

# La tradición de los campesinos como memoria colectiva del pasado colonial en Boyacá



Por: **César Moreno**  
Antropólogo Investigador

Universidad Nacional de Colombia, Diplomado en Estudios de Profundidad D.E.A., Universidad de París VIII, candidato a doctor "Antropología y Sociología de lo Político", Catedrático UPTC.

Investigaciones en curso: Memoria colectiva y tradición oral; El papel de lo religioso en la construcción de identidad entre los campesinos de Boyacá, (tesis doctoral).

La siguiente reflexión quiere aproximarse al tema de las imágenes de culto y al carácter mitológico atribuibles a éstas en el proceso de evangelización durante la época colonial, para tratar de proponer que la realidad del campesino Actual está construida sobre un constante ir y venir en el tiempo y en el espacio.

La inquietud por las imágenes religiosas surge como un interés por indagar sobre la importancia de estas en la vida cotidiana del campesino Boyacence. Ellas están presentes en todas las actividades de la vida diaria. Esta atracción sobre el significado que el campesino le atribuye a las imágenes religiosas y que son objeto de veneración en los pueblos de Boyacá, ha orientado una serie de preguntas tendientes a dar una mirada hacia el pasado colonial, momento en el cual surgen los cultos patronales.

En esta perspectiva, se supone que las fiestas y peregrinaciones que realizan los campesinos actualmente (año tras año a visitar los santuarios y venerar las

imágenes religiosas, cristos, santos, vírgenes), es la síntesis de tradiciones introducidas por los españoles y prácticas rituales prehispánicas que realizaban los muisca, entre otras, la de visitar lugares mitológicos como las lagunas Guatavita, Ubaque, Fúquene y realizar grandes fiestas a sus deidades.

Con este mismo prisma nos parece viable percibir el significado de las manifestaciones religiosas contemporáneas desde el punto de vista antropológico; es necesario explorar sobre los procesos de síntesis de las dos tradiciones a partir de posibles interpretaciones que se hagan sobre el pasado, mirando cómo pensaban los muisca en contraste con la cultura dominante, los occidentales.

Para intentar este acercamiento se han tomado en cuenta algunos relatos de cronistas que se refieren a las creencias y prácticas religiosas de los pobladores a su llegada al altiplano, así como relatos que se escuchan hoy en día y que hacen parte del imaginario y la memoria

colectiva heredada por los campesinos de la época colonial.

## 1. Actividad agrícola y manejo del tiempo entre los muisca

Es de conocimiento general, que la actividad agrícola de los muisca fue la base de su economía y que ella influyó ampliamente en su organización socio-política y en la estructura de sus formas religiosas. Ello supone que lograron un conocimiento regular de su entorno natural y una forma de cómputo del tiempo.



**1.1. El conocimiento preciso del ciclo estacional fue indispensable en la administración de los recursos alimenticios.** Observando la naturaleza y los desplazamientos del Sol, de la luna y de los planetas, los muiscas lograron poner en armonía las actividades agrícolas. Así, los cambios de la naturaleza pronosticados por los momentos de floración de las plantas, las variaciones de humedad y temperatura de la atmósfera permitieron prever las épocas de lluvias para fijar las tareas de plantación de semillas y recolección de cosechas.

Para los muiscas los astros como el sol y la luna tuvieron un origen y, a su vez, de acuerdo con los relatos mitológicos, el conocimiento que ellos poseían sobre el ritmo del tiempo tuvo su principio en el nacimiento de los astros. Según Fray Pedro Simón, en las tierras del Zaque, se decía, que en principio el mundo estaba en completa oscuridad, y en él sólo vivían

Sogamoso y su sobrino Ramiriquí. Y que en vista de la situación de penumbra, Sogamoso pidió a su sobrino que subiera al cielo para alumbrar al mundo hecho Sol. Al ver la oscuridad de la noche, él mismo (Sogamoso) subió al cielo y se convirtió en Luna.

En otros mitos, los astros se reencarnan en personajes procreadores, civilizadores o heroicos. Goranchacha fue hijo del Sol, nacido de una esmeralda, después se hizo gobernante del pueblo muisca. Bochica también es encarnación corpórea del astro tutelar. A Goranchacha y Bochica les valió el título de enviados del Sol, y ambos recorrieron el territorio propagando los valores del pueblo y el culto al Sol, al cual se le erigieron santuarios como el templo del Sol en Sogamoso.

La tradición del culto lunar estuvo personificado en la diosa Chía o Huitaca, que posteriormente reencarnó en Bachué, quien pobló el territorio muisca. Chía es diosa de la fecundidad y de la tierra y, por tanto, la diosa de la agricultura.

Finalmente, dice Simón, que en memoria del origen de los tiempos los muiscas inauguraron una gran fiesta que celebraban por los meses de diciembre, y a la cual llamaban Huan.

**1.2. Festividades religiosas y agrícolas.** Las festividades más importantes para los

*"¡Hermoso espectáculo! Por las faldas de la gran cordillera que da al oriente de la sabana, trepaba una multitud inmensa. Venían de todos puntos del valle: unos subían por los lados de Sesquillé: otros por el de Guasca, otros por el de Sopó: otros por el de Gachancipá. Y atrás de la gran montaña, por sobre unos cerros pequeños, llegaban otros de Gachetá y de Ubalá: vistosa era la subida de aquella muchedumbre a la gran mole cuya cima estaba envuelta en densas neblinas"*

A estos santuarios se hacían dos peregrinaciones anuales y con tal motivo

se "corría la tierra", que consistía en competencias deportivas a las cimas de los santuarios. Las peregrinaciones a las lagunas y las celebraciones se prolongaban hasta 20 días, dice Simón.

Cerca de estos santuarios se encontraba el lugar de vivienda de los jeques o *chamanes*, quienes eran los únicos personajes autorizados para la ejecución del ritual. Su oficio fundamental era el

de practicar el culto y custodiar los santuarios, por lo que es de suponer que eran los detentores del saber sobre el ritmo del calendario.

Pero, cuando sobrevenía alguna calamidad pública -dice Simón-, como la ruina de las cosechas, la prolongación de veranos o permanencia de crudos inviernos, los jeques se sometían a penitencias especiales, como largos ayunos, después de los cuales acudían a los principales santuarios a "implorar clemencia" particularmente al Dios Sol, lo que practicaban con sahumerios y en otras oportunidades sacrificaban víctimas humanas -especialmente niños- para aplacar la furia del Sol.

Las épocas de siembra y cosecha estaban precedidas de ceremonias



*La Candelaria, inspección del municipio de Ráquira*

muiscas se celebraban con ocasión de la siembra y cosecha, la consagración de las casas y la coronación del soberano. Las festividades se realizaban en aquellos lugares que, por su significación mitológica, se escogían para tales ritos y ceremonias. Considerados como moradas de las deidades tutelares, estos lugares eran accidentes geográficos como peñas, páramos, cumbres y, en particular, las lagunas y fuentes de agua (Guatavita, Ubaque, Fúquene, Siecha, etc).

<sup>1</sup> POSADA, Eduardo. 1972. pp 39-40. *Los hombres del Dorado*. Ed. Colcultura. Bogotá. Citado por Araque, Carlos. Inédito.



propiciatorias, como el baño y azote de niños. Nos dice Simón que, en los meses de enero y febrero y parte de marzo, en las cabas de sus labranzas, los muisca celebraban una gran fiesta donde se hacían invitaciones alternativas entre los caciques, en las cuales había abundante consumo de chicha, comida, y presentes de oro y mantas. Pero también, dice el cronista, se permitían relaciones "lujuriosas" incluso con las mujeres de los caciques y nobles principales.

Lo referido hasta el presente permite suponer que las celebraciones festivas, efectivamente, constituían una forma de ritualización del tiempo y regulación simbólica de todas las actividades de la vida cotidiana en el altiplano, a la llegada de los españoles. Sin embargo, esto que para los indígenas era el capital simbólico máspreciado para entender el orden y funcionamiento del mundo, fue visto por los españoles como una terrible equivocación producto de las obras del «diablo».

Así es que, según los cronistas, posesionado el proceso de conquista y colonización, el régimen español encontró bastantes dificultades para terminar con las prácticas "paganas" y encauzar a los indios dentro del pensamiento de la doctrina cristiana. En efecto, las medidas adoptadas por la corona española para extirpar las idolatrías son fiel testimonio que la religión indígena incurría en prácticas que estaban fuera de la mentalidad cristiana, lo cual constituía una dificultad para el establecimiento del régimen colonial.

Dentro de esta mentalidad globalizante, una de las preocupaciones principales de los clérigos que venían a América era la de catequizar a los indios, acabar sus

creencias y dioses tradicionales, como efectivamente lo hicieron con la ayuda de cruces e imágenes del panteón católico, que se erigieron sobre los santuarios precolombinos. Fue por eso que las regiones cercanas a los principales centros de adoración chibcha (como la laguna de Fúquene y Sogamoso), se llenaron de conventos de las diferentes ordenes religiosas venidas de España (Agustinos, Dominicos, Franciscanos, Carmelitas).

## 2. Imágenes de culto y legitimación de las instituciones coloniales



"Piedra de la Campana". Pictograma muisca.

En el proceso de establecimiento de las instituciones coloniales en los territorios conquistados, las imágenes religiosas fueron una herramienta fundamental para transmitir a la población indígena la ideología que permitiría el reconocimiento y la legitimación del nuevo sistema de gobierno. Por la gran cantidad de advocaciones en torno a la imagen de la Virgen, surgidas durante este periodo, puede afirmarse que el régimen español se fundó sobre esta "imagen triunfal".

El establecimiento del culto de la imagen de la Virgen fue un propósito consciente de la Iglesia promulgado en el Concilio de Trento, que centró el papel de ésta como aliada de la causa contrarreformista. La estrecha relación Corona-Iglesia que caracterizó el proyecto político de colonización de las culturas

amerindias, refleja el porqué el nuevo territorio fue poco a poco cristiano, en la medida que se hizo español. De tal manera que la expansión evangelizadora estuvo circunscrita a los límites del imperio español.

Luego de conquistado el territorio a sangre y fuego, el siguiente paso del régimen fue establecer el poder legítimo de la Corona. Lo cual debía darse dentro de un proceso de socialización de la población dominada, tendiente al reconocimiento y aceptación de las instituciones del nuevo gobierno.

La religión fue uno de los aspectos fundamentales en que los españoles entraron en contradicción con las culturas americanas y a través del cual la población indígena debía entrar en la lógica de pensamiento de la metrópoli.

Con la colonización, se produjo la destrucción

física de las figuras de los ídolos muisca y la sobreposición de imágenes católicas; por este motivo, el indígena se vio en la necesidad de incorporar a su cultura aborigen elementos europeos, que perdurarian expresados en un carácter católico, pero con significado "pagano". Los chibchas aceptaron muchas de las prácticas y creencias cristianas porque tenían semejanza con sus tradiciones. Una de ellas sería la peregrinación a los lugares considerados sagrados. En relación con el ritual, el muisca y el católico pudieron identificarse, puesto que aquél tenía el mismo fin: "homenajear a los dioses". Sin embargo, el indio asistía al culto católico sin espíritu cristiano<sup>4</sup>.

4 MORA, Pablo: 1989.



Dicho proceso de síntesis de lo religioso no sólo fue originado por la sociedad dominada, pues en su afán por "santificar" y "purificar" adoratorios y templos muisca, los sacerdotes y religiosos españoles favorecieron también este proceso. La entronización de cruces e imágenes de santos dio origen a las apariciones milagrosas en los diferentes sitios sagrados de los muisca. Éstas causaron gran admiración y veneración entre los habitantes, y los lugares fueron convirtiéndose en centros de peregrinación católica.

Dentro de las instituciones españolas, la cofradía fue la que jugó un papel importante en la población nativa en el proceso de síntesis y socialización religiosa, porque a la vez que permitió un estricto control de la Iglesia sobre los indígenas, constituyó un medio propicio y eficaz para que éstos encontrarán una seguridad espiritual, permitiéndoles mantener muchas de sus creencias y antiguos ritos (Orellana 1975: citado por Lopez 1989). A través del establecimiento de una jerarquía entre sus miembros, se permitió que los caciques e indios principales siguieran desempeñando sus funciones de conductores del pueblo y, de esta forma, mantuvieron sus linajes, su autoridad y orden similares a los que tenían antes de llegar los españoles.

La cofradía es una institución traída por los españoles, que hoy en día aún existe bajo otras modalidades en algunos pueblos. Se puede definir como la asociación voluntaria de fieles laicos para venerar al santo patrono, escogido por inspirar mayor devoción y piedad, muchas veces por la comprobación de un milagro<sup>5</sup>. Al Nuevo Mundo llegaron estas instituciones en los primeros años de la colonia. En las Nuevas leyes de Indias (1542) y en la recopilación de las leyes de los reinos de las Indias (publicadas en 1680), se ordenaba el establecimiento de cofradías en América.

5 SOTOMAYOR, María Lucía. *Organización económica de las cofradías, siglo XVIII*. En Boletín Museo del Oro. No. 40 1996. Bogotá.

Dentro de la obligatoriedad que tenían los indígenas de pertenecer a las cofradías, una de las exigencias era la de responder con limosnas el día de la fiesta del santo.

Según los documentos de archivo, las fiestas religiosas no estaban desvinculadas de las "paganas"...Se esperaba que toda la comunidad aportase alimentos, bebidas y dineros, de modo que el mayordomo coordinara y revirtiera en las fiestas estos donativos, pues para los nativos esta diferencia entre lo sagrado y lo profano no debió ser tan clara ni rotunda. Efectivamente, como lo plantea Sotomayor, la Lógica de estos donativos, tanto de los indios fundadores de las cofradías como para la comunidad nativa, parece semejarse a una economía de cambio-don como la propuesta por Marcel Mauss. Los donativos tenían un sentido de don (en el aspecto social del regalo, presente, dote, distribución, revertir con creces) e involucraba un sentimiento de obligación implícita; este don debía ser multiplicado y recreado en el tiempo, lo cual se traducía en relaciones de autoridad. Este hecho tenía una connotación ideológica, de transfondo tradicional, como una manera de adaptar la institución española a las circunstancias ideológica y económica de los indios.

Es evidente que con la conformación de estas asociaciones como las cofradías, las hermandades y/o devociones, se constituía un juego social de gran importancia que marcaría la dinámica social dentro del pueblo. Con la proliferación de cultos patronales a lo largo y ancho de la geografía muisca, los españoles inventaron todo un vocabulario común entre el blanco y el indio, que conectó la identidad local de estos pueblos con el pensamiento universal cristiano.

### **3. Relatos orales o permanencias culturales**

El efecto de la conquista y la colonización sobre las prácticas y las creencias religiosas de las culturas conquistadas en el altiplano central de Colombia, se documenta en los mitos y leyendas de la tradición milagrosa en torno a las

imágenes de culto, que son objeto de peregrinación como hemos podido observar en Boyacá.

Finalmente, podemos decir que hay algunos elementos a partir de los cuales es posible caracterizar las peregrinaciones con sus fiestas en Boyacá. De manera general, esas prácticas se sustentan en las creencias religiosas sobre los lugares de aparición de imágenes.

En los contenidos de los relatos se exalta un momento mitológico en la historia de las localidades. Los relatos dibujan imágenes, expresan el imaginario colectivo, y son la memoria histórica de los pueblos.

Tal vez, la primera imagen de culto en el altiplano fue la Virgen de Chiquinquirá. El lugar donde se apreció la Virgen había sido un antiguo sitio de peregrinación de los muisca, la laguna de Fúquene (posiblemente en homenaje al dios Fo, dios de la chicha). Ella se apareció en 1585. De acuerdo con la historia, ésta fue un encargo de un español en la vereda Aposentos (municipio de Sutamarchán), la imagen entró en estado de deterioro y fue llevada en un trasteo para Chiquinquirá, donde María Ramos con ruegos pidió que "se dejara ver", hasta que finalmente se renovó. Otras imágenes de origen milagroso fueron la Virgen de Monguí. En esta oportunidad los caciques de Sogamoso y Monguí que habían viajado a España a visitar al Rey, fueron retribuidos con dos cuadros: uno de San Martín para el pueblo de Monguí, y otro con la imagen de la Virgen para Sogamoso; sin embargo, en el viaje de regreso los paquetes en los que venían los cuadros se cambiaron y las imágenes llegaron confundidas a su destino final. Cuenta la tradición que después de varios intentos (tres) de regresar el cuadro de la Virgen a Sogamoso y su reincidente aparición milagrosa en la capilla de Monguí, la imagen se erigió como patrona de este lugar.

Pero la tradición milagrosa en torno a la imagen de la Virgen de la Candelaria es la que hemos podido seguir más de cerca. Los relatos en torno al origen de esta





*Imagen de la Virgen de La Candelaria.*

imagen, permiten evidenciar la satanización por parte de los españoles de las deidades muiscas durante la colonia. El tema central de los relatos orales es la pelea que tuvo que librar la Virgen con el diablo para tomar posesión del lugar y construir un santuario cristiano. Estos relatos hacen referencia a un tiempo mítico.

" Se decía que hasta que los padres (agustinos) llegaron a evangelizar, el diablo estaba ahí y que el cura comenzó a hacer el convento. Mi padre me dijo y lo decía todo el mundo, que el diablo hacía atentados en la noche; él traía madera por el aire para destruir lo que el cura había hecho en el día, y el diablo intentaba tumbar el campanario. Hasta que el padre hacía sonar las campanas y se enfrentaba con el diablo pecho a pecho; ella, la Virgen se apareció allá donde el diablo estaba, era un indio poseso el que estaba ahí " (Ramón Velozo).

Durante la época colonial fue común que, en aquellos sitios donde habían chamanes "indios locos" o posesos que provocaban desorden entre los indios, después de exorcizados o desterrados, surgieran relatos de aparición de santos. Estos son los relatos que se recrean desde entonces hasta nuestros días.

El diablo en el imaginario del campesino es una potencialidad latente que demanda respeto, y con la cual se debe estar en armonía. Es una deidad capaz de producir desequilibrios en la realidad.

Lo anterior supone que el hecho mítico, la aparición, es un momento de ruptura en la historia de la localidad, es un punto de referencia y de inflexión de los valores culturales. Él se constituye en un **momento-eje**, pues a partir de ahí toman un nuevo curso las cosas. Así, los acontecimientos de la localidad adquieren una posición por su distancia al *momento-eje*, y los acontecimientos de

la vida personal se conciben como una situación en relación con los eventos fechados en la historia. De esta manera, todos los instantes en la localidad tienen una distancia temporal frente al *momento-eje*. Y de otro lado, el instante se define como presente, pasado y futuro. Pero, para que sea un presente es necesario que sea hablado. El presente es entonces señalado por la coincidencia entre el acontecimiento y el discurso que lo actualiza. Según esta lógica, el desplazarse a los lugares de culto actualiza el mito.

*La peregrinación a los lugares de aparición reviste una voluntad de poder colectivo o individual.* El hecho de marchar de un lugar a otro y la búsqueda de vitalidad, revelan una voluntad de poder. Poder de vivir en el cuerpo sagrado y de afirmarse en el grupo donde se vive; esta voluntad hace parte del repertorio de recursos simbólicos a los cuales el campesino recurre dentro del conjunto de peligros, agonías, esperanzas y desesperanzas de la vida cotidiana.



Pero la movilidad en el espacio es, además, una *necesidad* que tiene el campesino de búsqueda de dichas potencialidades, la cual se evidencia por el gran número de lugares de peregrinación en Boyacá. Estos pueblos fundados durante el período colonial e interconectados por una red de caminos desde la época precolombina, son puntos determinados (en la geografía del altiplano andino) que orientan y fijan la búsqueda colectiva o individual de un estado a un «otro». Estos lugares poseen, en sí, una carga de energía sacral que les es propia.

Finalmente, la peregrinación es un gesto de búsqueda de lo sagrado. El desplazarse es ante todo un acto de fe que explica un doble valor: el poder de las creencias y el testimonio de verdad. La riqueza extraordinaria que tienen estos lugares, está constituida esencialmente por la revelación, los milagros, las historias legendarias, la tradición y las creencias colectivas.

El rito guarda una relación profunda con lo religioso y se convierte en un regocijo desbordante, donde entra a jugar un papel importante la recreación del espíritu. También tiene la función de conmemorar la historia sagrada de la comunidad, de sus orígenes y su tradición. Alimenta así la permanencia y la unidad de la comunidad. Luego, las fiestas realizan en la misma dimensión un encuentro entre lo espiritual y lo material.

Todas las fiestas y celebraciones patronales son motivo de encuentro con el otro espiritual o material, y lo que dejan descifrar es que todos estos hombres y mujeres que vemos hoy día con raíces prehispánicas, además de estar en constante construcción de su vida, también tienen la posibilidad de disfrutar y de gozar no sólo rígidamente, sino que agradecen, sienten alegría, como también tristeza, y ello es parte de su identidad como cultura, que tiene una relación con la tierra desde tiempos inmemorables.

## BIBLIOGRAFÍA

-ADARVE, Mauricio

1986. *Un Siglo de Romerías*. Centro de investigaciones y educación popular CINEP. Bogotá.

-CORTES, Vicenta

1960. *Visitas a los Santuarios Indígenas de Boyacá en 1577*. En Rev. Colombiana de Antropología volumen IX. Instituto Colombiano de Antropología. Bogotá.

-DUPRONT, Alphonse.

1987. *Du sacre*. Ed. Gallimard. Paris.

DUQUE GÓMEZ, Luis.

1967 *Historia extensa de Colombia*. T III. Ed Lerner. Bogotá.

-FALS BORDA, Orlando.

1961 *Campesinos de Los Andes*. Monografías Sociológicas. Fac. de Sociología. Universidad Nacional. Bogotá.

*El Hombre y La Tierra en Boyacá*. Editorial tercer Mundo. 1979. Bogotá.

-GROOD, José Manuel.

1893 *Historia Eclesiástica y Civil de la Nueva Granada*. Casa Editorial de M. Rivas. Bogotá.

-JODELET, Denise.

1989. *Représentations Sociales*. Presses Universitaires. France.

-MATEOS, F.

1974 *Constituciones Sinodales de Santa Fe de Bogotá 1576*. Revista Misionari Hispánica t. 31. Ed. Dpto. de Misiología española. Madrid.

-MORA, Pablo; AMADO, Guerrero

Compiladores

-1989. *Historia y Culturas Populares*. Instituto de Cultura y Bellas Artes de Boyacá.

ICBA. Tunja.

-MORENO, Cesar.

1994 *Mítica y paisaje en el Desierto de la Candelaria*. Tesis de grado de Antropólogo. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

1998 *Modes de pensée et pratiques religieuses chez les paysans du Désert de la Candelaria*. Mémoire DEA "Anthropologie et Sociologie du Politique". Université Paris VIII.

-POOLE, Deborah

1982 *Los santuarios religiosos en la economía regional andina*. In *Allpachis Phuturina*. v. XVI No. 19. Ed. Instituto Pastoral Andina. Ecuador.

SOTOMAYOR, María Lucía. *Organización económica de las cofradías, siglo XVIII*. En Boletín Museo del Oro. No. 40 1996. Bogotá

-VANSINA, Jan. 1968 *La tradición Oral*. Ed. Labor. España.