... pues para mí es bacana” (Estudiante de 9º, Ventaquemada).

Más aún, en otros casos, hablar de indígenas es hablar de uno mismo. Uno mismo se convierte en el genuino portador o en la síntesis de nuevas identidades enraizadas en el pasado indígena, como el profesor Fabio, de Paipa, que dice ser uno de los últimos “tunebos”, sabedor del misticismo muisca, y que habló a Eduard Andrés Beltrán de las 12 flores sagradas del horóscopo muisca, de la flor del arrayán, la del fraylejón y la pitahaya, de las 12 lunas muiscas y de las 12 mujeres desnudas de los muiscas, y que nosotros éramos hijos del jaguar y la anaconda y que junto con la música sagrada de los muiscas, interpretada a través del maguaré, habían sido guardadas en la Amazonia por razones de protección.

En Sesquilé, Carlos Mamanché lidera la conformación de un cabildo muisca desde 1999, basando la continuidad histórica indígena en los apellidos y en una serie de prácticas rituales recogidas de diferentes comunidades indígenas contemporáneas.

Algunos vecinos del pueblo sospechan de sus intenciones y manifiestan que en el fondo lo que se busca con este nuevo cabildo es conseguir los beneficios que legalmente hoy tienen los indígenas.

5. El pasado indígena en las prácticas

Los últimos párrafos introducen la problemática de los usos sociales contemporáneos, de las prácticas asociadas o en las que se invoca lo indígena en la región.

En principio habría que señalar que el fenómeno más generalizado en los municipios visitados es el desinterés y la marginalidad de la temática en la vida cotidiana de sus habitantes. Lo indígena

es algo de lo que se habla muy ocasionalmente y por hablar, no porque comprometa a los interlocutores en profundidad, como sí hemos podido experimentar en otras regiones del país en que los conflictos por tierras o por el poder local –departamento del Cauca o de La Guajira, por ejemplo– hacen de la temática un problema vital.

Si bien se aprecia hoy una cierta revalorización de lo indígena y algunas personas empiezan a exhibir con orgullo su pasado, hay que reconocer que el uso social más extendido e inveterado en la región ha tenido que ver con la construcción de un sistema de etiquetado y de clasificación para justificar la exclusión

social y la desigualdad sustentada desde otros planos no tan ideológicos. El dicho “no sea indio” (y todos los asociados), los contextos de aplicación, el tono en que se profiere, resumen este mecanismo de exclusión. Lo “indio” ha sido una etiqueta para señalar a las mayorías minorizadas de ignorantes, atrasadas, incompetentes, tramposas, indignas de relacionarse como iguales y de participar en la vida social y económica con los mismos derechos de todos los ciudadanos. La etiqueta de “indio” ha servido y sigue hoy sirviendo para justificar una dominación de unos sobre

otros que viola incluso los marcos legales y las relaciones equitativas entre ciudadanos. Afortunadamente se están dando cambios importantes en este sentido y, aunque aparecen otros marcos justificatorios menos racistas para mantener

las situaciones de privilegio, este tipo de clasificaciones basadas en el pasado indígena están perdiendo peso.

Un aspecto que ya hemos desarrollado en trabajos anteriores (Miñana, 2002, 2003) es el papel de lo festivo, del gesto y de la ritualidad en la construcción y actualización de la memoria, vinculando el pasado con el presente y con la geografía local, algo que habían ya señalado Eliade (1954), Bastide (1970) y Connerton (1989) y que también plantea Rappaport para los nasa:

“La ceremonia confiere historicidad a sitios que no representan hechos del pasado por ellos mismos. El ritual

expande, así, la franja de espacio y tiempo en el presente, de tal forma que éste también incluya el pasado” (Rappaport, 2000: 191).

Por ejemplo, en Sesquilé, el proceso de recuperación del cabildo se basa en buena parte en una intensa actividad ritual (uso del yagé, recorridos cargados de simbolismos y elementos rituales...), y se estaba organizando para noviembre la celebración de una nueva fiesta llamada “Los convites de la india infiel”, relacionada con la mitología muisca local.

Las numerosas peregrinaciones y fiestas religiosas de la región se superponen a tradiciones muisca. Este sustrato muisca de las celebraciones religiosas suele permanecer en tradición oral:

“En la región [Boyacá, Boyacá] está el Cerro de La Trinidad, se llama así porque en la punta hay un altar en forma de triángulo con una virgen dentro; lo interesante de este cerro es que cuentan los cronistas que cuando llegaron al poblado de Boica los indígenas adoraban una figura con tres cabezas y los sacerdotes asociaron este rito a la Santísima Trinidad. Entre las cosas que dijeron algunos jóvenes entrevistados es que los indígenas hacían ritos y ofrecían oro en La Trinidad en los tiempos antiguos. En este cerro se hace fiesta el seis de reyes [seis de enero]. Allí suben los pobladores en familia, almuerzan, beben y echan pólvora, donde está la virgen” (Esperanza Indira Briceño).

Sin embargo, la presencia de lo indígena en la fiesta regional resulta marginal, aparece

en forma solapada o meramente nominal, como es el caso de la fiesta del Cacique Tundama o fiesta de Duitama, que se celebra el 17 de julio –fecha en que el libertador Simón Bolívar pasó por esas tierras–, pero donde no hay referencias concretas en la celebración a lo indígena.

Ligado al mundo festivo está el festín y la preparación y consumo de alimentos que, como se mencionó anteriormente, tal vez sea la práctica social de origen muisca con mayor presencia en la vida cotidiana y festiva de la región. Algunos alimentos y productos siguen siendo cotidianos, y otros incluso se han valorizado socialmente, como pudimos observar en Sotaquirá con los “indios”. El consumo de la chicha –con algunas modificaciones en su preparación desde la introducción de la caña de azúcar en Colombia– se mantiene con cierta vitalidad a pesar de la persecución sistemática por parte de las autoridades y la industria cervecera desde 1948.

“La chicha, eso sí es una tradición, todavía eso sí se ha respetado, se ha transmitido hasta hoy, de que las gentes saben hacer la chicha bien hecha, bien con esas técnicas de esos tiempos que es mantener el maíz metido quince días u ocho días en una mochila y luego se pone como con moho, como con lamita, así lo ponen a cocinar luego esa masa que suelta la ponen a fermentar con panela o si quieren con miel en ocho o doce o quince días queda una bebida súper buena, dicen que es el güisqui de aquí [hace este comentario y se ríe]. Y eso sí se ha conservado y aquí pues hay señores y señoras que la saben hacer, una chicha muy buena, que no le hace a uno daño, pues yo no sé si ellos hervían el agua pero ahora se hierve el

agua muy bien hervida, la ponen a hervir una hora o más, se hierva esa agua para que la chicha no le haga daño a uno; y eso se hace una fiesta completa con la chicha, casi toda una fiesta con la chicha” (Señor Miguel Amaya, Suesca).

En el ámbito de las manufacturas y de las artesanías se valoran y mantienen hoy algunas prácticas sociales de origen indígena, con profundas modificaciones. En algunos casos la fidelidad a los procedimientos ancestrales se ha convertido, no en un símbolo de atraso o arcaísmo, sino de autenticidad y de distinción. Por ejemplo, Ángel Enrique Martínez, en su visita a Tunja tuvo la oportunidad de visitar en el Club Boyacá –uno de los lugares exclusivos de la ciudad– una exposición y venta de arte precolombino que la Galería Cano de Bogotá estaba haciendo con motivo de la celebración del cumpleaños de la capital boyacense. Uno de los aspectos que se señalaba sobre las joyas expuestas para la venta era que habían sido elaboradas “usando el mismo procedimiento que utilizaban los muiscas”.

El pasado indígena es vivo y renovado allí donde resulta útil para gestionar el presente, para la sobrevivencia, para fortalecer vínculos sociales e identidades que ofrezcan alguna ventaja comparativa con respecto al resto de la población o de los municipios. Recientemente el pasado indígena es visto como un capital simbólico que puede ser

aprovechado en términos de la industria turística:

“Bueno hemos trabajado con la universidad, recordemos que el... el... el cementerio histórico o el parque arqueológico más bien, pues le pertenece a la universidad. Sin embargo al municipio le pertenece la fuente de Conchucua que es donde se iba a bañar el cacique en un ritual muy especial y ahí que lo tenemos como una de las riquezas nuestras. Obviamente que nos ha faltado muchísimo más explotarlo económicamente [aquí alza la voz], hablemos así, y políticamente porque la verdad es que esto nos da la posibilidad de generar recursos para nuestro municipio” (Edgar Espíndola, alcalde de Sogamoso).

“No, si a los chicos les interesa y en general a la gente le interesa, de todas maneras esas conferencias nunca se había hecho sobre los arraigos culturales del municipio, entonces, todo esto ha sido como un proceso que se ha venido dando este año; yo tengo la dirección hace 10 meses y en los años anteriores no he estado, entonces, se han venido manejando otra serie de conferencias alrededor de esto y a los muchachos les ha interesado. A nivel de turismo también se están haciendo unos paquetes en convenio con la Gobernación y se ha involucrado a los muchachos de la comunidad y a la misma gente de la comunidad para que ellos sean los que fortalezcan y lideren el proceso de turismo en Suesca” (Liz Yenny López).

El pasado indígena es vivo y renovado allí donde resulta útil para gestionar el presente, para la sobrevivencia, para fortalecer vínculos sociales e identidades que ofrezcan alguna ventaja comparativa con respecto al resto de la población o de los municipios.

“La laguna del Guatavita como ya hemos hablado se encuentra ubicada en la vereda de Tierranegra del municipio de Sesquilé y se dice que es laguna ‘del’ Guatavita y no laguna de Guatavita; el ‘de’ da sentido de posesión, de pertenencia, de pertenece, entonces es como laguna de, tenemos el pueblo vecino de Guatavita entonces nosotros lo que queremos denominar como es correctamente laguna del Cacique Guatavita, que generalmente se deja tácito el, el término cacique, pues porque apenas se tiene laguna del ya se sabe que el del corresponde al cacique, ¿sí? Entonces dentro de esa también, dentro de esa tradición oral que hay a partir de esa laguna del Guatavita se encuentra el mito y leyenda de la india infiel. Eh... hasta ahora todas las actividades que se han generado por aquí en el sector tienden a hablar de El Dorado. El Dorado como hemos hablado no es específicamente de la laguna del Guatavita, no. El Dorado se celebraba en todos los lugares a donde existía un cacicazgo y en todas las lagunas eh... sagradas a donde había un cacicazgo allá se celebraba el ritual del dorado (...) Entonces pues nosotros queremos: uno, rescatar lo que es, lo que sí es único de esa laguna como lo es la leyenda de la india infiel, sí. Con ella también queremos pues... no arrebatarle la imagen que tiene Guatavita de la leyenda, de la laguna, de la laguna, pero sí posesionar, posicionarnos, mejor. No posesionarnos sino posicionarnos dentro de (...) lo que es la dinámica cultural, de todo lo que es la carreta de identidad y todo. Eh... Posicionarnos con respecto a la laguna de Guatavita. La intención sí es hacer un festival ahorita en el mes de noviembre, o sea, empieza el 31 de octubre y termina el 3 o 4 de noviembre. Eh... el eje central es el mito de la, de esa laguna, del mito de la leyenda de la india

infiel, mito leyenda porque es mito y leyenda de la india infiel pero articulando todo un haber cultural, todo un... y un hacer: un haber y un hacer cultural. Eh... dentro de los saberes está, empezamos a hablar de lo que es el patrimonio, está lo que es la laguna, está lo que son los, los, eh... la arquitectura misma del municipio de algunos, elementos republicanos de otros, eh... coloniales... entonces es como revitalizarlos, eh... espacios como la, como las Tres Viejas [este es un cerro al que se le atribuyen varias historias relacionadas con la temática indígena]” (Víctor Hugo Cárdenas, Sesquilé).

Finalmente, lo muisca puede incluso convertirse en un mecanismo de distinción simbólica en un ámbito que está en las antípodas del supuesto pasado armonioso y silencioso: una banda de *hardcore* en Sogamoso habla insistentemente en sus canciones del pasado muisca.

6. El pasado indígena en las escuelas

La escuela moderna forma parte de un proyecto ilustrado, de modernización, de fortalecimiento de los Estados-nación. Según esto, debería dedicarse a inculcar en los niños y jóvenes una visión crítica y descalificadora de las culturas y las expresiones tradicionales, étnicas, atrasadas, ancladas en el pasado, particulares, locales. De hecho es lo que ha sucedido con mayor frecuencia. El “oscurantismo”, es decir, los saberes y sensibilidades populares, indígenas, las creencias, la magia, la religión en la escuela laica –o las prácticas religiosas populares fuera de control de las iglesias o

de las sectas en las escuelas confesionales—, debían dejar paso a la ciencia, el progreso y la razón —o a la verdadera fe en la escuela confesional—.

Pero al mismo tiempo el pensamiento ilustrado modernizador tiene una segunda cara, romántica, rousseauiana que valora de forma paternalista o nostálgica el hombre “natural”, el buen salvaje, el indígena, lo exótico, lo arcaico, lo tradicional, lo popular, lo local, lo no hegemónico, las antigüedades, las costumbres y los saberes que están desapareciendo bajo el impulso arrollador de la misma modernización. Además, los Estados-nación se legitiman también “ensamblando” una tradición, unos orígenes o raíces con una serie de elementos recogidos, seleccionados, racionalizados y organizados con la ayuda de los folcloristas, historiadores y antropólogos. En el folclore, en ese pasado idealizado, embalsamado y consagrado por la autoridad del folclorista, está la esencia de la identidad nacional. Una serie de expresiones y producciones culturales se “objetualizan” en el museo, en el libro, en la fiesta oficial, en el traje “típico”, en la danza folclórica. La identidad está en la cumbia, pero no en cualquier cumbia, sino en esa cumbia que cumple con las condiciones y requisitos fijados por los folcloristas.

La escuela muestra ocasionalmente también esa segunda cara romántica de la Ilustración. La escuela modernizadora es también una escuela folclorizadora, porque la folclorización es una de las formas

privilegiadas de reinventar la tradición que tiene la modernidad. En primer lugar las expresiones culturales sufren el filtro y la homologación de los folcloristas; en segundo lugar la escuela toma lo que le entregan los folcloristas y lo vuelve a filtrar y reorganizar según criterios pedagógicos y didácticos, ideológicos, psicológicos... El indígena que aparece en las escuelas es un indígena folclorizado. Los mismos clisés y lugares comunes se repiten una y otra vez.

Como concluye Esperanza Indira Briceño, que visitó Boyacá:

“los muchachos consideran que actualmente no hay población indígena en la región, que toda es mestiza o campesina; la idea de lo indígena sigue al prototipo no tanto del guayuco, pero sí de mantas, ignorante, y con un sistema mental y social simple, desestructurado: se organizaban en familias, todo era paz, no había reglas, le rendían culto a varias cosas sobre todo a la naturaleza y se asocia el concepto de mito con superstición”.

El indígena que aparece en las escuelas es un indígena folclorizado. Los mismos clisés y lugares comunes se repiten una y otra vez.

El pasado indígena se aborda con mayor interés —tal vez por su enfoque folclorizado— en la primaria. Los muiscas —como temática en el área de sociales de secundaria (en 6º)— se abordan en forma superficial y con pocas referencias locales. Comprobamos cómo la mayoría de los maestros de la región no suelen vivir en la población en la que enseñan, sino que se ubican principalmente en Tunja y Duitama, y tienen un escaso conocimiento del mundo local. Las salidas

a los lugares vinculados con tradiciones muiscas son, frecuentemente, salidas meramente recreativas, paseos que no llevan implicada una reflexión o una preparación específica sobre la temática, como tuvimos la oportunidad de experimentar en un colegio de secundaria en Sotaquirá o de preguntar en otros municipios:

Ana María Calderón (Suesca): ¿Y en el colegio los han llevado alguna vez a visitar esos monumentos, pero contándoles la historia, o algo así?

Jhon Sánchez: No, esas son simplemente como una salida de recreación.

Ana María: ¿O sea que solo juegan?

Omar Rueda: Sí.

Tampoco es frecuente encontrar materiales didácticos en este sentido. Por ejemplo, la *Cartilla Boyacá: Geografía, Historia, Cultura* (Cortés, 2003) dedica únicamente 10 de las 149 páginas a los indígenas del pasado y actuales, como los U'wa.

Sin embargo, así como el panorama general muestra una escuela que –coherentemente con su misión modernizadora– valora poco el pasado indígena, también hemos encontrado allí las experiencias más innovadoras e interesantes en la región. Desde la labor sencilla de una maestra de primaria que transmite a sus estudiantes de primerito un reconocimiento sincero y un amor por su pasado local (Sotaquirá), pasando por los profesores que se han convertido en investigadores de la historia y la tradición oral local, y que han plasmado sus indagaciones en una cartilla (Paipa),

hasta un profesor que no solo investiga sino que escribe y monta con sus alumnos de secundaria una monumental obra de teatro sobre el pasado muisca en un lenguaje contemporáneo (Tunja).

Los museos locales, como el de Sogamoso o los de Tunja, cumplen una labor educativa fundamental, tanto para los niños del municipio donde está localizado, como para los municipios vecinos. Consideramos que es mucho lo que se puede hacer desde la escuela y desde los museos en este sentido y a ello coadyuvaría la elaboración de material didáctico adecuado a las edades e intereses de los jóvenes. Cuando la temática indígena se aborda con interés y con medios adecuados por parte de los profesores, la respuesta de los niños y jóvenes es desbordante.

7. Conclusiones

¿Qué es, entonces, lo indígena hoy en la región de los antiguos territorios del Zaque, del Tundama y del Iraca? Como hemos visto a lo largo de este trabajo las fronteras entre lo propio, lo apropiado, lo ajeno, entre lo indígena y lo no indígena se mueven en terrenos bastante movedizos y se convierten en un espacio privilegiado para la definición de los valores culturales y para la negociación de las identidades.

En torno al pasado indígena en la región cundiboyacense estudiada, hoy hay una “comunidad textual” (Wertsch, 2002) que comparte una serie de relatos sobre caciques, lagunas, cerros, lugares sagrados, guacas y oro, y que se identifica con un conjunto de sabores de muy variada procedencia.

Reducidos y localizados grupos en proceso de re-etnización están tratando de construir una “comunidad imaginada” (Anderson, 1991) de ancestros muisca, no solo a través de narrativas que rememoran y reconstruyen un pasado, sino re-actuándolo, re-experimentándolo e incorporándolo a través de una intensa actividad ritual.⁶ Sin embargo, la mayoría de la población en esta región, en relación con el pasado muisca es una “comunidad implícita” en términos de Wertsch, es decir:

“un grupo de individuos que usa un conjunto común de herramientas culturales aunque pueden no ser conscientes de este hecho y pueden no hacer esfuerzo para crear o reproducir su colectividad [en torno al pasado muisca]” (Wertsch, 2002: 63).

A diferencia de lo encontrado por Bastide en el mundo afrobrasileño sobre el pasado africano, el recuerdo colectivo sobre los muisca no se articula en estos municipios de Boyacá y Cundinamarca fundamentalmente sobre lo performativo, lo ritual o corporal, sino sobre lo narrativo, lo espacial y sobre un legado monumental que tiene poco de espectacular comparado con otros en el continente e incluso en Colombia.

Un estudio de mayor duración y profundidad, sin lugar a dudas revelaría otras dimensiones del fenómeno, tal vez en relación con la organización social, la tierra, la alfarería, la etnoastronomía, la medicina... Pero muy probablemente serían el resultado de

⁶ En el censo de 2005, en una región que históricamente tenía una de las poblaciones indígenas más numerosas del continente, únicamente el 0,48% de la población boyacense se declaró indígena, frente al 1,25% que se declaró afrocolombiano.

un ejercicio laborioso de reconstrucción académica, a la manera como el arqueólogo ensambla y analiza las posibles relaciones entre pequeños fragmentos cerámicos, o el historiador entre los dispersos documentos de los archivos, ejercicio que no se puede equiparar al *bricolage* de la memoria colectiva que caracterizó Roger Bastide (1970), obviamente retomando críticamente el concepto de Lévi-Strauss en *El pensamiento salvaje* (1962). Algunos de estos ejercicios ya se han hecho, como los trabajos de Javier Ocampo López (1977) y Eutimio Reyes Manosalva (1987) sobre los vínculos entre lugares de peregrinación prehispánicos y actuales romerías católicas, o los de María Luisa Rodríguez de Montes sobre la lengua muisca⁷, o las numerosas ediciones de la mitología y el seguimiento del pensamiento muisca en las cantas populares o coplas de José Roza Gauta (1992, 1993, 1997)⁸ pero no dejan de ser ejercicios académicos cuyos resultados no suelen ser enarbolados por los habitantes de esta región como signos identitarios, ni tampoco se incorporan en la hermenéutica popular de los rituales católicos o contemporáneos.

Lo indígena ha sido usado y sigue usándose desde diferentes posiciones para legitimar dominaciones o liberaciones, para sobrevivir,

⁷ Ver un balance crítico sobre los muisquismos y topónimos en Montes (1997).

⁸ Otro caso serían las “invenciones” poco fundamentadas de supervivencias muisca y “tunebas” como las de el maestro Guillermo Abadía Morales, en torno a la música y baile del torbellino y la guabina, músicas estas que se encuentran prácticamente iguales pero con diferentes nombres en las regiones más tempranamente pobladas por españoles en el continente y donde la población indígena incluso fue exterminada como Cuba, Puerto Rico, costa este de México, Panamá...

para alimentarse y recordar sabores locales y ancestrales, para seguir visitando y celebrando lugares sagrados, para fortalecer las relaciones económicas locales y los intercambios con la gente de la capital y con los turistas. Lo muisca y lo indígena en Cundinamarca y Boyacá sigue siendo hoy memoria viva, presente del pasado (Lavabre, 2000: 49), no heredada sino permanentemente reconstruida, que ayuda a construir sentido, identidades, diferenciaciones, a tejer nuevas relaciones sociales en el presente. El recuerdo de lo muisca está hoy siendo activado principalmente por las autoridades municipales y regionales en alianza con

sectores de la precaria industria turística, por maestros y maestras aislados, y por pequeños grupos en proceso de re-etnización. Sin embargo, no pareciera haber un interés manifiesto en la mayoría de la población ni por olvidar, ni por recordar el pasado muisca, como si el recuerdo de ese pasado estuviera latente, en una especie de reservorio al que de vez en cuando se acude para tomar algunos fragmentos útiles para apoyar pequeñas causas, tener algo sobre qué conversar con el vecino como cuando se dice que alguien encontró una guaca, o simplemente para satisfacer la curiosidad del visitante o del etnógrafo.

Bibliografía

ANDERSON, B. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1991.

BASTIDE, Roger. *Le candomblé de Bahia (Rite Nagô)* [1958]. Paris: Plon, 2000.

BRUNER, Jerome. *Actos de significado. Más allá de la revolución cognitiva*. Madrid: Alianza, 1994.

-. *Realidad mental y mundos posibles. Los actos de la imaginación que dan sentido a la experiencia*. Barcelona: Gedisa, 1998.

CONNERTON, Paul. *How societies remember*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

CONWAY, M.A. The inventory of experience: Memory and identity. En: J.W. PENNEBAKER, D. PAEZ & B. RIMÉ, (eds.), *Collective memory of political events: Social psychological perspectives*. Mahwah, NJ : Lawrence Erlbaum, 1997. pp. 21-45.

CORREA, Ramón C. *Monografías de los Pueblos de Boyacá*. 2 vols. Tunja: Academia Boyacense de Historia, 1987.

CORTÉS DE SARMIENTO, Clara et al. *Cartilla Boyacá: Geografía, Historia y Cultura*. Tunja: Academia Boyacense de Historia, 2003.

ELIADE, Mircea. *El mito del eterno retorno* [1954]. Buenos Aires: EMECE, 2001.

HALBWACHS, Maurice. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Félix Alcan, 1925. Disponible en: http://classiques.uqac.ca/classiques/Halbwachs_maurice/cadres_soc_memoire/cadres_sociaux_memoire.pdf

-. La mémoire collective chez les musiciens [1939]. *Revue philosophique*, mars-avril 2001, pp. 136-165. Disponible en: http://classiques.uqac.ca/classiques/Halbwachs_maurice/memoire_coll_musiciens/memoire_coll_musiciens.html

-. *La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte. Étude de mémoire collective* [1941]. Paris: PUF, 2008.

-. *La mémoire collective* [1950]. Paris: Les Presses universitaires de France, 2001. Edición 2001 disponible en: http://classiques.uqac.ca/classiques/Halbwachs_maurice/memoire_collective/memoire_collective.html

LANGEBAEK, C. H. *Mercados, poblamiento e integración étnica entre los muiscas. Siglo XVI*. Bogotá: Banco de la República, 1987.

LAVABRE, Marie-Claire. *Usages et mésusages de la notion de mémoire. Critique internationale*, avril 2000, no. 7, pp. 48-57.

LE GOFF, Jacques. *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario* [1977]. Barcelona: Paidós, 1991.

EL PASADO INDÍGENA EN LOS DISCURSOS Y PRÁCTICAS LOCALES EN BOYACÁ Y CUNDINAMARCA

MIÑANA BLASCO, Carlos. Escuela modernizadora, escuela folclorizadora. Sobre usos, abusos y desusos de fiestas en la escuela. En: *Memorias del III Encuentro para la promoción y difusión del patrimonio folclórico de los países andinos, Granada (España), 2002*. Bogotá, 2003. pp. 368-386.

- Fiesta, maestros y escuela: una exploración de las relaciones escuela-cultura entre los nasa. En: *Memorias del IX Congreso de Antropología de la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español, Barcelona 4-7 de septiembre de 2002*, 2002.

MONTES G., José Joaquín. El español de Colombia y las lenguas indígenas. En: PACHÓN, X. & CORREA, F. (eds.), *Lenguas amerindias. Condiciones socio-lingüísticas en Colombia*, Bogotá: ICANH - Instituto Caro y Cuervo, 1997. pp. 25-83.

OCAMPO LÓPEZ, Javier. *El pueblo boyacense y su folclor*. Tunja: Corporación de Promoción Cultural de Boyacá, 1977.

PROUST, Marcel. *A la busca del tiempo perdido* [1913]. Vol. I. Por la parte de Swann. A la sombra de las muchachas en flor. Madrid: Valdemar, 2000.

RAPPAPORT, Joanne. *La política de la memoria. Interpretación indígena de la historia en los Andes colombianos*. Popayán: Universidad del Cauca, 2000.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. Colombia indígena. Período prehispánico. En: *Manual de Historia de Colombia*. Tomo I. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, 1982. pp. 33-223.

REYES MANOSALVA, Eutimio. *Fe, mito y folclor de las romerías boyacenses*. Bogotá: ABC, 1987.

RODRÍGUEZ CUENCA, José Vicente (ed.). *Los chibchas: adaptación y diversidad en los Andes Orientales de Colombia*. Bogotá: COLCIENCIAS - U. Nacional de Colombia, 2001.

ROZO GAUTA, José. Pensamiento muisca en las cantas cundiboyacenses. *Nueva revista colombiana de folclor*, 1992, vol. 2, no. 10.

- Muisquismos en las cantas cundiboyacenses. En: *El folclor en la construcción de las Américas*. Bogotá: Universidad de los Andes, 1993.

- *Mito y rito entre los muiscas*. Bogotá: Códice, 1997.

SCHUMAN, H. y SCOTT, J. Generations and collective memories. *American Sociological Review*, 1989, no. 54, pp. 359-381.

SIMÓN, Fray Pedro. *Noticias históricas de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales* [1627]. Bogotá: Banco Popular, 1981.

WERTSCH, James V. *Voices of Collective Remembering*. Port Chester, NY: Cambridge University Press, 2002.

WERTSCH, J.V. y O'CONNOR, K. Multivoicedness in historical representation: American college students' accounts of the origins of the U.S. *Journal of Narrative and Life History*, 1994, vol. 4, no. 4, pp. 295-310.

EL PASADO INDÍGENA EN LOS DISCURSOS Y PRÁCTICAS LOCALES EN BOYACÁ Y CUNDINAMARCA



Mapa 2: Ubicación de los municipios y localidades en los que se realizó la investigación en los departamentos de Cundinamarca y Boyacá. Los nombres de los municipios están enmarcados en un recuadro.