La Virgen de Chiquinquirá o la mimesis sacral

Mauricio Adarve

La sacralidad nativa, un delito colonial

Uno de los objetivos centrales de la conquista y colonización ibérica contra las gentes de ultramar fue la de cristianizar los pueblos del Nuevo Mundo, conducta explicable desde el principio doctrinario de "propagar la fe". En ese terreno se produjeron diferencias en la metrópoli española, y una de las que generó mayor controversia –determinante en estas "acciones de conquista"– se centró en torno de las concepciones teológicas que se suscitaron respecto de naturaleza misma de las sociedades amerindias. En este sentido, una de las preguntas que más ocupó al alto clero de Castilla en la primera mitad del siglo XVI, versó en torno de quiénes eran los seres de aquel mundo desconocido, además de aclarar si su naturaleza era humana o no, y precisar si ésta poseía o no alma.

La teología fue el lenguaje autorizado para responder a estos interrogantes, que llegó al punto de plantear la discusión –en momentos álgidos– acerca de si era justo o no hacerle la guerra a los nativos, a causa de su condición de "infidelidad". Hermenéutica emanada de unos hombres, recién salidos del medioevo, quienes acababan de terminar una prolongada guerra de reconquista contra los moros, época que moldeó la conducta, las estrategias y acciones simbólicas contra toda clase de "infieles".

Tales argumentaciones teológicas condujeron a posturas distintas e incluso antagónicas, las cuales se pueden discriminar en tres tipos: la teología de la esclavitud, la teología de Estado y la teología de la liberación del indio (Mires, 1986). Retomemos brevemente la primera y la última,

esto es, los extremos de la controversia entablada entre Ginés de Sepúlveda y fray Bartolomé de las Casas. El primero defendiendo la posición del cardenal de Sevilla, Fernando Valdez, protector de los intereses de los encomenderos, respaldado por el sector más acaudalado, el alto clero y en particular el cuerpo cardenalicio, y el segundo, "defensor de los indios". El debate centró la controversia en torno a la pregunta: "Si contra las gentes de aquellos reinos se podían ilícitamente, y salvo justicia, sin haber cometido nuevas culpas más que las de su infidelidad cometidas, mover guerras que llaman conquistas" (Liévano Aguirre, 1968: 80).

Sepúlveda sustentó la parte afirmativa al plantear "que la tal guerra no solamente es lícita sino expediente". Sus razones eran "que los indios, como menos entendidos, debían someterse a los españoles, más prudentes y perfectos, y si no querían hacerlo, debía sujetárseles por medio de la guerra" (Liévano Aguirre, 1968: 76-80).

Del otro lado, De las Casas defiende el punto de vista negativo, al decir "que no solamente no es expediente, sino inicua y contraria a nuestra religión cristiana", y agrega: "El fin que en Las Indias... pretenden y deben pretender los Reyes de Castilla como cristianísimos, es la predicación de la fe, para que aquellos se salven. Y los medios para este efecto no son robar o escandalizar, cautivar, despedazar hombres y despoblar Reinos y hacer heder y abominar la fe y religión cristiana entre los infieles pacíficos" (Liévano Aguirre, 1968: 82). Y añade una de las sentencias, que por su valor universal merece un lugar en la arqueología de los derechos humanos, cuando afirma que "todos los pueblos del mundo son hombres" (Liévano Aguirre, 1968: 84), y no hombrecillos, seres inferiores o semihumanos.

Por ende, las consecuencias que se derivaron de estas diferentes maneras de entender la naturaleza de los pueblos amerindios tuvieron un efecto significativo en torno a los métodos de evangelización, ya que para unos, ésta no era más que el paso lógico tras las cenizas de la guerra, tal como lo planteó la teología de la esclavitud; así tiranía y evangelización iban de la mano. Al contrario, para De las Casas evangelizar significaba –desde su interpretación del paradigma católico– algo semejante a lo que hoy se entendería como un "derecho humano".

Por supuesto, no sólo éstas sino en general todas las posiciones coincidían en la necesidad de propagar la fe verdadera, esto es, en transformar radicalmente los universos simbólicos sagrados –"infieles" y "paganos"– de los pueblos amerindios; pensar lo contrario estaba por fuera del paradigma

colonial. La variación pendulaba y se polarizaba entre estas dos posiciones. En consecuencia, la evangelización durante la Colonia la entendemos como el proceso de transformación intencional del universo de sentido del otro, el diferente, que busca desplazarlo de un estado cultural considerado "erróneo" por los agentes dominantes, a uno "superior", la referencia etnocéntrica del agente aculturador.

Así, por métodos diversos los misioneros orientaron la evangelización hacia un mismo objetivo: extirpar idolatrías, extirpar el universo simbólico sagrado del nativo, extirpar la memoria histórica del nativo, extirpar la producción y reproducción de su realidad simbólica construida por siglos.

Resistencia cultural en el campo sagrado

El nativo, inmerso en unas nuevas relaciones de dominación, intentó mantener vigentes –sobre todo en los dos primeros siglos de colonización– una memoria sagrada y unas prácticas rituales constituidas en el pasado precolombino. En otras palabras, ante el embate evangelizador mantuvo la intención de *no* abandonar sus dioses, que por siglos le dieron sentido a su vida cultural, social, política y personal, tal como lo registró fray Bernardino de Sahagún al recoger un caso de la reacción del pensamiento prehispánico frente a la acción misionera:

> Pena os damos, señores y padres en hablar de esta manera: presentes están los señores que tienen el cargo de regir el reino y repúblicas deste mundo; de una manera sentimos todos: que *basta haber perdido, basta que nos han tomado la potencia y jurisdicción real; en lo que toca a nuestros dioses, antes moriremos que dexar su servicio y adoración.* Esta es nuestra determinación; haced lo que quisiéredes. Lo dicho basta en respuesta y contradicción de lo que nos habéis dicho: no tenemos más que decir señores nuestros" (Uchmany, 1982: 91).

La práctica misionera no estuvo ajena a la realización de verdaderas cruzadas, incluidos sus rituales de tortura, tal como lo demuestran las persecuciones a los santuarios y lugares de culto. Evidentemente, la cultura del nativo se había tornado delictiva (Colmenares, 1973: 36), con privilegio particular de su mundo sagrado. La vida cultural del nativo se había convertido en virtud de la acción colonizadora en delito, y en particular los ejes simbólicos sagrados de los nativos, tipificado como idolatría. Cabe entonces preguntarse: ¿Qué alternativas tuvieron las sociedades amerindias ante esta agresión en todos los órdenes: sociales, económicos, culturales, políticos y ambientales? Y en particular, ¿cómo sobrevivieron

ante la permanente vigilancia de su proceder simbólico? Este artículo intenta darle respuesta a esta última pregunta.

El nativo intentó distintas formas de resistencia cultural, en especial en el ámbito de sus sistemas sagrados prehispánicos, procurando impedir la desaparición de su sacralidad ancestral. En conjunto, las formas de resistencia religiosa del mundo amerindio frente a la violencia ibérica fueron diversas y complejas, pero en lo fundamental consideramos que se dieron tres estrategias: 1) los movimientos socio-religiosos[1] (Barabas, 1987) de carácter armado, que incluyen algunos casos de mesianismos (Bartolomé, 1978); 2) los movimientos socio-religiosos no armados, y 3) las estrategias miméticas, reelaboraciones o sincretismos.

Los movimientos socio-religiosos armados conformaron a lo largo de la América indígena escenarios de conflicto que no fueron sólo exclusivos de la fase de conquista, pues las rebeliones amerindias estuvieron presentes en el siglo XVI, durante el XVII e incluso en el XVIII. Durante este último cabe resaltar el caso de Jacinto Canek entre los mayas, quien se erige como mesías, e invocando las profecías del Chilam Balam, anunciaba el fin del dominio español. Canek organizó un movimiento insurreccional en 1761, el cual era aun recordado en las selvas de Quintana Roo durante la Guerra de las Castas en 1847 (Bartolomé, 1978).

Respecto de los movimientos socio-religiosos no armados, se organizaron prácticas religiosas clandestinas, ocultamientos colectivos, movimientos restauradores que realizaban ceremonias a partir de rituales propios de la tradición amerindia. Fue el caso en 1562 de más de cuarenta pueblos de las provincias de Maní y Sotuta en el territorio maya, que oficiaron por cerca de veinte años actos rituales de carácter oculto en montes y cuevas, llegando en ocasiones a efectuar cultos sacrificiales. En general estos movimientos vaticinaban que "los españoles no habrían de durar en la tierra" (Barabas, 1987: 111-112).

Incluso en la tradición oral, el hallazgo de textos míticos en la segunda mitad del siglo XX en los Andes peruanos, revelan un sustrato milenarista en la mentalidad andina. Tal es el caso del mito de Inkarri, recogido, entre otros, por Arguedas, que narra la esperanza, de un día, "cuando el

[1] Aquí adoptamos esta categoría que propone Barabas, pues "permite incluir a los milenarismos, mesianismos, profetismos, etc., dentro de la categoría más amplia de movimientos socio-religiosos

cuerpo de Inkarri esté completo, él volverá y ese día se hará el juicio final", o en otra versión, "si la cabeza del dios Inkarri queda en libertad y se reintegra con el cuerpo podrá el enfrentarse al dios católico y competir con él" (Arguedas, 1975: 179). Este mito hace referencia al cuerpo de Atahualpa, último inca, descuartizado por cuatro caballos en Cajamarca, en la primera mitad del siglo XVI.

No nos detendremos en una forma de resistencia extrema, los suicidios colectivos, que por supuesto se presentaron como disyuntiva de vida o muerte ante el dominio español, y que tanto la historiografía como la tradición oral han registrado, pero aún se hace necesario adelantar más investigaciones en este sentido, para comprender mejor estos casos radicales de respuesta ante la dominación y la violencia ejercidas contra los sistemas simbólicos sagrados de estos pueblos.

Así, los movimientos socio-religiosos de carácter amerindio, ante las continuas derrotas sufridas en el plano armado, al igual que la persecución y el desmantelamiento de los rituales ocultos, implicó para el nativo la necesidad de trasegar otros escenarios de resistencia. Aquí pretendemos demostrar la importancia que tuvieron las estrategias miméticas sagradas en los pueblos amerindios desde el siglo XVI. Para ello se analizará este proceso con mayor detenimiento en el pueblo muisca, esto es, nos proponemos explicar cómo resistió este pueblo ante la permanente vigilancia de sus creencias y acciones religiosas.

Resistencia sagrada en el altiplano muisca

El pueblo muisca, ubicado en lo que hoy se conoce como el altiplano cundiboyacense, en la región central de los Andes occidentales de Colombia, había recurrido sin éxito a la resistencia armada, y en general no tenemos referencias de movimientos socio-religiosos armados entre los muiscas. Sin embargo, los movimientos socio-religiosos no armados fueron frecuentes entre estos nativos. Evidentemente el Nuevo Reino de Granada no se apartó en nada de la referencia colonial; todo el cuerpo clerical, arzobispos y misioneros trabajaron en torno a la necesidad que ellos tenían de llevarle la verdad evangélica a estos paganos que le realizaban "ceremonias al demonio".

Para precisar esta actividad evangelizadora, detengámonos en los primeros tres arzobispos que tuvo Santa Fe de Bogotá, para comprender mejor cómo entendía el alto clero las prácticas religiosas muiscas. En primer lugar, observemos lo que plantea quien fuera el primer arzobispo que tuvo

Santa Fe, fray Juan de los Barrios –lascasiano por demás–, y la percepción que tenía de los nativos, como las acciones que propone desde el comienzo de sus labores en el Nuevo Reino: "Somos informados que los indios, así cristianos como infieles, usan de ritos y ceremonias antiguas en borracheras y bailes supersticiosos, en gran ofensa de Dios Nuestro Señor" (Romero, 1966: 363).

Y promulga como resultado del primer Sínodo de Santa Fe, organizado por él en 1556:

> Que todos los santuarios que hubiere hechos en todos los pueblos donde ya hay algunos indios cristianos y lumbre de fe, sean quemados y destruidos, sin hacer daño a las personas ni haciendas, y sean purgados aquellos lugares conforme a derecho, y así mismo, todos los ídolos que se hallasen, y si fuere lugar decente, se haga allí alguna iglesia, o a lo menos se ponga una cruz en señal de cristiandad, y lo mismo se guarde y cumpla con los pueblos de infieles donde se pusieren ministros que enseñen la doctrina cristiana y demás cosas de nuestra fe católica (Romero, 1966: 364).

Ahora transcribamos lo que al respecto fray Luis Zapata de Cárdenas, segundo arzobispo de Santa Fe, decía en su *Cathecismo en que se contienen reglas y documentos para que los curas de yndios, les administren los santos sacramentos. Con advertencias para mejor atraerlos al conocimiento de nuestra sancta fe cathólica*, que le dio a los misioneros en 1576. En la introducción, con tono decidido planteaba:

> Se da orden... se arranquen todas las malas plantas, y se destruya toda la mala semilla que el hombre malo sembró en las tierras de Dios, como son todo género de pecados, ritos y ceremonias gentílicas, sacrificios y malas costumbres tocantes al culto del demonio y los templos para su servicio dedicados, y se borre la memoria dellos y los jeques mohanes y sacerdotes, y después de esta general vastación y destrucción de todo lo dañoso y malo, se trata de plantar el jardín que la celestial esposa guarda y cultiva para los deleites de su Esposo Cristo, para que El venga a recrearse en él (Romero, 1966: 363).

E insistiendo en lo referente a jeques mohanes y hechiceros, afirma:

> Por cuanto el otro impedimento de la predicación evangélica y conversión de los naturales a nuestra santa fe católica son los jeques y mohanes y hechiceros, los cuales en acabando el sacerdote de predicar, ellos les dicen y predican lo contrario, apartándolos de nuestra santa fe, y les dicen que lo que los sacerdotes les enseñan son engaños. Para evitar tan grande mal y daño se manda que con todo santo celo y cuidado el sacerdote inquiera quiénes son estos, y en sabiéndolo

> avisen al prelado para que ponga en ello remedio eficaz, castigándolos con todo rigor conforme a derecho, para que tan grave se quite de raíz y arranque de la tierra (Romero, 1966: 372).

Por último, el tercer arzobispo de Santa Fe, don Bartolomé Lobo-guerrero, preocupado comentaba en el siglo XVII: "…al cabo de sesenta y cinco años que pasó el evangelio a estas partes, tan faltos de fe y tan llenos de idolatría, como al principio, cosa que a todos nos debería tener en harto escrúpulo y desconsuelo" (Romero, 1966: 366).

Y refiriéndose a los hechiceros comenta:

> ... que todos estos ministros del demonio se recogiesen en alguna cárcel perpetua, a donde se fuesen consumiendo y no pudiesen hacer más mal a los miserables indios, y ya no haya casi memoria de los tales, y sea desterrada la idolatría que acá tiene tan hondas raíces, por medio de estos diabólicos ministros. Por tanto mandamos que todos los que se descubrieren en esta comarca, se reduzcan y encarcelen en una casa, su trabajo de alguna cosa que se les dé de la comunidad, por orden de S. Presidente, y que se encomiende a algunos religiosos que los catequicen y saquen de sus errores y encaminen para el cielo; y separe de ellos si hay otros jeques y de los santuarios que tenían noticia y de las cosas supersticiosas dignas de remedio, para que se ponga (Romero, 1966: 372).

Los anteriores son textos ilustrativos de la concepción que de la ritualidad, de los mitos, de sus sacerdotes y en general del mundo sagrado amerindio tenía la jerarquía eclesiástica colonial. Pues a pesar de la postura lascasiana del obispo Barrios cuando afirma que se quemen los santuarios "sin hacer daño a las personas y haciendas", su propósito, si bien evitaba la violencia física, sí la ordenaba a nivel cultural, ya que el objetivo era la de "extirpar idolatrías" ejerciendo una violencia simbólica. Y al mismo tiempo cabe resaltar el temor que estos prelados le tuvieron a estos "ministros del diablo porque en un día destruyen lo que los sacerdotes de Cristo edificaron en un año".

Veamos un caso de resistencia religiosa en esta dinámica de ocultamientos en el pueblo muisca. Al respecto, el cronista fray Pedro Simón nos trae un caso ilustrativo:

> Le sucedió a un padre doctrinero de nuestra religión en el pueblo de Cogua, ocho diez leguas de esta ciudad de Santa Fe, que habiendo vivido un indio de los principales con muestras de muy cristiano, le dio la enfermedad de la muerte, yéndole a visitar el padre, entre otras veces, ya que estaba cerca para ayudarle a bien morir, halló que lo estaba ya haciendo un sobrino del enfermo, teniéndole

> puesta en las manos la cruz hecha de las palmas del Domingo de Ramos, y tomándola el padre y comenzándolo a exhortar lo que Dios le inspiraba, parece le inspiró también, que desenvolviese las palmas de la cruz, porque le parecía pesaba más que lo que las palmas podían pesar, y desenvolviéndolas, halló en ellas un ídolo de oro que representaba al dios Bochica, en cuya adoración se disponía para morir, como lo hizo luego, admitiendo poco las exhortaciones del padre. El cual hizo castigar al sobrino, porque no había sido poca parte en que muriese su tío en aquel estado (Simón, 1981: 387).

Como lo reconoce el arzobispo Loboguerrero a comienzos del siglo XVll, las antiguas prácticas religiosas, en pleno periodo colonial, de los descendientes de la sociedad muisca, fracturada política y económicamente por la conquista, resiste en el plano cultural y en especial en el campo religioso. Resistencia que no sólo se manifiesta en el plano colectivo sino también en el individual, tal como se evidencia en la crónica de fray Pedro Simón. El conflicto simbólico no es propio entonces del campo de la exterioridad ritual, sino que por supuesto se manifiesta en el plano de las convicciones, en ese territorio de la intimidad.

Son nítidos los ocultamientos de la sacralidad muisca en el escenario colonial, particularmente en el plano de la devoción personal, actitud devocional que evidencia la presencia simbólica de sus deidades ancestrales, inmersas en el conflicto por el que se desplaza la creencia y la fe del sujeto social.

Estos ocultamientos obviamente eran complicados, pues el nativo estaba siendo llevado a un proceso de ensimismamiento, que lo estaba desarraigando de lo suyo, de sus redes simbólicas comunitarias; se hacía cada día más difícil convivirla con su semejante. Los intentos de compartir, de restaurar las relaciones rituales con los suyos, seguían presentándose pero en el nivel de la resistencia.

Así se dieron otros casos, como el de aquellas iglesias a las que de manera inusitada concurría un gran número de personas a la misa, descubriendo después los misioneros que los nativos habían colocado tras los altares o empotrado en los pedestales de la cruz imágenes de Bochica. Clandestinidad que al ser descubierta marginaliza y desarraiga al nativo de las ritualidades propias de su universo simbólico sagrado, al tiempo que fractura los lazos comunitarios y descentra siglos de memoria social y cultural.

Se le vuelve imperativo el nativo el territorio del silencio, de la no expresión, donde sea posible ocultarse a las posibles lecturas de 1a vigilancia colonial. Pero a su vez este intrincado proceso de mimetización de su sacralidad revela desde la intimidad el espacio de tensión en que se mueve la relación colono-colonizado.

Desarticulados de sus ciclos religiosos, alejados de sus lugares de rituales o rearmados de manera muy frágil y de forma clandestina, toda su memoria sagrada fracturada de su pasado, pues objetos, espacios o tiempos culturales, todos eran asociados por la Iglesia católica a manifestaciones o actos de idolatría de carácter demoníaco. Los clérigos y laicos españoles no veían en las representaciones nativas nada distinto a un mundo poblado de ídolos. Mundo idolátrico que el cuerpo eclesiástico enfrentó con una actitud idoloclástica (Gruzinski, 1994: 67) guerra obsesiva y pertinaz contra todo el universo simbólico sagrado de los nativos.

La Virgen de Chiquinquirá, una mimesis colectiva

Antes de continuar en el rastreo de la resistencia en el campo religioso es importante comprender una de las acciones rituales de mayor relieve en la sacralidad de los nativos: la peregrinación muisca, considerada por supuesto idolátrica y demoníaca. El texto que se presenta permite entrever lo que fue esta ritualidad sagrada del muisca, antes de la conquista y aun después. Al respecto, Lucas Fernández de Piedrahíta, toma de Jiménez de Quesada el siguiente fragmento de dicho ritual:

> Otras de las ceremonias más ostentosas que hacían los moscas, eran las procesiones a que asistían sus reyes o caciques, respectivamente, en ciertos tiempos del año, especialmente en el de las siembras o cosechas, y formábanse estas en ciertas carreras... de más o menos de media legua de longitud. Las personas que salían en ellas (sin que entre en cuenta la innumerable multitud que ocurría a verlas) serían de diez a doce mil, que la noche antes, se lavaban los cuerpos para ir al día siguiente más decentemente adornados... dividíanse en cuadrillas o parcialidades con diferentes trajes o disfraces, arreados de patenas de oro y otras diferentes joyas en que abundaban, aunque todos convenían llevar pintados los cuerpos de vija [sic] o jagua. Unos iban representando osos, otros figuras de leones y otros de tigres, esto es, cubiertos con pieles, de suerte que lo pareciesen y a este modo, con muchas otras representaciones de animales diversos.
>
> Iban los sacerdotes con coronas de oro en forma de mitras, a quienes seguía con una prolongada escuadrilla de hombres pintados, sin disfraz ni joya alguna sobre

sí, y éstos llorando y pidiendo al Bochica y al sol, mantuviesen el estado de su rey o cacique y le otorgasen la súplica y ruego a que había dispuesto aquella procesión, para lo cual llevaban puestas máscaras con lágrimas retratadas, tan al vivo, que eran de ver... luego inmediatamente entraba otra caterva... los unos... saltando de alegría, y diciendo los otros que ya el sol les había concedido lo que los delanteros les iban pidiendo con lágrimas... iban otros con máscaras de oro disfrazados y con las mantas arrastrando por el suelo en forma de cauda, que al parecer debían de hacerlo con el fin de barrer la carrera para que otros danzasen; pues les iba pisando las mantas otra gran muchedumbre de ellos ricamente adornados, bailando y cantando al compás triste y flemático de sus maracas y flautas, y tras ellos, otros y luego otros, y tantos con diferentes invenciones... [sic].

El último lugar llevaba el Rey o Cacique con el más costoso adorno y majestad que le era posible, y aunque era crecidísimo el número de gentes que le seguían y la diferencia de los trajes en que iban, denotaban ser parcialidades distintas y con partes de las primeras que formaban la procesión; no lo eran sino criados y ministros de la Casa Real, que se diferenciaban según la calidad de las jerarquías en que servían.

Y lo que no parecía creíble de estas procesiones (siendo verdad cierta) era la gran cantidad de oro que iba en ellas, en tan distintas joyas, como eran máscaras, mitras, patenas, medias lunas, brazaletes, ajorcas y figuras de varias sabandijas, por cuya razón no expreso el valor de ellas, según lo que he oído afirmar a muchos; baste saberse que ya los han desposeído de todo y que por muy de mañana que se diese principio a esta, no se hacía poco en volver a la noche con la procesión a Palacio, donde lo que se gastaba de su vino o chicha, aún con la pretensión por poco más o menos, le parece al mismo Quesada (que lo vio y lo refiere) ser muy dificultoso sin aventurar el crédito.

Estas procesiones se continuaron por muchos años después de conquistado el Reino, y ninguna ceremonia se desarraigó de los naturales con tanta dificultad como ella... (Fernández de Piedrahíta, 1973: 280-281).

Tras el umbral de una hagiografía

Al dificultarse los ocultamientos rituales por su fragilidad y vulnerabilidad frente a la vigilancia colonial, ya que eran descubiertos y desbaratados rápidamente por el misionero, era necesario buscar, explorar nuevas formas de resistencia más permanentes en el horizonte sagrado. Formas que involucrarán lo colectivo y suscitarán escenarios de encuentro ritual. Las deidades nativas o "ídolos" manifiestos en escenarios naturales o en

pequeñas figuras votivas denominadas "tunjos"[2] estaban en una verdadera batalla con otras los dioses católicos que los ibéricos representaban en la imagen. Esta tensión entre el ídolo y la imagen nos interna en el ambiguo universo del mimetismo. Para recorrer estos complejos trayectos utilizaremos un relato hagiográfico, de finales del siglo XVI acaecido en el altiplano muisca.

> Hacía poco tiempo que había muerto Antonio de Santana, el encargado de la encomienda de Suta y Chiquinquirá, y de rodillas María Ramos, su cuñada, frente al cuadro –"deslustrado", descolorido y bastante deteriorado de la Virgen del Rosario–, que hacía cerca de 30 años había mandado a pintar el encomendero a un artesano de Tunja. Y habiendo terminado de rezar sus oraciones, a la deidad ancestral, pidiéndolo como lo hacía con frecuencia: "¿Hasta cuándo, rosa del cielo, habéis de estar tan escondida?", se incorporó…
>
> Era el 26 de diciembre de 1586, más o menos de mañana, y ésta ya venía de vuelta, se había levantado de su sitio, cuando por enfrente de la capilla, en momentos en que ésta salía, pasó la india Isabel, sirvienta del encomendero del pueblo de Turga, llevando de la mano a Miguel, un mestizo cercano a los cinco años, cuando éste exclama: "¡Miren...!"; entonces Isabel asombrada llama la atención de María Ramos: "Mira, mira, señora..." (Ariza, 1950).

Y ésta después atestiguaba: "... me decía que volviese a mirar a la Madre de Dios que estaba en el asiento y lugar donde ésta tiene declarado estaba hincada de rodillas, que se había desatado de donde estaba atado el bastidor... Y que estaba la Madre de Dios con unos colores vivos y divinos muy diferente de como estaba de antes... y estaba la dicha imagen parada en el suelo algo recostada sin que nadie la tuviera..."[3].

La noticia se difunde con rapidez. Es el primer milagro en el altiplano muisca, enmarcado en el código sagrado de la nueva autoridad religiosa y, por ende, legitimada por ésta. De allí la realización de un juicio de ve-

---

[2] "…adoración de sus falsos dioses, que en diferentes ídolos, que llamaron Tunjos, de figuras abominables, tenían en el templo principal, en que con ellos adoran al sol". *Historia de la Provincia de San Antonino del Nuevo Reyno de Granada*, Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1980. Tomo 1, p.212. Editado por primera vez en 1701, en Barcelona.

[3] "Proceso ecleciástico sobre la milagrosa renovación de la Imagen de Nuestra Señora del Rosario de Chiquinquirá, y hechos portentosos que se siguieron". Tribunal de investigación establecido por Fray Luis Zapata de Cárdenas, en 1587, quince días después de ocurrido el milagro, conformado entre otros por el cronista Juan de Castellanos. Ficha microfilmada del original existente en el Archivo de la Comunidad Dominicana en Bogotá.

rificación del milagro, solicitado por el arzobispo de Santa Fe, fray Luis Zapata de Cárdenas, y llevado a cabo entre el 10 de enero de 1587 y el 14 de agosto de 1588.

Transcurridos los primeros cincuenta años de ocupación española en este altiplano, es la primera vez que los nativos se acercan de manera espontánea, y sobre todo con una actitud devocional a entregarle ofrendas a una imagen cuyo significante nada tenía que ver con sus representaciones ancestrales.

Esta imagen de la Virgen del Rosario –pintada por un artesano español que vivía en Tunja a solicitud del encomendero–, acompañada de San Antonio a la derecha y del apóstol Andrés a su izquierda, estuvo expuesta por cerca dos décadas en una pequeña capilla rústica localizada en Suta, lugar donde tenía sus aposentos el encomendero. Esta capilla estuvo destinada a las prácticas devocionales de los españoles y sus descendientes, pero su objetivo central era la doctrina de los nativos que vivían en los alrededores y pertenecían a la encomienda. En otras palabras, la imagen no les era extraña a los habitantes que moraban en los alrededores, fuesen éstos españoles o indígenas.

Si el adoctrinamiento y la persecución a las idolatrías cuestionaban de manera permanente las representaciones sagradas nativas, estas imágenes o pinturas con significantes católicos eran parte de las didácticas doctrinarias, enmarcadas en el oficio de la predicación, de la catequesis, canales de comunicación que inducían al nativo hacia el imaginario cristiano. Era toda una tecnología del convencimiento encaminada a producir una conversión por coacción. Había que evitar cualquier desviación hacia los ídolos, a través del control minucioso de las conductas religiosas del nativo.

Que el adoctrinamiento haya podido extirpar las representaciones nativas, como era el deseo del misionero, no fue así, como lo hemos demostrado. Pero tampoco podemos afirmar que las prácticas y creencias nativas se mantenían intactas, por supuesto que no. La persecución a la estructura sacerdotal nativa, al igual que a los templos y cultos, indican la forma como todo el sistema religioso nativo se estaba agrietando profundamente. Sin embargo, la intimidad, esto es, la representación interiorizada, era el último refugio de todo un universo de creencias, por supuesto tampoco inmune a toda la política de extirpación de idolatrías. El silencio como espacio de la clandestinidad íntima se había tornado en el último reducto del secreto, como lo señalamos en el caso narrado por fray Pedro Simón.

Por ello cómo explicarse la reacción del nativo ante el relato milagroso de una imagen que ya conocía y que incluso más bien estaba olvidada y abandonada por el deterioro tanto del lienzo como de sus colores, desdibujando incluso los significantes presentes en la pintura. Si bien el nativo era menos que parco ante estas imágenes cristianas, de manera inusitada se producen unas conductas acompañadas de acciones extravertidas y claramente visibles ante la noticia del milagro. Veamos un ejemplo que nos narra Tobar y Buendía, cuando a comienzos de diciembre de 1587 es llevado el cuadro a Tunja debido a una peste de viruela, "pues el remedio desta [sic] ciudad y su comarca, está en traerla"; ésta es la reacción de los nativos:

> …el cacique don Alonso de Chiquinquirá que estaba llorando porque traían la dicha imagen, a él y sus indios, allí lo consolaron diciéndole que brevemente la volverían, y el dicho cacique se vino con la demás gente hasta el pueblo de Suta de donde se volvió, (...) y viniendo a esta dicha ciudad por el camino encontraban en los campos muchos indios e indias cargados con leña y otras cosas, y así como los indios divisaban la dicha imagen dejaban sus cargas en el camino y en el suelo y iban y se hincaban de rodillas y ponían las manos mostrando mucha devoción con lágrimas; y llegados al pueblo de Tinjacá, salieron los indios de dicho pueblo en procesión juntamente con el sacerdote y allí se recibió con muchas lágrimas y de allí se partieron para el pueblo de Suta, de donde salieron a recibir la dicha imagen en procesión, y este testigo vido [sic] cómo los indios de dicho pueblo se bajaban a coger las gotas de cera que caía de las hachas que iban delante de la dicha imagen encendidas y decían que aquella cera era reliquia y así la guardaban y comían y la recibieron con muchas lágrimas y llanto mostrando mucha devoción, y quedó allí aquella noche y los indios y españoles y clérigos estuvieron velando aquella noche la dicha imagen.
>
> Y otro día siguiente partieron del dicho pueblo de Suta en prosecución de su camino, y pasaron por el pueblo de Sáchica y salieron en procesión los dichos indios del pueblo de Sáchica, y el dicho clérigo del dicho pueblo revestido y recibieron la dicha imagen con su procesión y hubo mucho llanto y lágrimas de los dichos indios, mostrando tener mucha devoción a la dicha imagen y así muchos de ellos sacaban bocados de las hachas que iban encendiendo delante de la dicha imagen, diciendo que la querían para reliquias y para ponerse en la garganta...

La intensidad de esta devoción despertaba múltiples afectos rituales, como los que se dieron por el camino a Tunja; las lágrimas de fervor se presentan –de nuevo, porque lo eran manifiestas en sus viejas prácticas

rituales–, pero ahora lo hacían ante una deidad cuyos significantes no correspondían a sus memorias ancestrales.

Pero también es un hecho que además del nativo, la población de origen español fue confluyendo al santuario. No era un espacio sagrado exclusivo de los nativos; el ibérico también lo compartía y lo asumió en su código cultural. Confluyeron en este santuario diferentes vectores de lectura y acción simbólica. Observemos unos registros de milagros que narran las leyendas oficiales, en que se afirma que uno de los primeros milagros le ocurrió a: "Un ciego llamado Pedro Gómez, que al tener noticia del prodigio acudió a Chiquinquirá; fue el primer favorecido por María, porque al llegar a este lugar, comenzó una novena de rosarios y antes de terminarla, recobró la vista".

Y agregan:

> Catarina Gordillo, mujer de Alonso Hidalgo, vecino de Villa de Leyva padecía continuos dolores de cabeza y otros achaques propios de su sexo, y viviendo muy afligida sin encontrar remedios para sus males, prometió visitar a la Santísima Virgen, hacer unas novenas pidiéndole confiadamente su salud. Al punto comenzó a sentir alivio y sintiéndose con fuerzas para emprender el camino, se dirigió a Chiquinquirá, donde cumplida su promesa, recobró con perfección su salud, y dadas con todo el fervor de su alma acciones de gracias, regresó sana a su casa. Esto aconteció en 1587.

Apariencia o mimesis

¿Pero de dónde surge la noticia de un milagro? Si observamos con cuidado el lugar donde se produce la noticia del milagro, podemos tratar de explorar otras lecturas. Los otros aposentos del encomendero Antonio de Santana quedaban en Chiquinquirá, cuya zona habitable eran las lomas, pues las zonas planas estaban atravesadas por humedales y en particular por un río –que hoy recibe el nombre de Suárez–, y aun a comienzos del siglo XVIII se le denominaba Chiquinquirá (Zamora, 1980: 152), y que nace cerca de este lugar; nos referimos a la laguna de Fúquene, uno de los grandes centros ceremoniales del pueblo muisca (Zamora, 1980: 176).

Al respecto de esta laguna, el padre Zamora precisa: "En una de las islas de la laguna de Fúquene, dice Quesada en su Compendio, había un templo de gran veneración y donde de ordinario había gran romeraje y concurso de peregrinos y donde había siempre cien sacerdotes para el culto de aquel santuario"(Zamora, 1980: 278).

Si descomponemos la palabra Chiquinquirá, encontramos que el término Chiqui o Chyquy (Acosta Ortegón, 1938) significaba en la lengua chibcha del altiplano sacerdote, y quira o quyca, lugar o cercado. Entonces el vocablo completo significaba lugar del sacerdote. Y en general para los muiscas toda fuente de agua era un lugar de culto. Por ende, si el milagro se produce en Chiquinquirá, ¿debemos considerar todo este campo simbólico como casual, en un contexto colonial en el que las resistencias culturales de carácter religioso eran continuas?

Aclaremos la etimología de algunos términos. Acosta refiriéndose al vocablo fucha dice: "…término con el cual nuestros indios quisieron llamar a la mujer…", y agrega: "… porque el vocablo fu o fo está consagrado en otras expresiones con un concepto enteramente sagrado; prueba de ello son las frases *Fúquene* y *Fuchachoque*, que es sinónimo de *Bachué* ". Y más adelante dice de Fúquene: "…es de creerse que a inmediaciones de la laguna de Fúquene… existió un importante templo levantado en honor de Fu" (Acosta Ortegón, 1938).

Respecto de Bachué, nos dice Zamora: "La razón que daban de la creación del mundo y del origen de su nación, era que poco después que amaneció y apareció la luz, criadas todas las cosas salió una mujer a quien llamaban Bachué, que quiere decir mujer buena", y más adelante precisa: "De que se originó adorar lagunas, ríos, arroyos y pantanos, en diferentes pueblos de este Reino" (Zamora, 1980: 278).

Si los muiscas se acercan por voluntad propia y de manera espontánea, no por coacción, a esta imagen, y contextualizamos esta realidad en su universo de sentido, en su campo simbólico, esto es, en otras lecturas, las del nativo respecto de lo que estaba sucediendo en ese momento en su territorio simbólico, no podemos concluir que la lectura del nativo era la misma del clero, pues los universos de representación simbólica eran muy distintos, a pesar de las décadas de violencia simbólica ejercida por los misioneros católicos.

Entonces acercarse a una imagen cuyo código significante corresponde a unos elementos claramente españoles, pero que produce un fenómeno milagroso, en un espacio altamente simbólico, la laguna de Fúquene, asociada a unas prácticas intensamente ritualizadas en la tradición religiosa muisca, y cuyas acciones significantes están dotadas de un fuerte contenido sagrado, nos muestra que estamos ante un fenómeno inédito hasta ese momento en el altiplano muisca. Porque son las conti-

nuas acciones rituales que a partir de ese momento se suceden, esto es, las romerías y peregrinaciones, las que le dan contenido y significado a la imagen significante, llamada a partir de entonces Virgen de Chiquinquirá, y bautizada formalmente por el clero como Nuestra Señora del Rosario de Chiquinquirá.

Estamos ante un hecho de resistencia simbólica ante el cual el pueblo muisca no fue un simple espectador. Considerar que este es un hecho sólo sincrético –como normalmente suele considerarse–, es tal vez soslayar no sólo el escenario simbólico sino también el contexto histórico colonial. Pues lo sincrético hace referencia a una conciliación de universos simbólicos diferentes. En la apariencia sin ahondar mucho se nos presenta como una conciliación, cercana a un curioso fenómeno folclórico. Pero esto es en la apariencia, pues lo que por décadas venía ocurriendo era una agresiva "extirpación de idolatrías" que hoy la entendemos como violencia simbólica. Por ello pensar que el hecho milagroso fue circunstancial y ajeno al contexto histórico implica considerar al nativo como un ser absolutamente incapaz de reflexionar y actuar, reservándole estas prerrogativas sólo al clero.

Lo que considero que se estaba dando tras la apariencia era un proceso de mimesis en el que los nativos adoptaban la conducta devocional hacia la imagen católica, ¿pero estando en el área de influencia de la laguna de Fúquene, se acercaban devotamente ante la Virgen o era ante Bachué que estaban peregrinando? He aquí la potencia de la mimesis que está fundada en la ambigüedad, esto es, en una respuesta que jamás se puede dar, pero cuya pregunta siempre está viva. Es un espacio de libertad de la intimidad sagrada, que ante la persecución y la coacción le permitía manifestar de manera extravertida su intimidad simbólica, sin ser al tiempo descifrada por la vigilancia colonial. Por ello la categoría de sincretismo no es más que una apariencia de significantes, que sólo se puede comprender en su contenido a través de otra categoría, la mimesis.

La mimesis fue una estrategia de resistencia cultural que ante las profundas grietas producidas por la acción colonial en su sistema simbólico religioso, esto es, su sacralizada ancestral, el nativo negoció una reelaboración simbólica, a partir de sus viejas prácticas significativas en un contexto nuevo: la imagen religiosa: el icono católico colonial, arraigada en un espacio sagrado nativo.

Pero de igual modo, al contrastarlo con los finales del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, revela de forma difusa cómo tras siglos de

violencia las ópticas "aprendidas", casi todas ajenas a nosotros mismos, proyectan vagamente una multitud de olvidos que alberga este pasado, aparentemente perdido en la lontananza. Ambigüedad de la mimesis que ya en el siglo XIX configura al mestizo, quien con dificultad reconoce aquella relación conflictiva con su historia.

Es aquí donde ese mestizo que antaño se confundía con el indio, pues son una misma historia, ya que simplemente era la posibilidad de librarse de las "demoras" (tributos), e ir a buscar mejores ingresos en los conciertos agrarios (mita agraria) o en otros oficios lo que se expresaba en la ambigüedad. Así desarraigarse era necesario; implicaba circular por otras posibilidades, otros oficios y trabajos (carpintero, platero, arriero, etc.). La ambigüedad indígena-mestizo fue conveniente para no perder la tierra o para emplearse como mano de obra libre; de cualquier manera dicha ambigüedad se internaba en la historia de la incertidumbre y lucha por sobrevivir. Era el mismo mestizo arrancado de su historia, de su vieja historia, el mismo que circula por el presente haciendo resistencia, reelaborando posibilidades.

El milagro, consideramos, parece ser el cómplice, extraído del código católico. Éste permite rastrear unos procesos de reelaboración simbólica, con unas consecuencias determinantes en el plano colectivo, al cruzar por primera vez el umbral de la clandestinidad e instalar la acción simbólica sagrada en el terreno de la representación pública.

Lo cierto es que un nuevo territorio ritual empieza a ser ofrendado sin término, ni medida; los "milagros o favores" se acumulan**.** Nace el mestizo y comienza una nueva historia cultural, marcada de múltiples y violentas reelaboraciones en el pueblo muisca, hasta perder en el tiempo la presencia de este pasado. Éste construye un nuevo escenario simbólico y ritual en que logran expresarse, sin que desaparezca la vigilancia cultural, de forma más permanente; ¿ante una nueva deidad, la misma de antaño o ambas al tiempo? He ahí la pregunta sin respuesta. Pero con ella el devoto fue transformando su rostro, aquel del nativo, ahora fragmentado, enrumbándose por el largo e indefinido trayecto de su identidad mestiza. El siglo XVI le escindió su cuerpo cultural, su vivir. Entender el extrañamiento del mestizo es un trabajo de arqueología simbólica.

Etnografía de una romería en los albores del olvido

Para comprender la importancia de estas acciones rituales en un tiempo cultural de larga duración, es necesario contrastar con la información etnográfica, que a manera de espejo revela la permanencia y los cambios sufridos por estas trayectorias de la complejidad mimética.

La expresiones de lágrimas, frecuentes a la llegada del santuario, no eran expresión de dolor, todo lo contrario; a Chiquinquirá se llegaba con los mejores vestidos, cantando, rasgando tiples, porque cada quien traía un milagro enredado entre un torbellino. Alegría que recuerda las procesiones y los rituales en torno de las viejas lagunas sagradas, donde sus mejores fiestas eran los actos más sagrados. ¿Sería este sentir otra forma de mantener su sacralidad, a través de un código mestizo?

El hecho es que en la memoria del peregrino del siglo XIX permanecía la imagen de una romería conformada por una población andariega que hacía "desaparecer un pueblo", cuando "esos gentidones ¡Ay Virgen Santísima!" superaban en número los habitantes de la Villa. Manuel Ancízar calculó hacia 1890 una población flotante que en tiempos de fiestas oscilaba entre 40.000 y 80.000 peregrinos, que transformaban por unos días una población que no superaba los tres mil habitantes, en la concentración urbana más grande durante la colonia y el siglo XIX.

Las multitudes, por diversos caminos, todas se encontraban en dirección a Chiquinquirá. Ciertamente la Virgen de Chiquinquirá se hunde en las intimidades de nuestra mentalidad, pues a pesar de las múltiples transformaciones y fragmentaciones, se escucha el rumor de aquel campesino de comienzos del siglo XIX, que ante la petición del cura de su pueblo para que no fuese a Chiquinquirá a romerías, por ser tan lejos y haber colocado éste un cuadro de la Virgen en la iglesia de su parroquia, aquel le respondía: "Es cierto mi amo cura, mas siempre iremos de cuando en cuando a Chiquinquirá, porque estamos acostumbrados desde el tiempo de nuestros padres a ir bien lejos a nuestras devociones..." (Ancízar, 1970: 41).

Memoria condensada de una romería

A través de la mirada etnográfica percibamos la permanencia de un fenómeno de larga duración de un culto que se interna en el siglo XX y aun es posible rastrearlo en la memoria de algunos devotos:

> Le compraron a don Evangelista, de Soatá, la vaquita que había reservado desde el año pasado, para irse con toda la familia. El compadre Eladio también dijo que iba

a la romería que se está organizando en el pueblo. Vienen caminando de Choachí, Panqueba, Cocuy, El Espino, Tenza, Ramiriquí, Jenesano, Ubaté, Cucunubá, Chocontá, Vélez, Málaga, Bogotá, Tinjacá, Ráquira, entre otros tantos sitios de Cundinamarca, Boyacá y los Santanderes, fundamentalmente.

El avío está planeado para el viaje de ida y vuelta incluyendo la estadía. Vienen cantando con sus tiples, sus ropas alegres, además de aquellas domingueras que van a usar en Chiquinquirá. Llevan también la chichita y sobre todo el guarapo para refrescarse en el camino. De vez en cuando una parada en el camino para hacerle una oración a la Virgen, agradeciéndole el viaje y pidiéndole que los proteja en lo que falta. Son cuerpos alegres que vienen caminando, deseosos de arribar a Chiquinquirá.

Ya comenzó la novena a la Virgen de Chiquinquirá, que organizan los dominicos en Navidad. Y entre guabinas y torbellinos se van enredando las voces de Santander y Boyacá. Cada cual trae su milagro y todos, amorosamente, unos de pie y la mayoría de rodillas. Sus velas y veladoras van escuchando los rumores de rosarios y cuitas envueltas entre las oraciones, son los agradecimientos por el milagro que la Virgen les hizo.

Milagro que ha entramado la cotidianidad, el mundo íntimo de cada cual con sus múltiples micro-historias, que en el santuario van hilando las historias de sus vidas, todas ellas rumbo al altar de su Virgen amada, que como si fuese un huso invisible, los va enrollando uno a uno, día tras día. Que lo curó, que el hijo volvió, que los salvó de ese accidente, que el agua que sembró le brotó, que la tierrita ahora sí tiene buena agua, que la tierrita dio una buena cosecha, que le curó el animalito, y que por eso aquel está cumpliendo la promesa de ir a Chiquinquirá por veinticinco años, y muchos más hechos y detalles, "que este año la quiere visitar, porque ella siempre se acuerda…" de él o ella en todo momento, y por ende la necesitan.

El solo pensar en la Virgen los ponía contentos. En Chiquinquirá las penas se olvidaban, no importaban las dificultades; la Virgen les daba fuerzas para llegar después de realizar jornadas de una semana, quince días, y había quienes arribaban al santuario y al volver a sus casas, habían completado un mes en el solo viaje. Chiquinquirá lo compensaba todo:

La pena que a mí me mata
es negra como la peña,
pero me la ha de quitar,
la Virgen chiquinquireña.

Las multitudes por diversos caminos se encontraban en dirección a Chiquinquirá. La fama trascendió el ámbito muisca, llegando al territorio guane y extendiéndose hacia el norte –por el espacio que denominamos técnicamente macro-chibcha, término lingüístico– por la vertiente occidental de la cordillera Oriental, llegando hasta los actuales Andes venezolanos. En otras palabras, el culto se extendió más allá del área de influencia mencionada, que comprende los actuales departamentos de Cundinamarca y Boyacá y los dos Santanderes, allende la Nueva Granada, hasta Venezuela. Las romerías, grandes rituales no sólo públicos, sino y sobre todo colectivos, a las que concurren las comunidades rurales, lejos de ser desplazamientos penitentes, eran actos ciertamente devocionales, pero fundamentalmente alegres.

Ora sí 'tamos' contentos
la virgen 'juimos' a ver
rebullan pues la chichita
'tréigan' harto que comer.

Los devotos van en aumento y las grandes romerías continúan hasta mediados del siglo XX, entrecruzan los ritmos agrícolas con el tiempo ritual católico, siendo las peregrinaciones multitudinarias, esto es, las de mayor intensidad ritual, aquellas de los últimos días del mes de diciembre, época de preparación para las siembras.

Las romerías se preparaban con uno o dos años de anticipación, porque el viaje "era en grande y lo hacíamos muchos". Y al llegar al santuario, "busque posada y... en después, a pagar promesas". Entran de rodillas ante su Virgen amada, su compañía de antaño. Sin abandonar sus tiples o en busca de ellos, porque en Chiquinquirá "los había muy buenos", pues:

La verdadera guabina
se canta en Chiquinquirá
a María Santisimita
a María Santisimá.

Salían de Chiquinquirá, con su "aljandoque", y... por supuesto, con sus cuadritos de la Virgen y las reliquias "de encargo" que llevaban para el pueblo o la vereda.

El culto se extendió sin alcanzar el carácter de símbolo nacional. Se reelaboraron cultos del santuario chiquinquireño, como "La Chinca", rebautizada en clave paisa como La Virgen de la Estrella. O la versión mulata y macondiana, de la Virgen de Chiquinquirá en Chiriguaná, Cesar,

departamento que también tiene otro culto de tipo local en el municipio de Río de Oro. O en el municipio de Urumita en la Guajira, que la tiene como su patrona. Son diversos los municipios que le han dedicado un culto particular, diferentes a la peregrinación correspondiente al santuario de Chiquinquirá, en Boyacá. Incluso se reelabora "La Chiquinquireña" en la ciudad de Maracaibo, en el Caribe venezolano, bajo el nombre afectuoso de "La Chinita".

Todos esos cuadros que aún hoy vemos, algunos añejos, pendiendo en las paredes de bahareque, haciéndole compañía a San Martín de Porres, la Virgen del Carmen, José Gregorio Hernández (popularmente llamado San Gregorio), el Sagrado Corazón y la Mano Poderosa, entre otros, al lado del Almanaque Bristol, conformando el altar popular casero. Altar que reelaborado regional y localmente, constituye el acaecer microcontextual en que habita la intimidad de nuestro pueblo.

Salían de sus casas sin tristeza y cargados de guabinas, a recorrer caminos y montañas. Al llegar a Chiquinquirá con una vela amorosa y un milagro enredado, que tras terminar la procesión, se tornaba en un ir y venir por entre un pueblo, lleno de chicherías, música y enamorados, sujetos a las consecuencias de un amorío que le susurraba: "Ahora que vengo santo dame un besito Teresa". Era el encuentro de campesinos alrededor de una deidad sincrética. Encuentro en el que antaño le ofrendaban viejos tunjos ¿a la Virgen? ¿A la laguna? ¿A las dos? Todo ello es una larga historia de silencios y fragmentos de los que poco nos puede contar hoy el mestizo.

El milagro: un hecho ordinario

Para el devoto su milagro es el milagro de la cotidianidad, ese que se realiza en el diario vivir, no el constatable, que se debe auscultar con cuidado para verificar la intervención divina, sino con el cual sobrevive e intenta hacer la vida posible.

Veamos cómo se manifiestan estos diversos sentidos del milagro: por un lado, aquel que se ocupa solamente de la salud, este es el milagro más acertado oficialmente por el clero. Unos ejemplos nos mostrarán el corte evidente del milagro tolerado por los dominicos en particular, a pesar de ser ésta una de las comunidades "más milagrosas". Veamos:

> Encarezco a su reverencia de manera especial, tenga la bondad de dar cabida en su leído semanario *Veritas* el siguiente favor que en buena hora me ha concebido

Dios nuestro Señor por mediación de la Santa Imagen de la Virgen que se venera en este hermoso santuario:

Sufrí por espacio de diez meses, una grave irritación al estómago, sin que remedio alguno en lo humano fuera suficiente para calmar los acervos dolores que me mantenían por completo imposibilitado para desempeñar trabajo alguno, En tan penosa enfermedad, puse toda mi confianza en el poder sobrenatural de la Reina de Colombia, Nuestra Señora de Chiquinquirá, y he ahí que por medio de esta bondadosa Madre, he alcanzado de su Divino Hijo mi reposición pues hace más de un año disfruto de buena salud.

En cumplimiento de mi promesa hago público este favor, después de haber visitado su santuario, sin segundo en belleza artística y construcción arquitectónica en nuestra amada patria.

De S.R. atento servidor
Saturnino Zipagauta.
Paipa, noviembre 22 de 1924

En cambio en los relatos de milagros recogidos en el altiplano cundiboyacense, resalta en su lógica interna la ausencia de una atmósfera cargada de hechos extraordinarios. Al contrario, es notorio en éstos un acento ordinario, enmarcado en una cotidianidad que está atravesada por el azar y la oportunidad. De hecho estas narraciones milagrosas no se aíslan de una realidad inserta en un escenario político y socioeconómico caracterizado por unos altos niveles de incertidumbre.

Así se desprende de las narraciones de don Tomás, un viejo campesino, quien aun enfermo, artrítico, casi ciego, con más de 80 años, en su vieja casa de bahareque, con sus pies descalzos, su ruana raída y zurcida una y otra vez, sus manos callosas de arrendar, jornalear, cargar y caminar, cansado de traer miel "pa' batir la chicha" de Borbur a Chiquinquirá, y de recorrer este y otros caminos, no se cansaba de comentar sus milagros... el milagro de sobrevivir.

Yo lo menos... yo por los milagros que siempre me tiene levantado un poquito. Yo vivo agradecido con la Santísima Madre... porque ella siempre me ha jagorecido... Una vez yo estaba en un "eucalito prendío" y se me desgarroñó el palo donde estaba yo parado. ¡Y un palón! Y al momento que yo me desgarroñé del palo y m'iba caer llegué a... ¡Ah Virgen Santísima del Rosario! Y ahí mismo me engarruñé de las cáscaras donde estaba y me jagoreció. Me jagoreció del golpón que iba a tener yo... Hasta que me pusieron una escalera largorrotota para bajarme... Yo vivo

siempre agradecido... a todo momento de la Santísima Madre, ella me ha hecho muchos milagros.

Yo lo menos... yo por los milagros que siempre me tiene levantado un poquito. Yo vivo agradecido con la Santísima Madre... porque ella siempre me ha jagorecido...

Yo vivo siempre agradecido... a todo momento la Santísima Madre, ella me ha hecho muchos milagros, muchos milagros.

Una vez me caí al río también y me "juí" hasta puallá el asiento del río... (risas de la hermana) y "golví" pa' salir pa' arriba y... el "dijunto" mi hermano estaba entre la lancha listo y me agarró. De que' tá de Dios siempre la Virgen lo "jagorece" a uno, dije: ¡Ay Virgen Santísima! Y hay... eso es mucho porque yo vivo agradecido con la Santísima Madre.

Salta a la vista que aquellos milagros que han pasado el tamiz de los dominicos adquieren ese sentido de la espectacularidad, sobre todo el que se relata en un lenguaje escrito. Pero si analizamos a don Tomás, el milagro está muy cerca de su vida; el vivir es su diario milagro. Con él se siente la deidad muy cerca, siempre está con él; sin tantas novenas está con él todo el tiempo.

El milagro escuchando una y otra vez al campesino, al devoto narrarlo, parece tejido con trozos de intimidad, que cada quien le entrega en sus silencios solo elocuentes ante su Virgen de marras. El milagro entonces no tiene el carácter de extraordinario o insólito, sino más bien es la posibilidad de sobrevivir en la dimensión cotidiana lo que hace de su diario acaecer un milagro.

"La Santísima Virgen" era el soporte en las angustias de la cotidianidad:

Permitan Dios y la Virgen
que se acabe este verano:
ya se secó la labranza
en las lomas y en el llano.

El milagro y la Guerra de los Mil Días

Pero el imaginario milagroso también ha circulado por entre la cotidianidad violenta del transcurrir político del país. Para ello dejemos que don Tomás nos narre una anécdota de la Guerra de los Mil Días:

Dizque una vez se vino, una vez, ¡Ay Virgen Santísima cómo será la Virgen... en una guerra que hubo y vinieron unos por allá quien sabe "dionde" serían, ya no "mi" acuerdo el nombre como es que era. Dizque que vino un mayor d'esos. Esos entraron aquí, a este peñón abajo y se entraron a la iglesia, se entraron a la avanzada del pueblo. Uno era chiquito.

Desde aquí echaron bala, dizque echaron bala a lo que daba a la torre. Y de la torre le echaban bala aquí... Ent'oen la virgen... dizque dentro el cliente, el propio mandón a la plaza de La Libertad ( ). Dizque eran de ahí de la gente del gobierno, no les quedaba sino cuarenta hombres no más. Dizque decía el cliente el mayor ese: "Mira la jaldillona, mira, échele, échele, escúpele a la jaldillona". La Virgen de torre a torre: "No se dejen, no se dejen, que lo ques nos trancamos". Así dizque jue y le pegaron su pepazo al mandón.

Sí quesque la veían, eso sí, quesque volaba de lao a lao y la gente ya no les quedaba sino cuarenta hombres que era lo que había ya... 'taban entregaos y quen sabe como conjorme Dios y la Virgen mandó ya... le pegaron su pepazo y quedo toitico en paz. Mero cuarenta hombres ya... y la Virgen dizque les decía que no se ajanaran que les echaran, que les echaran ligero, que les echaran bala a los que pudieran, que no se ajanaran, que lo que era la ganaban. Y ya entoes los otros: "Dale a la jaldillona, órale a la jaldillona". La Virgen de torre a torre ella corriendo y diciendo a la gente que le echaran y al jin la ganó la Virgen, la Santísima Madre.

Eso hace tiempo en la guerra de los mil días. Esa duró los mil días por eso la llaman de Los Mil Días. Eso dizque en ese tiempo hubieron hartas guerras...

Semblanza del devoto popular

Don Tomás nos permite ilustrar al campesino sin tierra del altiplano, dispuesto a cualquier oportunidad laboral, incluidos sus riesgos. Hijo de un arrendatario que vivía a la orilla de un humedal andino, localizado en el área rural de Chiquinquirá, del cual aprovechaba sus oportunidades ecosistémicas.

... allá nacimos nosotros, allá a la orilla del río Suárez, críaos y nacíos entre el río, mejor dicho habían unos anegaos, en ese tiempo se anegaba tuitico y no la pasábamos en pesquería. Pa´ entrar a ´entro de la casa nos quedábamos en el zarzo de la casa todos, porque la barqueta entraba hasta adentro... esa la tenía mi papá hace tiempo. En ese tiempo sí que había cangrejo, pescao ¡ay Dios! y buenas cementeras.

En ese tiempo íbamos a ordeñar vacas, no era ganado de nosotros, muy raro el que tenía una vaquita o ganado pa´ engordar, en ese tiempo se tenía ganado pa´ la leche, pa´l mero gasto de la casa. En ese tiempo no había cantinas sino "cunas" como aquella. La dijunta María se cargaba desde allá una "cuna" y alforja y venía y ajuntaba con mi papá, que también tenía una vaquita y puay sacabamos la leche a la carretera y eche. Ahí en la casa del difunto Valentín López, ahí veníamos y se paraba uno y se vendía en unos choroticos así chiquitos, de´sos que hacían allá en Ráquira. Eso era a centavo la chorotadita, en ese tiempo no habían botellas ni nada de eso y como a esta hora acababa, puay a las once o doce pasábamos otra vez pa´rriba.

En después cuando salí de la casa, ya me fui a trabajar en la miel... a nosotros nos tocaba traer la miel de Muzo, de Coper, de Cantino haciéndole "herradura" a San Rafael, Santo Domingo a tuiticas esas haciendas. Eso sí no la sacaban la miel a la carretera, eran 25 bultos de miel. Tenían un camión, un Internacional, pero yo sufrí mucho en eso pues se varaba un carro de esos y nos aguantábamos.

Una vez aguantamos desde el jueves hasta el sábado que salimos de la hacienda a las 6 de la tarde y sin una sed de agua casi ya veníamos muertos, todos los tres días nos la pasamos pero como dicen arriaos y luego le rogamos al administrador..., era que el hombre el patrón era una fiera... y eso era un hombre que no quería que le fueran a mostrar chicha ni guarapo al obrero. Obrero que le llegara a topar una vasija lo sacaba a patadas, en ese tiempo era la esclavitud. Y hay mismo traígale la miel.

Duramos tres días varados. El sábado nos veníamos que nos largábamos, que no trabajamos más en eso de ayudantes, entonces ya nos dijeron que la miel estaba en la carretera que no era sino llegar y cargar pero no era... llegamos a las doce de la noche con la miel... y el chofer dijo: "yo no qu´ero trabajar más porque yo tengo que entregar el carro".

Nosotros nos juimos, porque no podíamos, que ganábamos, y aguantados y jodios... entoes los obligamos a darnos las raciones de todos los tres días. Dígame con cincuenta centavos pa´ desayunarse uno, no daban más que cincuenta centavos para mantenerse, cómo va uno a mantenerse con cincuenta centavos. Valía veinticinco centavos el desayuno, la changüita con el chocolatico. Allá en esas tierras calientes el día que uno no trabajaba, tenía que buscar la alimentación, porque no le daban al que no trabajara; el trabajo era diario si quería comer.

Lo que llevábamos nosotros, sal de caldera para las minas, alverja que tanta hubo en ese tiempo, bajaban con alverja verde ´taba por cargas, cargasonadas, llevábámos nosotros de pa´ bajo y de pa´rriba miel. Pero yo sufrí mucho en eso, onde se varaba un carro, puallá entre ese barro y sin haber que comer, ponga el gato y siga

desmontando llanta y lo que tocaba hacer en esas carreteras, que recién bajaba la carretera por allá, hasta Muzo bajaba la carretera no más, ya lo que era puay pa´rriba tocaba era en carga tuitico... nosotros trabajábamos hasta donde podíamos pero eso era sumamente duro. El oficio era traer miel y maíz y leña, y eso era en carro. Yo era alentado patuitico, yo sabía coger un caballo que juera a toda carrera y también lidiaba ganado.

El país se urbaniza

En Colombia, "La Violencia" transforma al país con una radicalidad de la que escasamente se es consciente: son historias que no terminan y entrecruzan un pasado que sigue igualmente vivo, pero sin embargo atravesado aun por el imaginario milagroso. El país se urbaniza, y con él, el devoto, quien tras siglos de caminar, se interna en las urbes con su Virgen centenaria, quien mantiene un lugar en los altares populares, tanto rurales como urbanos.

Alfredo Molano (1985: 268-269) recupera un trozo de la memoria de hechos que ocurrieron durante "La Violencia" en el pueblo de Boavita, provincia de Norte Gutiérrez en Boyacá, lugar del que surgió la llamada policía "chulavita", nombre de una vereda de este municipio, donde sucedieron los hechos que a continuación presentamos:

El nueve de abril fue un tropel muy duro, un bochinche muy agitado. Esto se puso feo, los demonios sacaron su cara más fea ese día.

El propio 9 de abril yo andaba sacando panela del Espigón para el puente Pinzón, cuando como a eso del mediodía sonó el cacho. Aquí siempre hemos usado el cacho para dar la alerta, cada vereda hace sonar el suyo y así de vereda en vereda nos comunicamos. Yo dejé las cargas, subí por el "grass" y me fui corriendito al pueblo. Cuando llegué eran como las tres. El sargento Sánchez y el cura Goyo ya estaban dando instrucciones: todos los hombres mayores de 18 años, todos los buenos cristianos, y todos los conservadores, debían presentarse para defender el gobierno, para defender la patria, para defender la Iglesia.

En medio de aquellas carreras se nombraron comisiones; una para detener a los liberales del Cocuy, otra para defender al pueblo, otra para atender el llamado de don Chepe Villarreal, gobernador de Boyacá, y alistarse a marchar sobre Bogotá para restablecer el orden, la vida, la honra y los bienes de los conservadores. Yo quedé en el grupo que iba para Bogotá.

El 9 de Abril fue un día agitado, un día jodido.

Decían que la chusma liberal marchaba sobre palacio, que los féjes habían sido colgados de los postes de la Plaza de Bolívar, que la revolución había estallado en Bogotá y que los comunistas iban para el poder. Lo que el padre Goyo y el sargento Sánchez nos contaban daba miedo.

Uno no sabía qué hacer con tanto calor en la cabeza; era un calor como de sangre, daba tumbos entre la cabeza. Cogía para un lado y después para el otro como alzándole a uno los brazos. El señor cura sudaba recio. Uno le miraba la sotana toda mojada de tanto dar carreritas entre el atrio, la oficina de telégrafo y el Directorio Conservador. El sargento Sánchez estaba más tranquilo. También gritaba, pero órdenes. Él organizó la gente. Nos hizo formar frente a la iglesia, nos dividió en compañías de 50 hombres y a cada una le puso un nombre: la del Divino Niño, la de la Virgen de Chiquinquirá, la del Señor de Soatá, la de la Inmaculada Concepción. Cada cual con su feje.

Bueno, el sábado a eso de las doce del día llegaron los carros. Venían con banderas azules, con Corazones de Jesús y con letreros que decían Viva el Partido Conservador, Viva José María Villareal, Viva Cristo Rey. Antes de montarnos el cura nos echó un sermón. Nos habló sobre la fe que íbamos a defender sobre el peligro del comunismo ateo, sobre la necesidad de apoyar a Ospina Pérez porque él representaba la constitución y las leyes.

El cura hablaba muy bien, tenía una garganta como hecha de guayacán y una voz dura que lo ponía a uno a temblar. Nos hizo arrodillar y jurar defender la doctrina de Cristo. Entonces nos montamos en los carros. A mí me parecía que íbamos más bien para una peregrinación a Chiquinquirá que a una pelea con los comunistas. Todo mundo se veía contento, y como ya teníamos nuestras agrias, pues uno no se apercibía de que iba para una guerra. Porque, de eso se trataba al fin y al cabo.

Hoy esta realidad que se inició de la manera narrada, produce unos seres urbanos anónimos, extraños, atomizados sin vínculos comunitarios, con débiles interacciones –por no decir casi nulas– que no van más allá de la vía que lleva al ahora ciudadano de su casa al trabajo. Espacios que no son lugares de encuentro, apenas centros masivos cuyos escenarios impiden una comunicación más allá de la absolutamente formal. Es aquí donde se expresa la nueva realidad religiosa del país, es el escenario del actual campo religioso en Colombia.

A manera de epílogo

Tras siglos de apabullantes fragmentaciones, inmersos en los silencios que deambulan hoy por las urbes, o en los ámbitos rurales –cada vez más

marginales–, escondidos en sus miradas desconfiadas, conviviendo con el conflicto, encontramos las trazas profundas que dejan entrever y le dan sentido a la religión popular. Religión con la que se teje y desenvuelve la vida popular y su complejo mundo sagrado. Que reproduce y expresa en aquellas paredes rústicas o en los nuevos escenarios urbanos la dimensión de un devoto que al mirar sus santos o vírgenes, parece abrir las ventanas de su intimidad al espacio microcontextual por el que circula diariamente el mestizo, en medio de un sendero que no logra separar lo sagrado de lo profano y ocurrencial.

La religión popular en el Nuevo Mundo, y tras la conformación de América Latina y Colombia en particular, mantuvo durante cuatro centurias y hasta bien entrado el siglo XX como territorio por excelencia las áreas rurales, organizadas regularmente en torno a sus pequeños poblados, ámbitos sobre los cuales aún se destacan los escenarios parroquiales que conformaron el mapa eclesiástico del subcontinente. Contextos comunales con planos de interacción de parentesco, médico-tradicionales, productivos, de intercambio, políticos, etc., y todos ellos imbricados, en el contexto religioso, pues "la religión en cuanto tal no existe: existen grupos sociales y personas que se expresan a través del mundo religioso: grupos sociales con antagonismos, problemas, intereses sociales" (Izquierdo Maldonado, 1984) vividos por las comunidades o contextos sociales donde se manifiestan.

Así la religión popular en América Latina, y específicamente en el altiplano cundiboyacense, no la podemos comprender con la sola mirada de lo sincrónico, acercándonos al ritual, sin intentar comprender la diacronía del hombre que la vive. La religiosidad popular ha sido y es un espacio de conflicto, un espacio de lucha por sobrevivir y darle sentido a su acaecer.

Es posible decir que las culturas sincréticas en sociedades colonizadas son el resultado conflictivo que genera de manera permanente la tensión entre las fuerzas de resistencia y las fuerzas de aculturación, lo que conduce a un descentramiento de la cultura y a la necesidad de reelaborar de manera permanente los centros simbólicos, como son los santuarios en el plano sagrado, u otros por ejemplo en el orden político. Las diversas historias de América Latina, con sus especificidades obviamente, son vidas fragmentadas, culturas fragmentadas, pues son el resultado de una larga historia de luchas y violencias, que tienen como resultantes resistencias y reelaboraciones.

Tal vez, si al comienzo ahondamos en nuestro extrañamiento cultural, comprendamos que aun cuando no sabemos cuántas veces hemos internalizado al intruso, invasor, llámese conquistador o cualquier nombre que tenga, lo evidente es cómo se alberga en la intimidad todo el ámbito de la religión popular, que ofrece rastros para comprender el acaecer de un rostro violentado, de lo que actualmente somos: seres cuya identidad vive en conflicto.

Bibliografía

Ancízar, Manuel. 1970. *Peregrinación de Alpha*, Bogotá: Biblioteca Banco Popular.

Acosta Ortegón, Joaquín. 1938. *El idioma chibcha o aborigen de Cundinamarca*, Bogotá: Imprenta del departamento.

Arguedas, José María. 1975. *Formación de una cultura indoamericana*, México: Siglo XXI.

Ariza S., Fr. Alberto E, O.P. 1950. *Hagiografía de la Milagrosa Imagen de Nuestra Señora del Rosario de Chiquinquirá,* Bogotá: Editorial Iqueima.

Barabas, Alicia. 1987. *Utopías Indias: Movimientos socio-religiosos en México*, México: Grijalbo.

Bartolomé, Miguel Alberto. Sep. de 1978. "La insurrección de Jacinto Canek: un movimiento mesiánico en Yucatán colonial". En: *Cuadernos de los Centros Regionales*, México: Centro Regional de Antropología e Historia del Sureste, – Inah.

Colmenares, Germán. 1973. *Historia económica y social de Colombia, 1537-1719*, Bogotá: Ediciones Culturales.

Fernández de Piedrahíta, Lucas. 1973. *Noticia historial de las conquistas del Nuevo Reino de Granada*, Bogotá: Editorial Nelly.

Gruzinski, Serge. 1994. *La guerra de las imágenes: de Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*, México: Fondo de Cultura Económica.

Izquierdo Maldonado, Gabriel. 1984. *Religión y participación popular*. Bogotá: Cinep.

Liévano Aguirre, Indalecio. 1968. *Los grandes conflictos sociales y económicos de nuestra historia*, Bogotá: Antares – Tercer Mundo Editores S. A.

Mires, Fernando. 1986. *En nombre de la Cruz*, Costa Rica: Dei.

Molano, Alfredo. 1985. *Los años del tropel*, Bogotá: Cinep.

Romero, Mario Germán. 1966. *Fray Juan de los Barrios y la evangelización del Nuevo Reino de Granada,* Bogotá: Editorial ABC.

Simón, Fray Pedro. 1981. *Noticias historiales de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales*, Bogotá: Biblioteca Banco Popular.

Tobar y Buendía, Fray Pedro, O.P. 1986. *Verdadera histórica relación del origen, manifestación y prodigiosa renovación por sí misma y milagros de la imagen de la sacratísima Virgen María Madre de Dios Nuestra Señora del Rosario de Chiquinquirá,* Bogotá: Instituto Caro y Cuervo. Edición facsimilar de la primera edición de 1694.

Uchmany, Eva Alexandra. 1982. "Cambios religiosos en la conquista de México". En: *Cambio religioso y dominación cultural*, México: El Colegio de México.

Zamora, Fray Alonso de. 1980. *Historia de la Provincia de San Antonino del Nuevo Reyno de Granada,* Bogotá: Instituto de Cultura Hispánica. Primera edición, Barcelona, 1701.

Zapata de Cárdenas, Luis y otros. 1587. *Proceso eclesiástico sobre la milagrosa renovación de la imagen de Nuestra Señora del Rosario de Chiquinquirá y hechos portentosos que se siguieron,* Bogotá: Archivo de la Comunidad Dominicana.