



Una introducción a la subjetividad boyacense desde la escucha de su universo mágico

Néstor Ganduglia, 2004



Signo
Latinoamérica

Introducción.

Hacia una comprensión (desde adentro) de conflictos, necesidades y utopías en la actual Boyacá.

Pág. 3

De diablos y brujas.

El ámbito familiar y sus preocupaciones en el universo mágico boyacense.

Pág. 5

El bello espanto de la sociedad moderna.

El ámbito comunitario y social.

Pág. 17

El agua que nos refleja.

Reencantamiento y apropiación del territorio en Boyacá.

Pág. 25

No todo lo que brilla es (verdadero) oro.

El conflicto de sistemas éticos en la subjetividad boyacense contemporánea.

Pág. 30

¿Por qué lloras, Llorona?

Clases sociales y justicia en el universo mágico de Boyacá.

Pág. 39

El antiguo-nuevo lugar de la palabra.

Algunas conclusiones y desafíos.

Pág. 45

Bibliografía citada.

Pág. 47

En una extensa franja del Altiplano de Colombia, lindera en su extremo oeste con Venezuela a través de los Nevados del Cocuy y la Quebrada del Chicamocha, se encuentra Boyacá. Es en su mayor parte una red de pequeños valles situados entre los 2.000 y 3.000 metros de altura, originariamente poblados por una mayoría muisca, pueblo de lengua chibcha que a inicios de la conquista alcanzaba el millón de personas, poseía una compleja organización social y política y convivía pacíficamente con otras etnias de menor presencia, algunas de las cuales (como los Emberá-Katía y los U'wa) sobrevivieron a la brutal búsqueda de El Dorado que exterminó a otras. Esta supervivencia del pueblo no pudo evitar, sin embargo, el sistemático dismantelamiento de su cultura. Sus descendientes viven hoy mayoritariamente de la agricultura, en “resguardos” dispersos por sus antiguos dominios, o como desplazados .

Su capital Tunja (antiguo poblado muisca de Hunza) alcanzó tras la conquista un lugar preponderante como centro político y militar, inicialmente destinado a constituirse en capital de Nueva Granada hasta la emergencia de Bogotá. La población de Boyacá, cercana al 1.200.000 personas, vive en un 60% en áreas rurales de vereda. Pese a la riqueza minera (es la principal fuente mundial de esmeraldas) y la importante producción agrícola, Boyacá es uno de los departamentos más pobres de Colombia: el 47% de la población sufre necesidades básicas insatisfechas. El magnífico paisaje natural boyacense es sistemáticamente depredado por las industrias de la zona, en particular las aguas (vertedero de residuos industriales) ya relativamente escasas en importantes zonas del territorio, los bosques (2.000 hectáreas desaparecen anualmente por la quema y la tala), y la atmósfera (fuertemente contaminada por la emisión de gases de siderúrgicas, especialmente en la zona de Sogamoso). Boyacá es, además, uno de los territorios más golpeados por el conflicto armado que afecta a Colombia desde hace más de cuatro décadas.

Hacia finales de 2002, la Oficina de Mujer y Bienestar Social de Boyacá de la Gobernación de Boyacá se mostró interesada en replicar en territorio boyacense un ambicioso proyecto de investigación en torno a las tradiciones orales recientemente realizado con importante impacto en el vecino Departamento de Cundinamarca. El propósito, no obstante, difería de aquel modelo: se trataba fundamentalmente de explorar los posibles aportes de la investigación en las tradiciones orales de los pueblos boyacenses para alimentar el diagnóstico y posibles alternativas políticas a las “patologías sociales” de la población.

La metodología elegida para el desarrollo del proyecto fue similar a la aplicada en la experiencia cundinamarquesa, basada en la IAP (investigación-acción participativa) En diversas zonas del Departamento se convocó exhaustivamente a la realización de Seminarios Departamentales a una muy diversa población que incluyó educadore/as, representantes de resguardos indígenas, de organizaciones culturales y movimientos sociales, investigadore/as y sectores académicos, comunicadore/as sociales e instituciones vinculadas al quehacer político, social, cultural y educativo. En un programa de cuatro días, el Seminario exponía los supuestos básicos del proyecto en relación al sentido y valor patrimonial de la tradición oral, leyendas y mitos populares, construía hipótesis de trabajo, aportaba formación en técnica participativa de investigación. El cuarto día estaba dedicado al diseño colectivo de rutas de investigación. De esta manera se construyó la *Red Boyacá para la investigación creativa en memoria y tradición oral*, cuyo propósito inicial sería la compilación sistemática de relatos de tradición oral en los municipios boyacenses, directamente efectuada por lo/as participantes en su propia comunidad, o bien facilitando el acceso a narradores y narradoras populares al equipo de investigadore/as del proyecto. La Red Boyacá, iniciada de esta forma, se fue enriqueciendo con nuevas incorporaciones durante los 14 meses de realización del plan de trabajo.

Así se logró la documentación directa, en sonido, de más de trescientas historias mágicas, leyendas y mitos populares narrados en su ámbito por agentes populares, vecinos y vecinas de todas las

edades¹. Con ellas, mejorados técnicamente los registros y ordenados en un catálogo por temas, tipo de narrador/a, municipio, etc., se configuró el primer Archivo Sonoro de tradición oral mágica de Boyacá, puesto de inmediato a disposición de la Red Boyacá y de la Gobernación del Departamento para su uso público.

Pero el proyecto apenas se iniciaba allí. En una segunda etapa, se convocaron nuevamente a las instituciones y grupos integrantes de la Red, a fin de realizar un análisis preliminar de los contenidos subyacentes al acervo oral documentado en el Archivo, a partir de ideas metodológicas y avances de interpretación propuestos por el autor de este ensayo. Los aportes de los y las participantes no sólo enriquecieron sustancialmente el análisis de contenidos de las historias. Los nuevos Encuentros de la Red Boyacá sirvieron también para idear un número significativo de propuestas de re-creación de los relatos, destinadas a devolver a las comunidades boyacenses los resultados del proceso. Libros, discos compactos, estrategias y materiales para uso educativo, narraciones orales escénicas, canciones, propuestas plásticas y productos comunicacionales para la difusión en los medios emergieron de esta etapa de trabajo colectivo, aprovechando para ello los recursos creativos y comunicacionales propios de cada comunidad.

Las historias mágicas de tradición oral, en tanto relatos circulantes y apropiados socialmente en virtud de resonancias (en particular, de deseos y necesidades reprimidas, objetos psicóticos, etc.), son consideradas en este breve trabajo como “sueños de la comunidad”. Es decir, como relatos de escenas que expresan contenidos subjetivos reprimidos, tanto en quien los relata, como en la comunidad que los sostiene vivos en su tradición oral.

Lo que sigue es un conjunto de hipótesis preliminares que emergen de un intento de diálogo interpretativo con más de trescientas historias mágicas recogidas en el Departamento de Boyacá entre enero de 2003 y febrero de 2004, en el marco del proyecto *“Procesos de recuperación de memoria y tradición oral a través de los Medios Comunitarios en Boyacá”* realizado por el equipo de investigadores de Signo Latinoamérica y la *Red Boyacá para la investigación creativa de memoria y tradición oral*, con apoyo de la Secretaría de Mujer y Bienestar Social del Departamento. No obstante, a efectos de este trabajo y para facilitar su lectura, seleccionamos como ejemplos apenas algunas de ellas, que encontramos particularmente elocuentes. Las restantes están a disposición en el Archivo Sonoro de historias mágicas de Boyacá. Este esfuerzo emerge del compromiso asumido (y de su correspondiente demanda) de aportar, desde nuestra tarea investigativa en el ámbito cultural popular, elementos que habiliten a una lectura diferente de las áreas de conflicto en los diversos sectores sociales. Por ello, este trabajo incluye también sugerencias o ideas de orden social, político y económico que surgen de esta lectura y del rol que adjudicamos a lo cultural en la configuración de políticas dirigidas al bienestar de la ciudadanía.

Por su parte, el desarrollo temático de este documento ha sido configurado pensando en que constituya una primera aproximación de aporte para el diagnóstico de salud social del Departamento y, por ello, no agota ni mucho menos el caudal temático y el discurso subyacente al riquísimo acervo oral compilado. Años atrás, el entonces Director del Instituto de Cultura y Bellas Artes de Boyacá, Pablo Mora Calderón, expresaba su preocupación respecto de la necesidad de que el aporte de las Ciencias Sociales y la investigación en el Departamento comenzase a abandonar la mera descripción de las “permanencias culturales” y a abordar las significaciones de estas permanencias². Y lo hacía en virtud de profundizar el impacto y el aporte de la investigación y el saber académicos en el bienestar de los pueblos boyacenses. Aunque su afirmación estaba referida a los reclamos sociales en torno a la inversión de recursos para la investigación en antropología y arqueología, tal preocupación describe bien el sentido y la intención del presente ensayo.

¹ Se adjunta el catálogo de este Archivo Sonoro.

² MORA CALDERÓN y GUERRERO RINCÓN (1989)

Hacia una comprensión (desde adentro) de conflictos, necesidades y utopías en la actual Boyacá

En *el ámbito de la familia*, las preocupaciones inscritas en el universo mágico del pueblo boyacense están fuertemente relacionadas con **conflictos de género**. Los roles fuertemente prescriptos y la desviación de éstos en virtud del deseo o la necesidad, parecen derivar en comportamientos preocupantes y ampliamente instalados, como el **alcoholismo**, la **violencia intrafamiliar** y la **celotipia** (en par indisoluble con la infidelidad). Tales derivaciones obligan a una revisión de esta prescripción de roles, tanto en lo referente a la mujer, como al hombre y al niño y el/la joven. En éstos últimos (niños y jóvenes) se observa una presencia considerable de reflexiones críticas relacionadas con el **aprendizaje de la obediencia** y el respeto al poder de la autoridad.

Fuertemente vinculadas con estas áreas temáticas de preocupación en el ámbito familiar, emergen sus proyecciones en *el ámbito vincular comunitario*. Allí es donde más claramente se expresa la correlación con el citado "aprendizaje de la obediencia", con reflexiones respecto a los dispositivos de **control social del deseo**. Relacionado con éstos, hay un espacio preponderante dedicado a la reflexión en torno a la **violencia social**, ligada tanto a la agresividad social latente y sus dispositivos de control, como al **eterno conflicto armado** que ha caracterizado la historia de la normalidad boyacense. Otros espacios del universo mágico están relacionados con el **chisme** (ora como instrumento de control social del deseo, ora como conducta reprimible), la preocupación en torno a **la belleza** especialmente femenina (que encubre y expresa un conflicto entre culturas, y se vincula a los conflictos de género). La significación otorgada a **lo público** (el poder público, los edificios públicos) merece también atención, por cuanto atañen a la imagen de la administración y el sentido histórico-social otorgado al patrimonio tangible.

Mención particular merecen las preocupaciones expresadas en el universo mágico boyacense en torno a *la apropiación del territorio*, el **reencantamiento del paisaje** y, muy especialmente, la significación **del agua** (en particular, de las lagunas). La atención especial se justifica tanto por su omnipresencia en la tradición oral más asociada al pasado originario (indígena) y por tanto a la relectura del pasado, como al arraigo y apropiación territorial por parte de las comunidades, fundamento esencial de cualquier proyecto en este ámbito.

Tal vez el espacio central, en tanto sustentador de todos los demás, debería adjudicarse al *conflicto ético*, batalla moral entre, al menos, tres culturas y marcos axiológicos definibles que se libra en el trasfondo de la cotidianidad boyacense: las **culturas originarias** (históricamente aplastadas pero vigentes en el imaginario de los pueblos con una potencia digna de atención), la **cultura** que podríamos llamar **católica** (aunque tal denominación no sería del todo justa, por cuanto nos referimos a un marco ético peculiar de la presencia de lo católico en el imaginario de Boyacá, particularmente omnipresente con un carácter amenazante, restrictivo y, a menudo, represivo), y una más actual **cultura mercantil** (referida al marco ético de inclusión social derivado de la Ley del Mercado, que suponen las condiciones de supervivencia en la sociedad globalizada del siglo XXI). Directamente asociados con este conflicto ético-cultural, emergen las consideraciones en torno a **la riqueza** (es decir, la reflexión sobre la naturaleza de lo verdaderamente valioso, generalmente asociado al **oro**), y también las preocupaciones y reflexiones en torno a **la muerte**, propias de toda la civilización occidental, pero con particularidades en el Departamento que vale la pena considerar.

Por sus potentes proyecciones referidas a la estructura administrativa del Estado y al Bienestar Social, hemos dedicado espacio particular a la presencia de la *injusticia distributiva* en el universo mágico y el imaginario boyacense. Esta presencia (forma clara de inscripción imaginaria de la

violencia social), ramifica en reflexiones y preocupaciones en torno al **hambre**, las **distancias de clase social y el poder**.

Finalmente, y a fin de no encerrar las fascinantes lecturas posibles del imaginario boyacense a la mera detección de patologías o áreas sensibles de preocupación y conflicto, destacaremos también las presencias mágicas considerables como **propuesta**, o, más generalmente, como gérmenes que habilitan a la construcción social de una **utopía boyacense**, producto de la esperanza que, también, encuentra en las redes ocultas de la comunicación popular un espacio de construcción colectiva que espera oídos dispuestos a escuchar.

De diablos y brujas

El ámbito familiar y sus preocupaciones en el universo mágico boyacense

¡Todas, todas lo hicimos! ¡Y yo sola lo pago!

*Grito de Juana García, la bruja,
mientras era sometida a vergüenza pública en Bogotá³*

De muy diversas maneras, las historias mágicas de Boyacá expresan profunda preocupación por los roles adjudicados a los géneros, fuertemente prescriptos, y los castigos y culpas que derivan de su no observación. Diversos personajes, situaciones y tramas dan cuenta de esta área de conflicto, que impacta especialmente en el ámbito familiar.

Desde tiempos mismos de la Conquista, el conflicto de género se inscribe potentemente en el imaginario popular mediante las escenas referidas a las brujas y su antagonismo con el poder masculino encarnado, en su forma más patológica, por la Inquisición. No sólo en Colombia, sino en el conjunto de América Latina, abundan las referencias que apuntan a confirmar esta óptica⁴. Las vinculaciones entre estas antiguas-modernas historias mágicas de brujas y la concepción subyacente referida al cuerpo, la salud, etc. en Boyacá, han sido ya magníficamente tratadas en otro trabajo anterior⁵ y no abundaremos sobre ello. Sin embargo, cabe destacar ciertas particularidades que dan cuenta de esta presencia en el imaginario boyacense.

La mujer lechuza o bruja, a la medianoche, con uno de sus cabellos corta su cintura y deja la parte inferior de su cuerpo en su casa guardado, y la parte de arriba se convierte en lechuza. Desgraciadamente debido a esas creencias están acabando con los búhos y las lechuzas, animales absolutamente indefensos que sólo comen pollitos y ratones, y las están acabando porque piensan que esa ave es una lechuza que vino a husmear y está... y quiere hacerle daño a esa familia. Eso lo hemos visto, nuestros niños en las escuelas lo cuentan. Dicen: anoche llegó una lechuza a la casa, debió ser la señora tal. Los niños lo dicen con una credibilidad y una seguridad increíble, porque piensan que esa señora se convirtió en esa lechuza que llegó por la noche y que allá hacía ruido. Pues... ¡pobrecitos, es que esos animales sólo salen de noche porque ven perfectamente bien de noche!.

Se separa su cuerpo, se van donde su enemigo, va a la casa de su enemigo y le desespera la vida de tal forma que a veces lo hace salir o logra entrar hasta su cama, chupa su sangre. Y que dicen que amanecen con moretones las personas en el cuello, en cualquier parte del cuerpo, y dicen que es la mujer lechuza se lo hizo. Entonces justifican eso y que

³ OCAMPO LÓPEZ (1996)

⁴ A manera de ejemplo: MALUF (1993)

⁵ Me refiero a PINZÓN-SUÁREZ (1992)

de pronto tienen enemistades con algún vecino, o con alguna señora o el esposo tiene alguna amante y dice: ¡ésa es!

Las mujeres lechuza, Sora, (040)⁶.

Aunque este primer relato no es exactamente una historia mágica, tal como la definimos a efectos de nuestra tarea⁷, enmarca bien el carácter de la bruja: alude a mujer capaz de mantener los pies en la tierra y, al mismo tiempo, *echarse a volar*. Al parecer, se refiere a mujer liberada del espacio único del hogar, relacionada con poderes que dan miedo y, en particular, con la seducción (representada en los *chupones en el cuello y todo el cuerpo*, que aluden a una práctica sexual agresiva) y al enfrentamiento al poder hegemónico masculino. Como a menudo sucede en múltiples historias, este relato también alude a la presencia de las brujas en situaciones de enemistad con lo masculino y, en especial, a situaciones de abuso e infidelidad. El horror parece en ocasiones centralizado en esa capacidad de *echarse a volar*, escapar del espacio de control, reunirse y conspirar contra el orden.

Se dice que no hay brujas, que no creo en brujas pero... que las hay, las hay. Hay un montículo pequeño en el alto viejo sector del Amarillo donde usan una... en la cúspide del cerrito hay una ladera plana donde no nace ningún tipo de mata. Me va a preguntar por qué no nacen matas ahí ni pasto ni absolutamente nada. Dicen que es el patio donde bailan las brujas.

Las brujas se reúnen a hacer sus celebraciones en las noches de luna llena. Viene el jefe, el jefe de las brujas. Se dice que es un demonio o una cosa a quien llaman Leonardo. Ese señor viene a bailar con las brujas y ellas le hacen ofrecimientos, ellas preparan de antemano brebajes y llegan y toman y se... se ponen en la onda, como dicen modernamente. Y bailan durante la noche de luna llena, bailan ahí. Hacen ... a veces secuestran niños sin bautizar, hacen ofrecimientos de niños de quince años para entregárselos vírgenes al demonio ése. Y esa es la razón por la cual en ese sitio no nace ninguna hierba, jamás. Yo lo conozco de hace cincuenta años y no he visto nada ahí.

El Patio de las Brujas, Monguí (008)

Una sexualidad femenina demonizada aparece en este relato, resaltando su antagonismo con la sexualidad dedicada exclusivamente a la fecundación con que la sociedad signa a la mujer (*no nacen matas, ni pasto, ni absolutamente nada*). El escape (o enajenación) del control masculino legítimo da miedo, representado en el Diablo (que, veremos más adelante, no se refiere al personaje del Satanás cristiano, sino a la imagen de conflicto que da miedo; en este caso, el jefe masculino de las brujas). Se destaca también este carácter perverso en la seducción de jóvenes vírgenes para “entregarlos al vicio”, es decir, iniciarlos en la vida sexual fuera de las normas establecidas. Pero sobre todo, la historia da cuenta del prohibido centramiento en el placer del cuerpo: danza y baile sin frenos sociales ni sujeción a la conducta correcta en relación al cuerpo, especialmente el femenino.

El grito de Doña Juana García, quizás la más célebre bruja de la historia colombiana, que parece aludir al carácter representativo de las brujas respecto al conjunto del género femenino, tanto como a la depositación de la culpa que se hace sólo en ellas, se expresa en múltiples relatos

⁶ En adelante, cada cita está referida al título del relato en nuestro *Archivo Sonoro de Historias mágicas de Boyacá*, su Municipio de procedencia y su número de catalogado. Otros datos están disponibles, y se adjuntan en el referido catálogo.

⁷ En un trabajo de 1999, en el que proponíamos el término “historia mágica popular” como un relato vivo y testimonial emergente de la tradición oral de una comunidad identitariamente delimitable.

boyacenses como miedo al peligro de omnipresencia de esta oscura faceta de la mujer. Nunca se sabe quién puede ser bruja, siempre que sea mujer.

Mi tía ahí dizque es que es un mal agüero.... Pero ¿no piensan que son mujeres? No... La casa de don Plinio, el que vive allí de aquel lao, llegó un día que es que pasó una... pues por encima de la casa que es que le dicen: “- Pa ¿onde va? ¡Venga! Venga mañana y le doy unos maíces –”. Y que es que llegó al otro día esa señora que es que ha dicho: “- ¡Ay! Aquí vengo, don Plinio, por lo que me dijo ayer –” “- Pues ¿que le he dicho? Pues yo... yo a ninguna le hablé! –” “- Usted, usted me habló, sí. Yo antes pasé por encima de la casa y usted me dijo que viniera a darme maíz. De poco que viniera a darle un maicito –”. Dijo que sí no le daba un maíz que ya sabía lo que le hacía. ¿Qué fue lo que vi? Pues... que un animal pero grandote.

La bruja y el maíz. Sora (026)

La totalidad de la comunidad, en toda su extensión, se hace cargo de la sujeción de esta pulsión femenina aterradora, por cuanto atenta contra lo establecido en materia de correlación de género y moralidad. En el siguiente ejemplo, tanto vecinos como autoridades premian con dinero la conducta inquisitorial del hombre que se enfrenta a ese oscuro poder.

Les voy a contar la siguiente historia, que le pasó a un señor que vivía pobre en un monte con la mujer, y le gustaba salir al pueblo a que le dieran limosna. Y un día le cogió la noche en un bosque y llegó a una casa donde una... dos señoras que vivían, y salieron y le dijeron que qué quería. Dijo que si le daban posada, es que le había cogido la noche. Le dijeron que bueno, pero que tenía que dormir en ese árbol. Y él se subió asustado y había ratones y ratas en el árbol. Y a él le gustaba cargar salita en el bolsillo pa', cuando le cogiera el sol, se echaba un granito a la boca .

Y entonces las brujas, las señoras, le dijeron que se iban a paseo, entonces que cuando llegaron y lo encontraran durmiendo y lo mataban. Y él... llegaron las brujas y se recortaron con un dedo y dejaron los dos culos bailando ahí en el patio. Y entonces él le echó y poquito de sal en cada rabo de ellas y ... y ellas se fueron y él se subió otra vez al árbol. Y cuando llegaron no se pudieron pegar ya. Y él se bajó, les regó gasolina y les prendió un fósforo y las quemó.

Y a todos los del pueblo les dijo que pasó con aquellas brujas que la casa está quemándose, entonces todo el pueblo fue y el señor estaba ahí y entonces les dieron plata, ropa y el alcalde del pueblo lo pensionó.

La quema de las brujas, Sora (036)

No obstante, las historias de brujas pasan también por la sensibilidad femenina que representan, y que constituyen su oculta razón de ser. Tal vez por ello, en ocasiones, la contradicción o conflicto emerge como testimonio del carácter rebelde que ha sustentado la imagen de la bruja por siglos y que, reafirmamos como Juana García, está latente en toda mujer. Y más, cuanto más reprimido sea este “lado oscuro” de la femineidad: rebeldía, cuerpo sin ataduras, sexualidad libre, seducción, amenaza a la hegemonía masculina, etc. Una piedra de Monguí, por ejemplo, testimonia esa rebeldía contra la violencia, apartándose del conflicto y castigando a su supuesto “aliado poderoso”.

Que sus abuelos en las noches de reuniones familiares les narraban esta hermosa historia. Que en tiempos del gobierno español, Satán, rey del Averno, reunía a todas las brujas de la comarca en el patio para instruir las y en las normas del profundo averno. Pero Satán al darse cuenta que, entre ellas, algunas no aprendían con atención sus enseñanzas,

proseguía a castigarlas con furor con lampos candentes extraídos del infierno, centellantes por gran temperatura.

Cuando estaba castigando a una de ellas, ésta le empujó y el diablo rodó mil doscientos metros abajo y cayó con fuerza sobre las piedras del pozo de Oti quedando estampados sus dos pies en la piedra, que los campesinos llamaban “las Patas del Diablo”.

Fragmento de El Diablo, las brujas y el Mohán en Oti, Monguí (002)

Sin embargo, ésta actitud de represión de ciertos aspectos pulsionales de la naturaleza femenina tiene su contrapartida en la masculinidad. El carácter y rol de género no parece limitado a una configuración social de poder masculino, sino a la legitimidad sociocultural de una moralidad particularmente restrictiva que atañe a ambos géneros.

Las historias mágicas muestran una profunda preocupación, emanada de la experiencia cotidiana, respecto del alcoholismo, casi exclusivamente masculino. También tiene el imaginario mágico de Boyacá un personaje que se encarga de la persecución y la culpa por el alcoholismo: El Patas. El siguiente es parte de un muy extenso relato, llegado de Sogamoso en voz de una vecina, que da cuenta de una larga persecución que se remonta a la adolescencia misma de su padre y alcanza a la actualidad.

El era muy, muy sinvergüenza.

A él le gustaba muchísimo tomarse sus tragos, salir con sus amigos y fumar cigarrillo.

Y una de las historias, una noche.

En un tiempo vivimos en Sogamoso. Una noche mi papá nos contó que él venía caminando, él venía de la plaza seis de septiembre. En ese entonces la vía que conducía a la casa no estaba pavimentada, la casa quedaba cuatro cuadras arriba de la estación del tren de Sogamoso. Mi papá contaba que él venía caminando, con sus tragos en la cabeza, cuando él de un momento a otro vio que en la acera del frente, se apareció un señor con gabán y sombrero, y él decía pero... ¿que es esto? Y él dice que empezó a caminar y que él daba tres pasos más rápido y esa persona que se le apareció andaba tres pasos rápido. Que si él se paraba y decía que prendía un cigarrillo, esa persona se quedaba quieta y no se movía.

Entonces él dijo, él pensó: ¡miércoles, se me apareció el Patas!

Entonces mi papá dice que él en medio de la borrachera, saca las llaves, busca las llaves porque hay una rejita antes de entrar a la puerta principal y él dice: tengo que correr o sino me lleva el Patas. Siempre cuando el Patas se llevaba a alguien allá en Sogamoso, la costumbre como popular era que el Patas se llevaba a las personas y las tiraba en los zarzales. Obviamente la gente salía rayada, maltratada, y todo el cuento, eso era no más lo que hacía. Y que cuando mi papá, ya apenas él cruzó la calle y no se explica cómo, ni en qué momento la llave le entra directamente en la chapa, gira la chapa y pum... él se tira a golpear la puerta y la tía sale y le abre. La tía mamá sale y le abre la puerta y le dice: ¡otra vez la pata lo está siguiendo! Y cuando ellos salen a mirar dónde estaba el personaje, pues no había nadie. Pero que si había quedado una mancha sobre el cemento, era una mancha negra de... como cuando uno frena.

Fragmento de El Patas. Sogamoso (002)

La vuelta fantaseada al seno materno protege al hombre... provisoriamente. Siempre y cuando “frene” su conducta alcohólica. La imagen de la culpa persecutoria deja al Patas siguiendo cada paso, “sin cara”, con gabán y sombrero como aquellos policías detectives de las películas de los cuarenta. Y devuelve con creces la (a veces oculta, pero frecuente) característica asociada al sobreconsumo de alcohol: la violencia física, el castigo.

Los relatos aportan elementos sustanciales para la comprensión de esta "patología social" boyacense. Una mirada atenta a las subjetividades podría explicar la significación de la conducta alcohólica como la repetición compulsiva de un intento fallido por liberarse de las exigencias sociales del rol masculino en el hogar: ligado *únicamente* al trabajo permanente, la protección de la mujer, la sexualidad exclusivamente dirigida a la reproducción y, en general, el comportamiento "juicioso", es decir, sometido permanentemente a juicio. En el hombre campesino, además, a la sujeción a esta dura normativa implícita se suma la condición de aislamiento social: todo el mundo *debe* circunscribirse al hogar. La trasgresión de esta normativa social vivida como opresiva, es sentida como pecado susceptible de castigo inmediato o posterior a la muerte (pérdida del alma). El conflicto, entonces, se instala entre los términos de las falsas contradicciones "santidad-deseo", "satisfacción-pecado", "deseo-responsabilidad", etc. Estas falsas dicotomías debilitan, a nuestro modo de ver, la estructura misma de la familia, célula esencial de la sociedad. Revertir este proceso, fortaleciendo a la familia y las funciones nucleares que cumple en el desarrollo del individuo y los vínculos, requeriría una liberalización de la carga ética social excesiva depositada en el ámbito familiar, y constituirlo también como espacio de satisfacción posible, una "legalización" de las necesidades humanas y la búsqueda colectiva de formas de superación en el propio ámbito familiar. Esta acción, complementada con la constitución de espacios de encuentro por género, por edad y de las familias como conjunto, promovería un alejamiento de la noción instalada de la familia como lugar de la culpa por una "santidad" imposible de sostener razonablemente, y que compromete la eficacia del ámbito esencial del desarrollo ciudadano y comunitario.

A manera de ejemplo, un breve relato de Chiquinquirá da cuenta de esta contradicción y su conflicto, simbolizados en el tránsito entre la chichería y el hogar.

Ahí de Córdoba de la escuela de Córdoba, de para adelantico, ahí ya viene la subida y ahí sigue la escuela. Entonces ahí le da mucho miedo a la gente cruzar tarde la noche porque que ahí salía el diablo, que ahí salía el diablo.

Y una vez dicen que un señor, después de tarde en la noche, iba borracho el señor y entonces comenzando a subir la loma y... ¡Virgen Santísima! se le había soltado a alguien, se le había soltado una marrana por ahí a un vecino y la marrana llevaba una cadena. Y el señor borracho y la marrana cruza por junto haciendo semejante sonajera con esa cadena, imagínese ese señor.... Y queda tres días inconsciente el señor ahí tirado del solo susto.

Y desde ahí para acá, que el puente del diablo, y que el puente del diablo, y nadie cruza tarde de la noche por ahí, porque es que ése es el parque del diablo y le tienen mucho miedo a eso, al puente del diablo.

"El puente del diablo", Chiquinquirá, oo4

El deseo o "tentación" sexual (encarnado en la marrana que rompió la cadena, es decir, una mujer liberada-libertina) emerge "merced al alcohol" cuando el hombre se dispone a retornar al hogar. No es extraño que este tránsito pasa también por las "casas de mala reputación" presentes en las veredas limítrofes de los pueblos. Del contacto con lo siniestro⁸ (lo muerto interior, el proceso detenido, el conflicto irresuelto) se siente miedo. La presencia del diablo (fuera del contexto específico de la doctrina católica, en la que el Diablo no castigaría a los borrachos) personifica el deseo-pecado. Más allá de la posible interpretación del relato como "historias inventadas por esposas para obligar, por miedo, a su marido a volver a casa temprano o no llegar borracho", por su forma, la historia (apenas una de decenas similares que integran nuestro archivo) narra la

⁸ Para una comprensión mejor del concepto de "lo siniestro", ver FREUD (1918) y especialmente PICHÓN RIVIERE (1975).

vivencia de profundo conflicto instalado como parte de la identidad del campesino boyacense. El hombre campesino sufre intentando lo imposible: sostener los dos polos irreconciliables entre la responsabilidad hogareña y el deseo de sociabilidad, placer, etc. En el trasfondo, una moralidad represiva mantiene sin resolución este conflicto, detenido como un objeto interno disociado, que se intenta fallidamente resolver con el escape al bar.

Otras veces, el mismo esquema se refiere a la responsabilidad hacia los hijos. Un ejemplo es el del siguiente relato.

Cuentan que persona que pasa después de las once de la noche por la quebrada para subir la vereda El Quiche, le aparece un niño, un bebecito llorando. Toda persona al escuchar llorar a un bebé, pues lo coge, lo alza, lo abraza, a ver que pasó o si lo abandonaron o algo. Cuenta la historia que estas personas que recogieron al bebé lo cogieron, lo abrazaron y se lo llevaron, pero mientras más avanzaban más pesaba el bebé, llegó hasta tal punto que el bebé ya pesaba tanto que ellos no podían. ¿Cómo así? ¡Espere un momentico, a ver! Y cuando se dieron cuenta le miraron la carita, y tenía dos colmillos, tenía ya dientes, tenía ya como cachos. Dicen que es el famoso llamado Satanás. ¿Qué quiere? ¿Qué significa hoy en día, después de tantos años de haber contado esta historia? Que las personas, más que todo cuando son los señores, cuando llegan borrachitos y se quedan fuera de la casa, pasan de las once de la noche, se les aparece el mismo bebé, entonces es preferible llegar al otro día.

“El bebé de media noche”, Chiquinquirá, 002

¿Se refiere este bebé a la imagen filial hijos-paternidad, en figura demonizada que se aparta del demonio cristiano y se acerca al demonio de la culpa? Así lo dice la versión que llega de Sora:

Que era una vez que una señora, y entonces el señor la empezó a ultrajar, que era un jueputa así diciéndole groserías. Entonces el señor se fue por allá por una quebrada y entonces se le apareció un niño y lo él alzó así. Llevaba una ruana y lo envolvió en la ruana entonces el niño así ya ... Yendo ya casi llegando a la casa, le dijo: ¡Papito! Ya le empezó a dar y le dijo : ¡papito, papito, voltea a mirar! Y como le brillaban los dientes y el señor llegó... lo soltó y salió corriendo y... no más.

El bebé de la Quebrada, Sora (006)

A medida que el hombre se acerca al hogar, aumenta el peso de la culpa por el niño que se lleva en brazos. Lo que hasta entonces era un acto de ternura, se convierte en una pesadilla que horroriza y amenaza.

El alcoholismo emerge, en ese contexto, como una alternativa en la que el hombre deja por un momento de ser “responsable de sus actos”, es decir, deposita provisoriamente en el propio alcohol la responsabilidad de su comportamiento. Junto con sus deseos largamente reprimidos, el hombre aprovecha el momento de reencuentro “cómplice” con amigos en la chichería o guarapería para dar rienda suelta, también, a la agresividad contenida por la frustración. Ésta se desata, a menudo, al regreso al hogar-frustrante en su forma más patológica: la violencia física. El marco de la guarapería o bar queda signado como ámbito especial de permisividad, en el que los amigos, pares igualmente oprimidos por el juicio social, alentarán cualquier acting-out (la actuación irracional del deseo) en tanto proyección de sus propias necesidades.

Pero las historias describen también la carga de culpa que acompaña al hombre en este tránsito entre el bar y el hogar. A medida que se acerca a la casa y se aleja del bar, la culpa y el sentimiento de responsabilidad familiar adquieren peso hasta entrar en conflicto con el deseo de violencia y venganza por la represión sistemática de la que se siente víctima y que lo deshumaniza.

El dolor y miedo que genera este conflicto se depositan en el universo mágico como contenido reprimido pero visible en esas circunstancias, generalmente asociado al Diablo. La religión católica se presenta entonces como una desesperada sujeción a la espiritualidad que representa lo correcto, una forma de permanecer la conciencia amarrada al *deber ser*. Un deber ser "cristiano" y "santo" que, justamente, pudo haber instalado en el comportamiento cotidiano el desequilibrio negatorio del deseo y su fuente en la necesidad. Fallido el intento, por no resolver sino circunstancialmente la situación sin abordar el conflicto de fondo, el ciclo vuelve fatalmente como comportamiento repetido, es decir, como síntoma.

La violencia física y especialmente familiar, a menudo asociada al consumo de alcohol, emerge entonces como una respuesta fallida al desequilibrio socialmente instalado como "juicioso" entre deseo y deber propios de una cultura que castiga el deseo con una autoimagen diabólica de pecado, susceptible de castigo tan inmediato como eterno. El gran fantasma de la culpa flota sobre este círculo vicioso del ámbito familiar boyacense, debilitando la eficacia de su rol esencial.

En esa época estando todos pequeñitos, pues, era uno muy fregado en la vida, terriblemente molestón. Recuerdo que mis papás cuando tenían problemas con el ganado, ellos iban a verlo y a nosotros nos contaban que, en esas tierras, el esposo había matado a la esposa, y que supuestamente en las horas de la noche el señor, pagando su pena porque ya se había muerto, resultaba cargando el cajón de la esposa a los alrededores.

Bueno, entonces mi hermano que es mayor, un día fue a pasar un puente que hay en intermedio de un bosque y la casa que hay en esa época. Y él no pudo pasar, se quedó petrificado, asustado. Dizque veía en el puente el tipo con el cajón al hombro, y que lo miraba con unos ojos terribles, terroríficos, y que él no podía salir de ahí ni pasar, mejor dicho, quedó totalmente asustado. Y entonces ya después de un tiempo le pasó a él, llegaron mis papás, nosotros fuimos a verificar y no veíamos nada, el único que veía esas cosas era él. Él era el único que veía al tipo con el cajón al hombro y ahí, ubicado en el puente.

Entonces eso son vivencias, algo que si ocurrió en Turmequé.

Con el cajón al hombro. Turmequé (001)

Y sin embargo, castigos, miedos, culpa, imágenes terríficas, diabólicas lecciones de un demonio desconocido que castiga a los alcoholizados, son insuficientes para hacer desaparecer, por sí solos, lo que es parte inseparable de la naturaleza humana: el deseo. Aún con amenaza, no faltará quien se resigne a la "dulce muerte" que castiga el deseo.

En el Valle de Tenza hay una leyenda de una luz que se le aparece a las personas en el trapiche. Entonces, en los trapiches por las noches tienen que estar pendientes de meterles fuego para seguir cocinando el trapiche en... la panela o la miel. Entonces ellos toman mucho guarapo. Cuando oyen un ruido y ven la luz, entonces, ellos no pueden ni gritar, ni llamarla, ni burlarse, ni nada de esas cosas, porque si no ella viene y los echa entre la miel hirviendo. Entonces siempre que hay gente así tomada por... por el guarapo, entonces empiezan a jugar con la luz que ven. Se llama la candelada. Entonces, claro, termina alguien muriendo ahí, entre la miel.

La luz en el trapiche, Tenza (001)

Entre ambos términos del conflicto de género, que no se refiere tanto a una lucha entre los géneros como a las expresiones de una moralidad restrictiva (en particular, en lo atinente a lo sexual) para ambos roles en sus dimensiones familiar y comunitaria, no es raro que se establezca una preocupación especial por una conducta que patentiza ese conflicto: la infidelidad. Norma que entraña todo un dispositivo de sujeción mutua entre ambos géneros, la fidelidad y su trasgresión se

instalan como preocupaciones centrales en el universo mágico boyacense, junto con una celotipia legitimada por el marco ético hegemónico.

Una historia que es de infidelidad convertida en fidelidad. Resulta que es de un par de amigos que ellos se frecuentan mucho y lo que más hacen es ir... ir a divertirse, ¿eh?... ir a tomar su cervezas y después conseguir sus damas con quien ir a estar en ratos de placer. En uno de esos entonces, estaban ellos en una tienda tomándose sus polar y resulta que ya, después de medianoche, a altas horas de la noche. Vieron pasar a una dama muy bonita, muy bien vestida, con muy buen cuerpo. Y como ellos frecuentaban esas andanzas entonces pues decidieron pagar la cuenta rápido y salir. Irse tras de ella.

Efectivamente pues les tocó caminar rápido para poder dízque alcanzarla. Eh... cuando la vieron aligeraban el paso y se preguntaban el uno al otro que por qué a estas horas, a esas alturas de la noche y... una mujer tan bonita y tan bien vestida qué hacía por ahí. Pero decidieron seguirla. Fue tanta la engomada que se pegaron con... con ella y... y... y de la curiosidad de saber para donde iba y si de pronto pues podían alguna cosa con ella, que se les olvidó divisar por qué calles iban y, cuando ellos despertaron de ese sueño porque la dama se desvaneció, se dieron cuenta que estaban eh... en el cementerio central de Tunja y ella los había dejado en medio de las matas de pencos que hay.

A lo cual ellos pues de ver que estaban ahí encerrados, les tocó quitarse las correas del cinto... de los pantalones y a fuele prácticamente bajarle las espinas a los pencos y salir. Entonces, de ahí en adelante ellos decidieron no volver a tratar con tantas mujeres. Se volvieron juiciosos.

Al cementerio. Tunja (018)

La muerte flota como advertencia aleccionadora. Los protagonistas (aunque no lo dice, obviamente casados, porque es manifiestamente una historia de infidelidad-fidelidad) deben despojarse por un momento de su masculinidad y usarla para superar las espinas de la culpa-miedo al castigo. Así, el universo mágico sirve también como marco secreto de comunicación, en el que elaborar el conflicto y trascenderlo. La tragedia se torna, así, poesía que queda viva, susurrando su historia desde las paredes conocidas de la ciudad o el pueblo, o desde los accidentes geográficos del paisaje natural.

Bueno, esta historia ocurrió en las postrimerías del siglo XVII, en una de las casas de... uno de los habitantes ilustres de Tunja en esa época. Era una casa colonial, hecha, construida en tapia pisada y allí fue llevado uno de los archivos más importantes de esa ciudad.

Resulta que allí trabajaba un señor que sabía mucho, mucho acerca de los textos, de los documentos que allá existían. Sabía paleografía... era un ilustre en, en ese aspecto de, de... como de develar esos documentos, esa... esos escritos. Entonces resulta que en una ocasión, llegó una niña santafereña a... la delegaron para que le ayudase a esa persona, a ese señor. Esa, esa chica era de ojos verdes, era una hermosura sin igual.

Resulta que ella tenía un esposo, el esposo era un músico que interpretaba el saxofón, era un mago para interpretar el saxofón. Además de eso hacía unos instrumentos en madera muy bien elaborados. Resulta que ese señor era muy celoso con la esposa. Y poco a poco la esposa fue departiendo con el director del archivo y le comentaba de los tratos que le daba el marido, le comentaba que llegaba en la noche borracho, que la maltrataba. Entonces eso hizo que esas, como que esas dos almas se unieran, se enamoraran.

Entonces eso... ocurrieron muchas, muchas relaciones en esa casa en ese lugar, hasta que de un momento a otro una, una cortesana espiando por una ventana se dio cuenta de la

relación que tenía el director del archivo con la, con la santafereña. De tal manera que fue y... y ella como que planeó sacarle un dinero al esposo, al esposo que estaban haciendo pues le estaban colocando los cachos sí?. Entonces ella se dirigió rápidamente a donde trabajaba este señor y le comentó. Y planearon, el planeó llamar al de archivo, hacer una llamada con la voz de la cortesana para que se dirigiera a Sutatenza que estaban los familiares allá, que había ocurrido alguna desgracia o algo así, ¿sí?.

Resulta que como el ya sabía, ya, ya había verificado de alguna forma en un día que sí era cierto lo que le había dicho la cortesana, pues inventaron eso, el tipo se fue hasta Sutatenza a ver que había ocurrido y cuando la esposa estaba trabajando, estaba armando, organizando los archivos, con el instrumento la maltrató, la cogió, le pegó mucho, la despedazó completamente, la mató ahí en la oficina. En la misma oficina. Cuando el muchacho, el muchacho de archivo llegó y vio a su amada allá tirada, toda destrozada, despedazada a eso gritaba. Mejor dicho no... se volvió loco el señor. Cuando al querer como guardar ese amor que le tenía, como esa pasión, el fue como cortando pedacito por pedacito y los guardaba en las gavetas de los archivos como teniendo ese recuerdo de ella. Y seguía, y seguía él atendiendo la oficina como... como, como cualquier... como si todo estuviera normalmente pero no salía, ya no salía de la casa, no... no iba a comer.

Se volvió loco en el... en ese, en ese... en ese entorno de papeles, de los restos de su amada, y ya después lo que se escuchaba era, era como un... el sonido del instrumento pero algo terrorífico, mejor dicho algo que causaba miedo, que causaba pavor. Cuando él, cuando el señor murió, como que se juntaron esos dos espantos. El del instrumento y el de la... y el de la chica pidiendo auxilio a su amado. Y se... y se escuchaban unos lamentos de ella: "por favor ayúdame!" solicitando el auxilio de su amado. Y en esa casa siempre, siempre se escucha, las personas que pasan siempre escuchan ese, terrorífico sonido del instrumento y además con los lamentos de esa chica. Esa es toda la historia.

Locura. Tunja (022)

Quizás la más extendida y cabal afirmación de este conflicto, lo constituya la leyenda de Fura y Tena, fundante de los imaginarios de una amplia zona del occidente boyacense. Montañas omnipresentes en la zona, separadas entre sí por un río yacimiento de esmeraldas, Fura y Tena representan no sólo la más cruda expresión de la violencia emanada de los celos por infidelidad (en este caso, femenina), sino también de su resolución poética.

Cuentan los que cuentan historias, Fura y Tena son dos montañas ubicadas en el occidente de Boyacá, muy hermosas, llenas de esmeraldas y mariposas, las cuales están divididas por el Río Minero, llamado así. ¡Que si ese río hablara cuantas historias también nos podría contar! Cada una de estas montañas pertenece a un municipio distinto. Una de ellas pertenece al municipio de Pauna y la otra al municipio de Burbur. Hablan y cuentan los que cuentan historias que Fura es mujer y Tena es hombre, estos dos separados por un intruso: Zarbi. Zarbi, ¿que quieres? Como que me vas a dar el agua de vida eterna. ¿A dónde me vas a llevar? Te llevaré a buscar la eterna... la flor de la eterna juventud. En ese momento Fura, bebiendo el agua de la vida eterna acepta a Zarbi y traiciona a Tena. "¡Yo no fui, la responsabilidad fue completamente de Zarbi pero... oh! Amado mío!. ¿Que podemos hacer ahora? Oh! Amado mío, responde por favor". En este momento la lluvia torrencial, como en aquel tiempo, nos permite revivir la leyenda. "¡Amado mío, por favor contéstame!" "Seremos hechos roca y siempre estarás postrada a mis pies, llorando. Llorando esta traición, amada mía". Entonces la montaña se llenó de esmeraldas, que son las lágrimas de aquel hombre: Tena. Y la otra montaña: Fura, se llenó de mariposas que también es su

llanto. El intruso: Zerbis, queda convertido en el Río Minero como un castigo divino, por haber... por haberse metido, por haber separado esa pareja.

En el transcurrir del tiempo he tratado de compartir con gente muy cercana a los cerros de Fura y Tena, y hay un fenómeno bien interesante ahí. Entonces cambian el nombre de Zarbi, de Zarbi por otra figura, por el del cacique Tisquisoque que es ahí cerca a Pauna en los límites de Boyacá y Santander. Entonces dicen que no era Zarbi. Lo dice esta otra versión de la leyenda de Fura y Tena que no era Zarbi sino era el cacique Tisquisoque quien estuvo en una gran... en una gran batalla con Tena, el amado de Fura.

Fura y Tena, a varias voces. Pauna (009)

Quizás por eso, Fura y Tena dominan, por decisión del universo mágico popular, el paisaje del occidente boyacense: porque no se detienen en el horror, sino que lo trascienden hasta arribar a una imagen tan hermosa como eterna. Un amor joven escapa de la muerte, se mete (junto al territorio mismo significado de esta forma) en el imaginario tangible de la gente. Las lágrimas de dolor se tornan riqueza, la culpa se torna poesía, la infidelidad trágica es un río vivo que corre, los cuerpos permanecen para siempre cercanos e inmensos. A diferencia de las atormentadas pesadillas de otras historias, la vista revela tanto como el oído atento al triángulo amoroso Fura, Tena y Tisquisoque como un paisaje en paz y equilibrio que supera la tragedia. Un atisbo de mágica utopía -atribuida una vez más a la cultura originaria chibcha y su poesía- se adivina en las entrelíneas de la antigua leyenda.

Atrapado entre los extremos del conflicto de género, se encuentra el niño. Así como las historias mágicas de Boyacá dan cuenta de una inmensa ternura frente a la niñez, que debe contarse como recurso invaluable de los pueblos del Departamento, así también parecen reconocer un saber propiamente infantil, quizás promovido por la inocencia. Amarga reflexión en torno al proceso de crecimiento, que da por tierra esta mirada mágica propia del niño, y acaba sustituyéndola por el miedo, la represión o la ambición. En el ejemplo que sigue, tres modos de ver la realidad entran en pugna: 1) la mirada del niño, capaz de ver la riqueza inatrapable que los ancestrales pueblos originarios dejaron en el fondo de las lagunas, 2) la del adulto, dominada por la ética represiva atribuida (con justicia o no) a la influencia de la Iglesia católica, y 3) la de la sociedad mercantil, cuya idea del desarrollo humano está signada por la ley de mercado, incapaz de comprender lo que destruye a su paso.

Hace aproximadamente cuarenta años, había una laguna, al pie de una gran palma y había abundante agua, en general en toda la parte alta. Esto anterior a la época en que se secó el río Suárez, un poquito para los más jóvenes. La región de Córdoba abajo, era muy pantanosa, abajo del ferrocarril existía bastante agua, matas de junco, inea. Y cuando crean la CAR lo crean como instituto de secación de aguas, y eso va a propiciar que se sequen las aguas y también se dañen, de todas formas, toda la humedad de la vereda.

En esta laguna se decía que, en luna llena, salían unos muñequitos a jugar, y los muñecos eran de oro, y generalmente jugaban con los niños. Cuando llegaba algún adulto, los muñecos se sumergían en la laguna y se perdían. Con los adultos sucedía lo siguiente: bajaban unos beatos, los beatos decían que eran una especie de Frailes dominicanos sin pies, entonces ellos iban como desplazándose y cogían al borracho y le pegaban un gran susto.

Esto existió hasta el punto en que, un buen día, un funcionario del ministerio de obras públicas (recordemos que no había en esa época, se llamaba "zona de carreteras"), ellos tapan la laguna arriba y a partir de ese momento no vuelven a aparecer muñequitos, se acaba el beato y se acaba toda la visión del tesoro, pero fundamentalmente la tapada de la laguna y la creación de la CAR, acabó prácticamente con las aguas de la vereda.

En quien escucha esta historia tal como se relata en Chiquinquirá (como otras similares en tantos municipios boyacenses) queda una cierta nostalgia, un deseo de que los niños pudieran enseñarnos a comprender el misterio que se oculta en el fondo de las lagunas. Algo, lamentablemente, privativo de su mirada mágica. ¿O no? Retomaremos este tema más adelante.

Lo cierto es que esta trágica pérdida de la inocencia habilitadora de una mirada diferente sobre la realidad, quizás incluso más sabia que la del adulto, se expresa en un personaje procedente del universo mágico de los pueblos europeos, pero que en Boyacá adquiere caracteres especiales ligados a su propia conflictiva: el duende. Extraño personaje, adulto y niño a la vez, que encuentra en la música de tiple (instrumento típico del Altiplano Cundiboyacense) una fuente de nostalgia por lo perdido.

Ay, los duendes se dicen que son espíritus no malos, pero que tampoco tienen el derecho de pronto a las gracias celestiales. Entonces ellos viven un término medio, un limbo, una distancia entre el cielo y el infierno, por lo tanto no son tan malos y se dice que les gusta mucho divertirse, les gusta mucho secuestrar niños para jugar con ellos. Los niños que están sin bautizar, siempre los secuestran. Le tienen nostalgia a la música. La forma de retirarlos es con música, porque ellos sienten nostalgia de pronto de ... de lo que en el cielo eran, integrando coros celestiales, imagínese. Y ahora no disfrutar de eso entonces ellos le tienen cierta cosa de... se retiran.

Personalmente le cuento que vivimos una historia con un sobrino mío que se llama Luis Alejandro, cuando el niño tenía por ahí unos cuatro años. Vivíamos en el sitio del Morro... la Playa del Morro. Estaba mi mamá, estaba mi hermana menor y yo y el niño. El sobrinito ahí. Mamá madrugó a hacer el desayuno, luego me levanté yo, luego Elisa, y el niño se quedó en la cama dormido. Nosotros desayunamos y mamá dijo: “- Llame al niño que venga a desayunar porque es tarde -”. Ya eran como las ocho y media o nueve. Y fuimos a la cama y el niño no estaba. Se... el niño ya se había perdido, y gritelo y llámelo y nada.

Cada vez hacíamos un radio de búsqueda más lejos, más lejos, más lejos y nos desplazamos hasta... a unos quinientos metros de lejos. Pensamos que como había una serie de lagunetas ahí, de pronto se hubiera salido y se hubiera caído a las lagunetas. Busque, nada, absolutamente normal. Grite, nada. “¡Dios mío, ¿y ahora cómo le respondemos a la mamá y al papá de ese niño?”. Ahora... bueno grítele. Pues mi mamá se fue allá a una cuadra lejos de la casa, al pie de la piedra del Tinto que se llama, y el niño estaba sentado ahí. ¿Que por donde estaba? No, que con los muchachitos esos jugando...con los muchachitos.

Mi sobrino decía que los muchachitos eran de sombrero rojo. De sombrero rojo, eso sí existe y dice que los vio, que jugó con ellos.

El niño y los duendes. Monguí (013)

A la manera de gorros frigos, los duendes ostentan su sombrero rojo por los campos boyacenses, a menudo adornados con flores. No pocas veces es éste sombrero lo único que puede verse de ellos, a menos que se sea niño. Pequeños hombres-niños grandes, juguetones y libres, que ante las cuerdas de un tiple sufren de nostalgia por el paraíso perdido.

La conflictiva que se vive en el ámbito familiar boyacense, y que se expresa en el trasfondo de historias mágicas, mitos y leyendas, afecta a todos los miembros de la familia en tanto sistema. El instrumento esencial es el rol social prescrito, tanto de género como etario. El sostén de esta conflictiva parece estar en la contradicción entre los deseos y necesidades propios de la naturaleza humana, y una normativa social particularmente restrictiva y negatoria, más próxima a una idealización de santidad que, en el comportamiento cotidiano, las personas no pueden sostener. Las transgresiones, aún las más naturales (el deseo sexual, de libertad, de diversión, de placer físico, la agresividad, etc.) se viven, pues, con culpa y miedo al castigo, y suelen tomar formas patológicas como el alcoholismo o la violencia física, intentos fallidos de superar la frustración. Todo ello contribuye a un debilitamiento de las capacidades de la familia para cumplir el rol esencial que la misma sociedad le exige.

Por ende, todo intento de enfrentar esta problemática y fortalecer la estructura familiar junto con su potencialidad para constituirse en espacio de responsabilidad pero también de creatividad social, deberá pasar, a nuestro modo de ver, por:

- a) Una **liberalización de las costumbres cotidianas** que aparten al hombre del maniqueo comportamiento "santo", restableciendo el equilibrio propio de la naturaleza humana en medida razonable. El principal obstáculo es el carácter de juicio inquisitorial permanente con que la cultura y ética represiva (asociada a menudo con la religión católica) oprimen y torturan cotidianamente la conciencia del boyacense.
- b) Una **reelaboración de los roles de género**. La mujer no es menos presa de esta moralidad deshumanizante, más próxima al control social que a asegurar la convivencia. Los ámbitos educativos pueden tener un papel preponderante en esta tarea.
- c) Una **resignificación de la espiritualidad religiosa** (pese a las grandes dificultades que, sin duda, esta tarea entraña) será una contribución esencial para la resolución definitiva del desequilibrio que subyace al consumo excesivo de alcohol, especialmente en el campesinado del departamento. Pero también puede ser puente de elaboración social del conflicto subyacente.
- d) Todo ello deberá orientarse a contribuir con el **fortalecimiento de la estructura familiar**, constituyéndola en ámbito de educación del sentido de responsabilidad, pero también de crecimiento humano, de contención de los procesos inherentes a este crecimiento (conflictos, deseos, frustraciones, necesidades, proyectos, etc.). Y también lugar preferencial del encuentro humano, la confianza. Ámbito fundamental del aprendizaje del deber y la obediencia, pero también de la creatividad, la conciencia individual y la capacidad de cambiar la realidad.
- e) La **instalación de espacios alternativos de encuentro con pares**, en los que se sublima la agresividad en actividades que habiliten una mejora de las condiciones de vida de la comunidad, pero también la emergencia del deseo y su elaboración vincular.

El bello espanto de la sociedad moderna

El ámbito comunitario y social

En las tranquilas calles, veredas y espacios públicos de los municipios boyacenses, latan zonas de conflicto a menudo ocultas (merced a la ya mencionada moralidad restrictiva imperante y, como veremos, a un discurso oficial muchas veces disociado y maniqueo) hasta que devienen en conductas patológicas o se instalan como preocupaciones permanentes e irresueltas. Tales zonas de conflicto, como un discurso subyacente y secreto, se refugian en las historias mágicas que, en tanto instrumentos de encuentro interpersonal e intergeneracional, se constituyen en los instrumentos con que tales zonas conflictivas se elaboran colectivamente, a salvo de la mirada (tantas veces descalificadora) de la cultura hegemónica. La tradición oral es, por tanto, uno de los espacios transicionales en que los pueblos buscan y construyen respuestas.

La más evidente proyección en el ámbito comunitario de lo ya visto en el ámbito familiar, es la violencia. Pese a lo prolongado, vale la pena considerar este relato sobre un espanto que asoló cierta vereda de Ramiriquí, y que expresa claramente esta proyección.

La abuela de mis hijos cuenta que en una vereda de Ramiriquí había un lugar de reunión. Allí donde había mayor cantidad de casitas, donde había, pues, su guarapería, y había también la panadería y de pronto vendían algunos alimentos y el guarapo, y una cervecita, que era como una especie de un pequeño lugar de reunión, de encuentro de los campesinos de esa vereda. Y que había un vecino, un campesino joven que estaba como endemoniado por el temperamento, por el mal genio. Era una persona que vivía permanentemente en busca de pelea. Pero... bueno, permanentemente no, sino cuando se emborrachaba. Se volvía prácticamente un asesino de muchísima peligrosidad. Aunque generalmente no llegaba a matar a las personas, sus vecinos, amigos, compañeros dicen que se transformaba en un enemigo, en un agresor de toda la comunidad. Y, eso vino ocurriendo a lo largo de... digamos de años seguramente, o de mucho tiempo y la comunidad pues... sabía que estaba bajo los efectos... ¿no? del... del alcohol, del guarapo que se volvía así. Un monstruo agresivo, agresor y sobre todo contra personas que eran los compañeros, los vecinos, los amigos, y sin ningún problema de ninguna naturaleza.

Y, entonces la comunidad soportó durante mucho tiempo a este tipo, a este hombre que se emborrachaba y entonces empezaba a buscar entre la gente ahí, entre sus amigos, compañeros, vecinos, a quién montarle pelea pues para darle una paliza impresionante. Y entonces cada fin de semana, en cada borrachera escogía uno hasta que ya prácticamente los había apaleado más o menos a todos, les daba unas palizas terribles.

Entonces seguramente la comunidad se comunicó entre sí ¿no? Medio en secreto. La necesidad de buscar una solución a ese problema de esa agresión al interior de la misma comunidad. Y que además, pues, era como un loco cuando se emborrachaba, o sea que no sabía realmente lo que hacía. Pero el... los daños y los perjuicios, las agresiones, las lesiones personales sí eran, eran graves.

Bien: ocurrió que llegó un día de esos en que el señor llegaba borracho, ¿cierto?, a buscar a alguno para apalearlo, para darle una golpiza terrible. Para saciar, pues, su necesidad de agredir a su propia comunidad, a sus propias amigos. Y lo cierto fue que la comunidad estaba como pendiente, como esperando que volviera a agredir a alguien como lo hacía habitualmente y... para decirlo de una sola palabra... lo lincharon. Pero una linchada terrible, fue literalmente espantosa.

Las mujeres fueron las más activas, fueron las que primero lo prendieron de las mechas, de los trapos, le dieron bote, lo cogieron, lo amarraron con un lazo, lo arrastraron y lo amarraron a un árbol, a un árbol. Y... y toda la comunidad por su cuenta, venía a cobrarle la deuda. Entonces uno

le metía una puñalada, otro le daba un machetazo, otro le daba con un garrote, otro lo llevaba a pedradas. Hasta que dejaron un guiñapo, ¿no? Un pedazo ahí de carne destruida, amarrada a un palo y lo dejaron. Y fue un acto de venganza justiciera de la comunidad, un acto de legítima defensa. Y así lo asumió la Justicia, porque no se pudo culpar a nadie, fue toda la comunidad la que asumió la responsabilidad de ese acto. Hasta ahí llegan como los acontecimientos racionales y normales, es natural. Es un hecho que podría ser de las páginas de sangre, que llaman policiales, de los periódicos. Lo bueno es lo que sigue a partir de ahí.

Entonces ocurre que, en ciertos momentos, en ciertos días hacia el atardecer y en la noche. Ocurría que aparecía el hombre amarrado al palo gritando y suplicando que no lo mataran, que lo perdonaran, que no lo volvería a hacer y gritando espantosamente por cada puñalada o machetazo que le daban. Y se oían los golpes de las pedradas, de los garrotazos, ¿cierto? De los golpes de machetes, de los insultos, de los gritos. Toda esa gritería, todo ese escándalo que ocurrió el día del ajusticiamiento, del linchamiento, se volvía a oír y la gente lo oía. Todo el mundo podía escuchar los gritos, el escándalo, es decir las pedradas, los machetazos, el ruido de los machetes contra las piedras y todo el desorden que ocurrió se oía.

Y también lo veían, se lo encontraban por los caminos. Venía montado en una mula todo apuñaleado, amacheteado, ensangrentado y gritando por lo caminos. Y que la mula... de los cascos de la mula brotaba candela, ¿sí?. Y por donde pasaba, el que se lo encontrara quedaba tirado a un lado del camino sin sentido, desmayado y con... y sin saber absolutamente nada pero sintiendo en su cuerpo como la violencia, como la agresión que producía la aparición de ese espanto. Y también el ruido de los cascos de la mula que hacía parte del espanto, mula espanto también, contra las piedras. Es decir, en toda la región se percibía la aparición y los ruidos. Y que ese ruido, sobre todo el de los cascos, el de los gritos y el del escándalo, llegaba incluso hasta los nidos de las... de las cluecas que estaban empollando sus huevos y dañaba los huevos, los volvía hueros llaman a eso ¿cierto? Los pudría, o sea: mataba el germen de los pollitos que estaban a punto de nacer. Y, los granos que estaban, estaban almacenados. Se les entraba el gorgojo, se dañaban. Los alimentos también, los quesos se apichaban, ¿sí? Los niños pequeños se morían. Bueno era terrible, es decir la agresión se había quizá multiplicado ahora, desde el espanto, desde el horror incomprensible de una realidad situada más allá de lo comprensible y lo racional.

Recurrieron finalmente la comunidad al sacerdote. Entonces se dirigieron a Ramiriquí y le dijeron al padre, le contaron toda la historia al padre y le dijeron que sólo podían confiar en que... en él, ¿no? y en las oraciones, y en la ayuda después del cielo para poder conjurar esa situación de calamidad, de peste que además se estaba generando en la comunidad. Y sí, el padre fue y por todos los caminos y los lugares donde aparecía, donde lo escuchaban, donde... en el palo donde lo habían amarrado fue y bendijo, bendijo todos esos lugares y ofreció una misa en la que participó toda la comunidad. Y de esa manera el espanto no volvió a aparecer.

La venganza. Ramiriquí (003)

El narrador, fuertemente expresivo de la violencia brutal que relata, insiste una y otra vez en la totalidad comunitaria que protagoniza la historia. Aún más que una escena aislada de la vida comunitaria, la historia parece una reflexión profunda, una lectura de la realidad histórica colombiana en toda la crudeza que los medios, en general, sólo muestran parcial e interesadamente. La comunidad reacciona a la violencia gratuita, sin sentido, con una venganza todavía más brutal. Y aprende que esta reacción es aún peor que el mal que intenta sanar: compromete la vida misma, destruye las generaciones futuras, contamina la tierra y el aire, se torna para siempre una pesadilla ineludible y macabra, golpea los cuerpos de la gente, pudre los alimentos envenenando a la comunidad misma.

Este duro aprendizaje de la comunidad ha quedado registrado en una leyenda popular como memoria de la experiencia, como reflexión en torno a la venganza en cuanto forma de acabar con

la violencia, aún cuando la unidad comunitaria le permita acceder a la impunidad por parte de las autoridades. Porque el problema que acarreará este procedimiento, no reside en la amenaza de cárcel o punición, sino en la conciencia. La misa y las bendiciones con las que finalmente se resuelve esa situación situada "más allá de lo comprensible y lo racional" (es decir, de piel, de sentir), representan la apelación de la comunidad a un proceso de perdón mutuo, que es lo que la conciencia colectiva (depositada en la imagen del espanto) reclama. La venganza satisface, incluso apacigua, pero no cimienta un proceso de paz sino una pesadilla peor: tal el potente argumento de una sencilla historia que se narra en una vereda cualquiera de Ramiriquí. La tradición oral no es sólo portadora de patologías, preocupaciones y problemas, sino también de pistas para una vida mejor emanadas de la experiencia colectiva que la memoria popular guarda como valioso tesoro.

En múltiples leyendas e historias mágicas, se guarda la memoria colectiva del horror de décadas de experiencia de la violencia. Y parece decir una y otra vez que un episodio del pasado, por remoto que éste parezca, no debe quedar pendiente de resolución. Que el dolor, la angustia y la pérdida perdurarán, constituyéndose en obstáculo para la construcción de un futuro sin miedo.

Esta historia sucedió en el municipio de Chitaraque, perteneciente al Departamento de Boyacá. Contaba mi papá que la casa paterna, localizada en las afueras del pueblo, inicialmente había sido cuartel de la Guerra de los Mil Días. Es decir, no era una casita sino una casona muy grande, compuesta de múltiples habitaciones, corredores, caballerizas y hasta capilla.

De un tiempo de para acá, empezó a escucharse a lo lejos el galope de caballos, que se iban acercando más y más a la casa, llegando a los corredores, donde los jinetes se bajaban y caminaban por los corredores. Y esto sucedía varias veces, espantando más y más a los habitantes, vecinos y visitas. Por consenso de varios vecinos, decidieron tumbar varios muros, donde con asombro encontraron todo un arsenal, es decir revólveres, escopetas, armas, toda clase de armas, pertenecientes precisamente a los guerreros de esa época. De ahí en adelante se dejó de escuchar ruidos, ya se quitó prácticamente el espanto y empezó la tranquilidad en esa vereda.

La casona. Chitaraque (001)

En otras palabras: una guerra no finaliza con un acuerdo político. Deja heridas que aterran, sonidos, amenazas que se acercan más y más cada noche. Y hasta tanto no se tumben los muros que encierran la memoria, se desentierren sus restos, se tome conciencia plena de lo vivido y se elabore "por consenso de los vecinos", retornará haciendo inhabitable el territorio de la gente. Hay que poder hablar de eso, sin miedos, materializando los fantasmas y dialogando la comunidad con ellos y entre sí. En fuerte contradicción con la tozuda voluntad social de olvidar, la propia memoria popular se hace cargo de los aprendizajes según los cuales olvidar no es el camino. Siendo la violencia social una experiencia tan triste como permanente en la realidad boyacense y colombiana, no es extraño que tal registro sea constante en el universo mágico de su gente.

Infinidad de leyendas populares e historias mágicas conceptualizan la experiencia en torno a la violencia social mediante un procedimiento propio de las culturas populares: la transformación en un relato "a escala humana", comprensible y asimilable.

La leyenda del Alto de las Ánimas es un sitio que hoy en día es de bastante peregrinación el Jueves y Viernes Santo. Queda allí, en límites con Tópaga. Antes de haber la carretera, ése era el camino, el Camino Real, se llamaba... que unía a Monguá con Sogamoso. Existía en las noches, en algunas noches veían tres luces. Una luz llegaba y chocaba contra la otra y se separaba, pero se separaba porque intermediaba otra luz pequeña y así sucedía varias veces. El padre Lisandro Celli mandó a construir allí el monumento que se llama el monumento de La Cruz. Un monumento muy hermoso donde los Viernes Santos se realiza la ceremonia del Vía Crucis, asiste bastante personal. El padre Lisandro Celli ordenó esa

construcción para acabar con ese mito, con esa leyenda porque atemorizaba. Y comentan que viniendo de Sogamoso un martes, unos compadres ya venían con sus guarapos y en ese sitio se pusieron a pelear y el ahijado era el que los separaba. La luz pequeña representa al ahijado y las dos luces que chocaban a los compadres cuando se agredían. Ese es uno de los mitos comunes de acá de Monguá. De las leyendas, perdón. Porque mito es diferente a la leyenda.

La leyenda del Alto de las Ánimas. Monguá (002)

Y no sólo de Monguá. Las "candlejas" o "candelillas" constituyen una presencia constante en todo el Altiplano Cundiboyacense. Sólo en nuestro Archivo constan no menos de una docena de registros entre Cundinamarca y Boyacá, con argumento sorprendentemente similar: dos compadres pelean, un pequeño se interpone quedando atrapado en la violencia de sus mayores. Los tres sucumben. Pero... habiendo tantos episodios de violencia y agresiones impunes en su historia, ¿por qué ésta merece un lugar tan destacado en el imaginario colectivo? ¿Qué resonancias motivan su inclusión y reiteración?

Quizás tiene que ver con la esencia del relato: dos fuerzas poderosas (que representan, en el fondo, una lucha fratricida) comprometen a un pequeño y débil que intenta restablecer la armonía pero acaba, también, destruido por la violencia. Quizás la pequeña comunidad, atrapada en el fuego cruzado del eterno conflicto armado de Colombia, sigue sintiéndose víctima inocente y horrorizándose con su propia, inútil e involuntaria intervención en la violencia. La vigencia de esta tragedia no contradice sus raíces históricas: para la gente, al parecer, la guerra de hoy es la misma, interminable batalla que comenzó, quizás, con la Conquista.

La leyenda del adoratorio aborigen de las tribus Anoa, Tiyén y Tutazá, de las tres piedras llamadas el Tórtolo, la Tórtola y el Tortolito, ubicadas al oriente del santuario de Monguá a tres mil metros de altura. Cuando los españoles llegaron a estas tierras por los años mil quinientos treinta y cinco dominaron las tres tribus mencionadas y se apoderaron de las mejores tierras donde actualmente está el perímetro urbano de Monguá, y a los indios los desplazaron a la parte alta donde lo llaman el Peladero o Porgadero.

Uno de los caciques se replegó con su esposa e hijos e hizo una choza junto a la piedra llamada hoy la Tórtola. El cacique se llamaba Tórtolo Mochani y su esposa se llamaba Tórtola Pirateque y tuvieron un hijo que se llamaba Tortolito Mochan y Pirateque y en honor de los tres, labraron las tres piedras e hicieron sobre ellas sus calles con figuras diminutas de animales y personas y varias fuentes de agua sobresaliendo. Entre ellas la Tórtola que sus medidas son dos metros de largo por uno de ancho y ochenta centímetros de profundidad. Permaneciendo eternamente llenas de agua que le atribuyen la siguiente virtud: cuando a las señoras se les complica el parto y les traen agua de esa fuente y se la dan a beber pronto dan a luz. Los labriegos que cultivan las tierras cercanas a las piedras, cuentan que ven, en todos los amaneceres el astro rey aparecer por el oriente, radiante de luz y calor, y en el momento en que se despide la luna ven a tres aves: un tórtolo, una tórtola y un tortolito. Llegan a la piedra de la Tórtola y beben agua de la fuente, cantan y luego pasan a la piedra del Tortolito durante unos minutos de recreo luego vuelan a la piedra del Tórtolo donde también cantan, se acicalan, vuelven y vuelan haciendo tres círculos ceremoniales sobre la piedra perdiéndose después en la inmensurable bóveda celeste y así lo realizan todos los días. La gran piedra del Tórtolo tiene una gran fuente que mide tres metros de profundidad, quedando veinte centímetros al nivel del borde, permaneciendo en este estado sin subir ni bajar ningún tiempo. Algunas personas o campesinos se van a la víspera de Año Nuevo llevando monedas de un centavo y las arrojan en la fuente. El día de Año Nuevo, regresan para sacarlas y las depositan en una bolsita confeccionada en lana nativa que siempre la mantienen con un grano de sal, un ajo y un colmillo de animal, de animal carnívoro. Esto lo hacen con el agujero que les trae

mucha suerte y que en ningún tiempo les faltará la plata, gozan durante el año de buena salud, ellos y sus familiares. Hasta los años de mil novecientos veinte, cuando moría algún campesino, iban y traían agua de esa fuente en pequeños calabacitos, la hacían bendecir del señor párroco y la depositaban dentro del catafalco junto al muerto para que el alma de esta persona tomara de esta agua y no sufriera de sed en la adversidad del largo sendero en la eternidad.

La leyenda de las Tres Piedras. Monguí, (005)

La hermosa leyenda es, otra vez y como es característico en el universo mágico de los pueblos latinoamericanos, una paradoja del tiempo: se mantiene la memoria de hechos aparentemente lejanos, no ya por el registro histórico, sino por su vigencia. Varios de los más crudos aspectos de la realidad actual reciben culto en las piedras de Monguí.

En principio, se trata de una historia de familia desplazada por la guerra y la ambición de poder de otros. El relato le da carne a lo que hoy podría ser una mera estadística: la tragedia de familias enteras que deben abandonar todo lo que alguna vez tuvieron, lo mejor de sí, para eludir a la muerte. Para que no se olvide, los pueblos originarios labran piedras eternas con arte rupestre. La narración, por tanto, sitúa el origen del desplazamiento de familias por la violencia en el mismísimo proceso de la Conquista.

El agua que mana de la tierra, potente símbolo que alude a la sabiduría de los pueblos originarios, y también a la igualación social en tantos relatos del Altiplano, aparece como elemento central de esa memoria resaltando sus cualidades mágicas para la gente sencilla: facilita el parto a quien se alimenta de ella. Nueva vida nace cuando alguien se alimenta de esa memoria, o satisface con ella la sed del tránsito a la muerte. El arraigo con el territorio introyectado mediante la leyenda, queda depositado en el rito: sal, ajo y colmillo de animal parecen representar la unidad de los Reinos de la Naturaleza. Así, como es habitual en las leyendas de origen indígena que sostienen su vigencia hasta nuestros días, el territorio no es un accidente ajeno ni mucho menos un producto de mercado: es testimonio de los aprendizajes de quienes vivieron, sufrieron y son hoy parte de él.

La vigencia de los personajes en la vivencia de los más humildes sectores (desplazados, campesinos, indígenas...) queda en evidencia en una segunda versión de la Leyenda de las Tres Piedras, de la que hemos recortado un fragmento:

El cacique se llamaba Tórtolo Mochané y la señora se llamaba Tórtola Pirateque y tuvieron un hijo que se llamó Tortolito Mochané Pirateque que murió en mil novecientos veinte. Era ancianito, que le gustaba vestirse de mujer y que era muy, muy hábil para los disfraces y cosas. Pa' la nochebuena, pa' las fiestas de quince de diciembre, para el seis de enero.

Fragmento de La leyenda de las Tres Piedras II. Monguí (014)

El fragmento habla, sin dudas, de sincretismo. La cultura originaria de aquél hijo de desplazados por la violencia de la Conquista, sobrevive merced a su habilidad para disfrazarse... en fiestas religiosas católicas. Gracias a esta cualidad, que lo asimila a ancianito-mujer-indígena, sobrevive a la brutalidad de la Conquista Interminable, ni más ni menos, que desde el siglo XVI al XX. Todos los sectores sociales más discriminados y explotados a lo largo y ancho de la historia boyacense aparecen aquí comprometidos, desde la experiencia señera de la Conquista, reivindicándose en un saber popular que guarda celosamente raíces en las culturas originarias.

Y no es una excepción: en todos los rincones de Boyacá se narran historias que tienden a confirmar esta idea. Empezando por algunas de las leyendas fundantes del Departamento (fundantes, claro está, en términos de imaginario social, que es el que le da sentido más allá de los acuerdos político-institucionales). La leyenda de Aquimín Zaqué y Siatoba, que se inicia en Sogamoso, pasa por

Tunja y finaliza en Güicán y El Cocuy, testimonia la brutalidad e injusticia del proceso conquistador, el fracaso de los intentos unilaterales de convivencia en paz, y una voluntad inmensa de resistencia que alcanza hasta nuestros días. Aún hoy, cinco siglos después, los huesos de quienes se arrojaron desde los Altos del Peñón de los Muertos corren por las aguas del Chicamocha (ver, por ejemplo, Tunja 001, 026 y 027). Otros ejemplos posibles son el de la Iglesia-cementerio del Alto de San Lázaro, en Tunja (014), las lagunas sagradas de Chiquinquirá (012), etc.

Dejemos, de momento, esta omnipresencia de la violencia social en la cotidianeidad con esta primera conclusión: toda violencia social remite, en el imaginario popular, al traumático proceso de la Conquista, y una línea de desarrollo temporal vincula aquél con la actual situación de enfrentamiento armado que afecta las comunidades boyacenses, articulando todas las guerras intermedias. En las permanencias culturales que cruzan la historia del Departamento, están las claves de una experiencia comunitaria de siglos, sosteniendo su vigencia.

También atañen al ámbito comunitario otras preocupaciones de constante presencia en el universo mágico de Boyacá. Un curioso lugar, en este sentido, ocupa el chisme. Tal preocupación, aunque menor en magnitud respecto a las ya señaladas, merece un momento de atención, por cuanto el chisme representa la mirada juzgadora y omnipresente de la comunidad desde la rígida normativa que domina la cotidianeidad.

Mi abuelo Carlos del municipio de El Cocuy, Boyacá, contaba que existía un personaje misterioso, de género femenino al que llamaban la Mancarita o Mancarria. Era una mujer grande, de cabellos largos, con un seno grandísimo. Cuando los hombres se iban de donde la señora legítima, hacia donde la otra, la Mancarita que era el espíritu del mal lo seguía, los seguía y se les aparecía. Entonces se enfurecía y se iba a cogerlos. Para poder correr a agarrarlos, cogía su gran seno se lo echaba al hombro y los perseguía. El que se dejara alcanzar no volvería a aparecer por ahí. Mi abuelo dice que alguna vez la vio y salió corriendo para no dejarse alcanzar, pero que casi no podía correr porque le temblaban las piernas y sentía todos los pelos de punta.

La Mancarita. El Cocuy (003)

El abuelo, seguramente, no tenía su conciencia del todo limpia en materia de fidelidad. La Mancarita es un personaje originario, al parecer, de Santander. Ocampo López da cuenta de una mujer de nombre Rita a la que faltaba un brazo y que, en su comunidad, representaba justamente la habladuría constante y los ojos vigilantes y exageradamente enjuiciadores. No sería extraño, como en otras leyendas similares (ver por ejemplo, la de Patasola), aluda a alguien que, por encarnar un aspecto del comportamiento y la pulsión reprimidos socialmente, fue castigada con la mutilación. Ésta se traslada, compensándose, del brazo al seno, quizás como representación disociada de la madre comunidad persecutoria.

Un espacio interesante, por sus implicaciones, ocupa también la preocupación por la belleza física, quizás uno de los lugares más característicos de la sociedad moderna. La lucha entre modelos de belleza (signados por el orden sociocultural como condición de supervivencia e inclusión) representa, en el fondo, la lucha entre dos grandes cuadros de valor y, aún más, entre dos marcos culturales. La disposición a dejarse seducir por una belleza idealizada y ajena, propia del modelo propuesto por los medios masivos, es un peligro que puede hacer perder el rumbo e, incluso, la vida. Ese parece ser el mensaje subyacente a una omnipresente leyenda popular que acecha en las más diversas rutas del Departamento y también del Altiplano: el "bello espanto".

El bello espanto es una señora, una dama muy bonita que sale a tres kilómetros vía a Arcabuco –Tunja- Arcabuco, en la cual le sale mucho a los camioneros y ellos ven una

mujer muy hermosa, mona, de ojos azules, pero que a medida que se acercan a verla pues, aparece es el demonio. Y hay gente que de pronto en los mismos buses, los mismos conductores de buses siendo acompañados de mucha, de muchos pasajeros pues le sale únicamente al conductor, o sea es un espanto que le sale a la persona que lo quiere afectar en ese aspecto y esa es la historia de ese bello espanto.

El bello espanto. Arcabuco (002)

Una belleza ajena, propia de otras latitudes pero impuesta como imposible modelo de belleza en nuestras sociedades, acecha como un seductor peligro en las rutas boyacenses. En Monguí se la describe como "Una mujer hermosísima como de uno con noventa de estatura, blanca, blanca como la nieve, de unos ojos azules y una cabellera dorada que le bajaba a la cintura".

Esta historia como que se repite. Dicen que entrando a Duitama hay un espanto que es una dama toda de blanco que les sale a los chóferes y que ahí ha habido muchos accidentes. Dicen que incluso la fiscalía está eso registrado como causa del accidente, hay a la curva de la entrada Duitama, donde ahora queda la universidad Antonio Nariño, que hay ha habido varios accidentes por que se les aparece. Entonces se les atraviesa en la carretera y por esquivarla, se salen de la vía y por eso ha habido varios accidentes. Y parece que ha sucedido. No sé si ustedes hallan oído alguna aparición.

La dama de blanco. Duitama

Pero si uno, seducido por esa perfección ajena e imposible, se acerca demasiado, descubrirá que tras semejante modelo no espera sino el demonio, o en otros relatos, una calavera. Es decir, la muerte. La frustración espera tras la persecución de un modelo imposible, aún cuando ha sido introyectado en las pasarelas del imaginario colombiano por los medios de comunicación. Una aguda imagen que delata los conflictos silenciosos que suscita el eterno choque entre lo propio y lo idealizado pero ajeno.

En síntesis

No hemos encontrado hasta el momento imaginario mágico popular en Colombia en el que la violencia social esté tan fuertemente presente en la vida cotidiana e impregne la subjetividad, como en Boyacá. A ésta se le unen otras formas de presión sujetas a la normativa y el miedo al castigo al que hacíamos referencia en el capítulo anterior: el chisme, la compulsiva belleza extranjera. Pero al mismo tiempo, ningún otro imaginario enfrenta con crudeza la realidad concreta, mostrando tanto sus miserias como sus aspiraciones. Para ello, las culturas populares boyacenses capitalizan su larga y rica historia cultural, que arraiga en las culturas originarias y articula toda violencia mediante una aguda mirada al pasado, que se proyecta al futuro.

A nuestro modo de ver, serían líneas de acción pertinentes para el abordaje de esta problemática socio-comunitaria:

- a) La **constitución de un debate abierto, multidimensional y ampliamente participativo** sobre un proyecto de paz. El imaginario popular boyacense integra ya múltiples elementos para el enriquecimiento de este debate, si sus mecanismos son capaces de sortear el miedo a hablar que ha caracterizado este tema en la cotidianidad del Departamento, y que lo ha compelido a protegerse en las entrelíneas del universo mágico oral. Este saber popular es un excelente punto de partida, no sólo para esta tarea, sino también para...

- b) Una **reescritura de la historia boyacense**, realizada participativamente desde los aportes múltiples que ofrecen las permanencias culturales del Departamento en toda su diversidad étnica y de vertientes. La dignificación de los saberes no sólo tiene significación folclórica: es un insumo indispensable para una dignificación de los sectores a los que representan. Y un diálogo entre estos saberes, reconocido y dignificado políticamente desde la Administración, aportará elementos de inmenso valor para la construcción de políticas inclusivas de desarrollo. Al igual que para el ítem anterior, los ámbitos educativos, formales y no formales, podrán cumplir una magnífica labor si se le reconoce a ésta un espacio significativo y una metodología acorde con el desafío de reconfigurar las identidades sociales.
- c) Una vez más, la normativa social implícita, excesivamente restrictiva, opera como un factor ansiógeno y, en casos extremos, patógeno. A la **resignificación de la espiritualidad católica** aludida en el capítulo anterior y los desafíos que reseñábamos recién, agregamos ahora **el trabajo de reflexión en torno a los valores**, no ya desde un modelo de valores preestablecido desde el Estado, sino al redescubrimiento de los valores y las dudas a resolver presentes en las culturas populares y sus expresiones.
- d) A la luz del análisis, el **abordaje del problema de los modelos de belleza**, a primera vista intrascendente, emerge con amplia proyección e implicaciones. El constante bombardeo mediático y la industria armada en torno a, por ejemplo, los certámenes de belleza, se constituyen en obstáculos para el reconocimiento de una belleza propia y posible. Y tras ésta, va toda una cultura y una autoimagen valorizada. Quizás debería reverse la insistencia en la promoción y el culto de cierto modelo de belleza, y/o considerar este punto a la hora de decidir criterios estéticos aplicados al cuerpo, o bien promover alternativas más sujetas a la realidad boyacense.

Para dejar un referente chiquinquireño, lo de las lagunas sagradas es lo más bello que conozco: Resguardo, Minerías, el Molino, en Córdoba, en casi todos los sitios están las leyendas de las lagunitas sagradas. Y efectivamente es en todas las veredas chiquinquireñas hay lagunas sagradas, y allí nos hemos encontrado la leyenda de los paticos de agua, de las gallinitas que salen de allí, hemos encontrado las serpientes que salen de la mana o llegan a la mana, donde hoy en día ya la gente ha secado esas lagunitas. Encontramos las leyendas de las esmeraldas en esas lagunas, todo ese ritual de los indios está allí presente y sigue vigente en la idea de las gentes de que cada una de esas lagunas, allí en esas lagunas hay un gran tesoro.

Fragmento de Las lagunas sagradas. Chiquinquirá (012)

A todo lo largo y ancho del Altiplano Cundiboyacense, las lagunas poseen un carácter particular, por obvia permanencia cultural y significativa de las culturas originarias, particularmente muisca y, en general, de la familia lingüística chibcha. La certeza de que hay tesoros en el fondo de estas innumerables lagunas, suele atribuirse al hecho de que aquellos pueblos ocultaron bajo sus aguas los objetos de oro que poseían, en un intento de protegerlos de la avaricia implacable de los conquistadores españoles. Incontestable por cuanto, en efecto, el Museo del Oro de Bogotá exhibe abundante piezas extraídas de lagunas de la región

No obstante, la supervivencia y presencia obsesiva de esta escena en el universo mágico vivo de los pueblos del Altiplano, parece indicar que cabe en ella otra lectura. No se trata únicamente de meros objetos de oro los que yacen en el fondo. Es oro vivo.

El del Mohán de la laguna del Volcán. Al frente se ven unos grandes acantilados, y al fondo hay una laguna encantada donde danzan los Mohanes con patitos de oro. Y a los niños se les cuenta para que ellos suelten su fantasía y traten de pintar la laguna encantada con los Mohanes. Y ellos gozan con esta fantasía de Mohanes y patitos de oro macizo, danzando sobre las aguas de la laguna encantada.

Los Mohanes de la laguna del Volcán. Valle de Tenza (003)

Lo cierto es que no era lo mismo el oro para los pueblos originarios que para los ejércitos europeos de ocupación. Para unos, el oro representaba la presencia en la Tierra de la vida y la sabiduría del Sol. Para los otros, el oro era una forma de adquirir poder e incrementar su capacidad de consumo. Un mismo oro para dos significaciones radicalmente diferentes, que no son sino expresiones de dos escalas de valor. En definitiva, dos culturas. Para los pueblos originarios de la región, la defensa y el ocultamiento del oro no era sino parte de la práctica de asegurar la supervivencia de su propio modo de ver y comprender la vida y la realidad. Éste es el oro vivo que, todavía y pese al sangriento y traumático proceso de la conquista, todavía se mueve en torno a las lagunas del Altiplano Cundiboyacense.

La lucha entre "ambos oros" aún está lejos de finalizar. Es más: se reactualiza junto con el incremento de la riqueza de mercado que ocupa hoy el centro de atención de la sociedad mercantil moderna, en que todo parece supeditado a la Ley del Mercado: los vínculos, los intereses, la forma de incluirse en el entorno social, el mismísimo valor de la persona humana. No es una excepción, por cierto, aquello que articulaba la cotidianeidad en las culturas de los pueblos originarios: la relación con la Naturaleza.

Hace unos veinticinco, treinta años pues, cuando se desbordó está laguna, se pensó que... hay muchas versiones distintas... la otra es el becerro de oro, un becerro que también tiene mucho que ver con un mito, una leyenda que hay en San Pedro de Iguaque, en el cual pues, se desapareció alrededor de hace tres siglos y hace treinta años pasó por Arcabuco destruyendo medio pueblo. Muchas personas se desaparecieron, en esta inundación, en esta catástrofe. Y fueron personas que según testigos iban detrás de ese becerro.

El becerro de oro. Arcabuco (001)

La actitud de las comunidades y las personas en torno a la naturaleza no está separada, por tanto, de la relación con el oro. Ni en aquella ni en ésta cultura. En el imaginario popular, esa actitud define el gran criterio que otorga valor a las cosas, las relaciones y los vínculos. Quienes sólo pueden ver en los patos, las gallinas, los becerros y los toros objetos de oro, acabarán en conflicto con la Naturaleza. Un conflicto en el que el ser humano sólo puede perder. Finalmente desaparecerán, parece querer decir la historia mágica, en virtud de su maniática obsesión de correr detrás del oro.

¿Por qué "oro vivo"? Porque el fundamento articulador de las sociedades precolombinas de la región, era justamente que la Tierra está viva. Como una Madre, a la que llamaron Pachamama, y que es tan capaz de alimentar y proteger a sus hijos como de castigar y defenderse de las agresiones de quienes no comprenden, cegados por el egoísmo, su verdadera Naturaleza.

Bueno, en el siglo pasado, o antepasado más bien, siglo XIX, finales... Vivía un señor que se llamaba José Asunción Gómez y Andrés Gómez. Papá e hijo. Viajaban de Monguí a Casanare, se venían por el camino de Ogontá, donde existe una laguna por cierto muy... que tiene su leyenda. El que le tira una piedra hace llover a esa laguna, hace llover automáticamente en el sector. Entonces cierto día venían los señores Gómez, cinco personas entre ellos los dos Gómez que son los que tienen nombre y dando a la laguna encontraron que habían patos y un señor, un muchacho el más joven de todos pues, quiso hacerle una broma a la laguna o descuidadamente le tiró una piedra a los patos. Los patos volaron y se fueron pero la laguna inmediatamente se embraveció y... hizo llover.

Fragmento de La leyenda de la cueva de Ogontá. Monguí (010)

Una unidad esencial integraba, en aquella subjetividad colectiva hoy conquistada, al conjunto de las fuerzas de la Naturaleza, y también a éstas con las comunidades humanas, como parte de un pacto sagrado y fundante de toda sociedad. La reciprocidad era el Principio rector que integraba Naturaleza y Humanidad, y lo es aún para muchas culturas sobrevivientes del holocausto de la occidentalidad. Si se recibe, se debe dar: sencilla ley de solidaridad que hoy sigue vigente, especialmente para quienes viven de la Madre Tierra y tienen con ella un vínculo cotidiano de alimentación mutua. Tal vez por ello, veredas y comunidades campesinas sostienen vivo ese espíritu de reciprocidad y lo depositan en antiguos personajes cuyo origen han olvidado. Pero no han olvidado su sentido y esencia.

Por los lados del Valle de Tenza se habla mucho, se habla mucho del Moján. Del Moján dicen que es un personaje de leyenda por allá de siglos anteriores, siglos, de siglos atrás. Cuando hay borrascas, cuando hay lluvias fuertes, entonces dicen que es el Moján.

Entonces es una leyenda que siempre desde niños nuestros abuelos nos hablaban: allá bajo el Moján, anoche bajo el Moján. Por lo general las crecidas de los ríos, quebradas, siempre son en las horas de la noche. Entonces ese sí era el cuento, un cuento muy tradicional de

nuestros abuelos, de nuestra infancia. En si no sabemos el origen, de donde proviene la palabra "moján", o de dónde, a qué personaje en sí se le puede dar ese calificativo. Pero en esa región se habla mucho del mojan.

El Moján. Valle de Tenza (002)

Pocos recuerdan que Mohán es la palabra chibcha que designara, otrora, a los miembros de la comunidad encargados de la comunicación recíproca entre la gente y los espíritus o fuerzas de la Naturaleza. Sacerdotes de la protección mutua entre Pachamama y los pueblos⁹. Un dato interesante para el saber académico, pero irrelevante en la cotidianeidad campesina de los boyacenses. Lo que no es irrelevante es el espíritu que representa, porque al igual que aquellos pueblos, comen y sobreviven gracias a él. Y esa vigencia incluye lo que cientos de generaciones sucesivas aprendieron sobre ese espíritu, y que luego la mercantilización occidental decidió olvidar: cualquier agresión contra la Tierra se volverá contra las sociedades humanas.

Toda esta extensa introducción no pretende constituirse en discurso sobre la ecología, el cuidado del medio ambiente o el equilibrio natural, aunque no son éstas sino modernas expresiones de aquel mismo principio. Pese a que estas omnipresentes leyendas populares podrían ser, también, un magnífico punto de partida para la reeducación (de los pueblos, pero especialmente de nosotros mismos, sabedores formados en la academia occidental) del vínculo con la Naturaleza que sostiene a toda sociedad humana, el objetivo de este trabajo es otro.

Nos interesa aquí, mucho más, lo que el universo mágico oral de Boyacá nos enseña sobre la peculiar forma de apropiación territorial que tipifica a los sectores populares. Mientras en la cultura occidental (y mercantil) la tierra es algo que se compra, vende, conquista y delimita en términos de propiedad mediante acuerdos de carácter administrativo-político, para la gente sencilla un paisaje es propio cuando se introyecta en el imaginario colectivo, es decir, cuando adquiere una significación en la subjetividad compartida. Esta significación es, en sí misma, expresión de aquel pacto sagrado de reciprocidad al que hacíamos referencia. Las experiencias y aprendizajes humanos dejan impronta en las presencias de la Naturaleza y el paisaje, y viceversa. Baste apenas actualizar ejemplos ya citados: Fura y Tena, Aquimin y Siatoba, las múltiples historias, leyendas y mitos que cargan de significado las lagunas, cuevas, montañas y ríos.

Bueno mi abuelo Jesús Silva Rovira, arriero de muchas travesías en nuestra Boyacá, Arauca y Casanare, contaba que al pasar por el páramo, cerca de la laguna grande, de la sierra nevada del cocuy, cuando ellos pasaban, en noches de luna veían dos sombras jugando como al coqueteo sobre la laguna. Pero los arrieros no se atrevían a mirarlos de frente porque quedaban como...que muchas veces el frío se ponía muy fuerte y se petrificaban hasta las mulas del frío. Entonces ellos cuando pasaban cerca de la laguna, pasaban lo más rápido que podían, porque era como un hechizo lo que había en esa laguna. Y dicen que el cacique, se enamoró tanto, tanto de la luna que la volvió suya. Contaba mi abuelo que eso era un, como un embrujo que hubo y el cacique se quedó solo y el pueblo lo abandonó, porque decían que se había vuelto loco, porque estaba hechizado por la luna.

Hechizo de luna. El Cocuy (004)

El amor de aquel personaje por la luna aún baila en una laguna de El Cocuy. ¿Quién puede negar que es aquella una laguna encantada, si es capaz todavía (junto con los viejos arrieros) de sostener una antigua leyenda del pueblo U'wa que habla de aprendizaje del vínculo con las fuerzas naturales. Si nuestra intención fuera, alguna vez, promover en nuestros pueblos el amor por la tierra, el aire, la luna y el sol, las lagunas y ríos, deberemos tener muy en cuenta

⁹ Ver, por ejemplo, CORREA CORREA (2002)

esta capacidad de la gente común de cargar de poesía el lugar en que viven. Y tal vez aprender nosotros mismos de ella.

Hasta no hace mucho (y aún hoy¹⁰), estas significaciones eran consideradas productos de la ignorancia de la gente sencilla, incapaz de comprender la Verdad: que el agua es una síntesis catalítica de hidrógeno y oxígeno, y que una montaña es un montón de piedra muerta. Sin embargo, indiscutible y contradictoriamente con esta visión, estas depositaciones de significados entrañan profundos y tan antiguos como vigentes saberes que escapan a nuestra racionalidad occidental. Más bien expresan, quizás, las limitaciones de nuestro propio entendimiento. Para las culturas de la comunidad, mientras se conserve aquel Principio o pacto de reciprocidad, se conservarán también los saberes milenarios sobre la Tierra y las historias que los portan.

Bueno sí, en ese entonces lo comentaban dentro de los mismos conductores que transitaban en el mismo trayecto de Paz del Río hacia la ciudad de Duitama donde se encontraba varias tormentas dentro de la hora de la tarde o parte de la noche.

Había un cerro en el sitio donde llaman El Marrano y allí pues, digamos, obstaculizaba siempre el paso y no dejaba, pues no dejaba pasar los vehículos. Y se hacían las diferentes jornadas comunitarias, quitando las piedras, palos y más se demoraban en quitarlas cuando esto se derrumbaba. Y todo lo más, esto se presentaba en las horas de la noche. Y aún dicen que era un marrano de oro y que se veía allá, y que aparecía cuando se armaban las tormentas y iban a ver y se derrumbaba eso y tenían que quitarse de ahí.

Usted sabe algo del marrano, ¿no?

El marrano de oro. Paz de Río (002)

¿Sabe usted algo del marrano? ¿No? Pues, se equivoca. Quizás sienta usted la tentación de pensar que la pobre gente cree que un marrano de oro es el responsable de los derrumbes en la ruta montañosa de Paz de Río a Duitama. Otra vez, se equivoca. Los responsables de los derrumbes son las vibraciones que los pesadísimos camiones, procedentes de la más importante industria de acería del país transmiten a la carretera y ésta a la montaña. Basta una normal lluvia, para que las piedras y tierra removida se desmoronen. Un peligro inminente que acecha a los conductores y residentes. Quizás la presencia del misterioso marrano de oro sea, más bien, una advertencia. Un intento (emanado de quién sabe qué lejana laguna del conocimiento cultural) de que los camioneros desistan su tránsito por el lugar. Si aprendiéramos a escuchar, o más bien a trascender la sordera que nos legó la ética mercantil, otra sería nuestra relación con la naturaleza, sus recursos, sus paisajes.

Así lo dice un tan pequeño como paupérrimo niño campesino de Tota:

Un señor inglés vino a pelear con los venados que había en la isla. Y el inglés les ganó a los venados. Y todos los venados se cayeron dentro el agua y todos esos venados esos son de ahí. Donde hay todo el oro. Y entre blancos y barbudos sembraron cuarenta quintales de oro en el seno de sus aguas.

Fragmento de Los venados de oro. Tota. (013)

Ya no hay venados en Tota. Pero hay un tesoro de oro vivo esperando pacientemente que reaprendamos a comprender qué es lo verdaderamente valioso.

¹⁰ Algunos de innumerables ejemplos: PLATH (1998), FEIJOO (1996) y muchos etcéteras.

¿Podremos, alguna vez, crear una economía sustentada en el diálogo entre ambas culturas, productiva pero a la vez sustentable, como decimos modernamente? ¿Lo lograremos antes de sucumbir a los desastres climáticos, a los cataclismos e inundaciones, al agotamiento irremisible de recursos vitales que nuestra sordera provoca? No falta demasiado tiempo antes de que la realidad concreta nos exija revisar nuestra tozuda obsesión por correr detrás del oro muerto. Y que la Tierra nos obligue, por supervivencia, a reaprender el pacto sagrado cuyos términos sobrevive todavía merced al saber de nuestras más modestas comunidades boyacenses.

En síntesis

Todo proyecto social, productivo, político o económico arraiga necesariamente en la disposición de la gente para con su territorio. No obstante, las modalidades de vínculo con el paisaje, el territorio y los recursos naturales propios de los sectores populares difieren sustancialmente de la relación mercantil que, a menudo, domina en nuestras planificaciones políticas. A nuestro juicio, todo plan de desarrollo que se pretenda cuente con el protagonismo de la población, deberá pasar por:

- a) **Tener muy en cuenta los contenidos de la tradición oral respecto al territorio comprometido.** Los saberes y creencias populares no sólo pueden constituirse en serios obstáculos para el desarrollo entendido de esta forma, sino que también pueden ser portadores de conocimiento que escape a nuestro entendimiento inmediato.
- b) **Fortalecer el vínculo de las comunidades con sus territorios,** mediante acciones de difusión y educación dialógica que partan de los contenidos de leyendas, tradiciones y mitos. La apropiación territorial y el arraigo devienen de *procesos de identificación*, un interjuego de introyecciones y proyecciones mutuas de significados entre la comunidad y su paisaje.
- c) **Aprender las significaciones simbólicas de las peculiaridades territoriales locales** y evitar trasgredirlas en forma irreversible. Lo que para nosotros son apenas, muchas veces, accidentes geográficos, son para los sectores populares boyacenses sostén de la memoria y de los marcos de valores que dan cohesión a la comunidad. Secar una laguna puede ser, desde cierto punto de vista, incrementar el área cultivable de la zona. Pero para la comunidad es una agresión a su memoria que impactará en el sostén de la vigencia de los valores que la mantienen unida.

No todo lo que brilla es (verdadero) oro

El conflicto de sistemas éticos en la subjetividad boyacense contemporánea

En el capítulo anterior aludíamos a los sistemas de valores que subyacen al conflicto originario en torno al oro (motor de la Conquista), y que aún se libra en el interior de las comunidades boyacenses. En realidad, éste conflicto tiene un alcance aún más vasto, y son al menos tres los grandes sistemas de valor que pugnan por regir la cotidianeidad de los sectores populares del Departamento, generando contradicciones y miedos que, en un intento de eludir el juicio de los valores hegemónicos, se refugian en las entrelíneas de leyendas, mitos e historias mágicas.

De esta relación entre el oro y más complejas escalas de valor y marcos éticos, se hacen cargo las innumerables historias de guacas, tesoros y riquezas ocultas que caracterizan al territorio entero de Departamento. Casi no hay palmo de terreno que no oculte un relato de este tipo. Ciertas constantes develan su sentido ético oculto.

Ya el tipo debía de ser de unos sesenta y cinco años, y el fue muy humilde, el fue un personaje que empezó de la nada, con un burro vendiendo carbón. De extracción muy humilde. Pero en el momento era uno de los que más llegó a tener plata aquí en Tunja en base a eso: las guacas. Y el olfato que él tenía... mejor dicho: no escachaba. Compraba casa y ahí le salían los muñequitos de oro.

El día que intentó esa guaca, él ya sabía que estaba ahí. Mandó a todos los obreros, como era bien tacaño - todo rico es tacaño - casi todos no?. Les dijo a los obreros, les mandó a comprar cerveza: "¡Vayan y echen onces!". Se quedó solamente con el maquinista, con el que está perforando allá el suelo sí? Y el nomás. Y ahí fue donde se fregó.

Y dicen que sacó una cantidad de dinero ahí oro puro, oro macizo. Lo dejaban los indígenas: muñecos de veinticinco, treinta centímetros. Y ahí fue la decadencia de él. La última guaca que sacó. Y la ironía más triste es cómo el murió, la última guaca lo mató. Y se lo llevó, esa cuestión se lo llevó y eso son de los grandes misterios que existen de todos los entierros indígenas. Si, lo tuvieron por allá en Estados Unidos, como él tenía plata, era un tipo de mucha plata y no le... no le dieron con el mal. Empezó a... varias enfermedades y ya no... ya no podía caminar, ya no podía comer ya no ... ya no coordinaba las cuestiones ya... Bueno eso sí eso creo que ya lo dice un médico toda la sintomatología no?. Pero un tipo que llega y queda ahí en una cama postrado y muere de hambre física porque le daban alimentación con un gotero... con suero. Y con toda la fortuna... de lo más... de los más pudientes que a habido aquí en Tunja que le calculaban la fortuna en diez mil millones no? Por abajito: diez mil millones de pesos. Y murió de hambre.

La última guaca. Tunja (013)

Aquellos entierros indígenas parecen tener una magia especial. No son meramente oro, riqueza de mercado. Son trampas para quien sucumbe al brillo vano de la riqueza mercantil. Pocos recuerdan que "tunjos" eran en los pueblos muisca figuras antropomorfas que se utilizaban en ceremonias con el fin de que representaran los anhelos y expectativas de la gente común¹¹. Cuando un guaquero acaba por olvidar, merced a su sed creciente de riqueza vana, el sentido oculto en ese oro antiguo, sucumbe a su propio egoísmo. El más rico... muere de hambre rodeado de toda su fortuna sin valor. La verdadera riqueza, parecen decir las historias mágicas, no está en ese oro, sino en aquél otro: el de las lagunas profundas, el inalcanzable oro que representara la sabiduría popular.

¹¹ CORREA CORREA (2002)

Incompatible, según esta historia de Tunja, con la avaricia (motor emocional de los conquistadores) y el egoísmo (“¡Vayan, echen onces!”). En esa soledad, el más rico morirá de hambre y miseria. Un marco de valores comunitarios, solidarios, de compartir, emerge claramente de miles de historias similares, en contraposición con aquel marco (hoy tan hegemónico) según el cual sólo la competencia asegura la supervivencia digna. Tal el primer gran conflicto: ¿sobrevivir a la pobreza material compitiendo y excluyendo a sus vecinos; o asegurarse la riqueza de ser parte solidaria de una comunidad humana, manteniendo su carácter de persona honorable y digna de vínculo pero sumido (cada uno/a y su familia) en la pobreza y la ausencia de perspectivas de movilidad social? Ley de mercado y ley de comunidad humana aparecen aquí como incompatibles, núcleo esencial de un conflicto ético que atormenta la cotidianeidad boyacense del siglo XXI.

Lo cierto es que los municipios de Boyacá parecen tener abundante registro de quienes, ajustándose a la “realidad” mercantil y adaptándose a su espíritu de habilidad para el enriquecimiento fuera de aquellos valores tradicionales que mantuvieron (y mantienen aún) la cohesión de las comunidades, acabaron por aislarse de ella en una ostentosa soledad. Sabemos, por ejemplo, de un guaquero de Tunja que, como el anterior, olvidó que el secreto para extraer un tesoro escondido es *orinar sobre él*, es decir, despreciar el oro muerto que pronto estará en sus manos. El precio es claro:

Un señor que se llama don Antonio. Don Antonio era un tejedor de esteras. Y el algún día se encontró una guaca. Y cuenta la leyenda... eh... tiene una ... Antonio tiene una herida en una pierna. Entonces dicen que por haberse encontrado esa guaca se le ... se le hicieron llagas en las piernas. Y hoy en día don Antonio debe tener como unos ochenta años, es un señor muy anciano, se volvió ermitaño, no habla con nadie, no permite que nadie uno se le acerque porque es una de las memorias vivas de la ciudad de Tunja. Sabe todas las historias del mundo pero es inabordable. Es completamente huraño y vive en la miseria. Es una... digamos como algo insólito, se encuentra la guaca pero vive en la miseria y fuera de eso tiene sus piernas llagadas.

El ermitaño. Tunja (004)

En otras palabras: su riqueza no le llevará a ningún lado. Abandonado por avaricia su lugar digno en la comunidad que alguna vez (en sitio más humilde) integró plenamente, no queda del hombre más que la frialdad de una piedra.

Quizá yo estando en uno de los municipios llamado La Victoria, que queda más o menos a... aproximadamente a tres horas de camino del sitio de Muzo a la Victoria son... una zona esmeraldífera. Pero esta historia viene de muchos años atrás, de cuando la tribu indígena. De allá venía la tribu indígena y transportaba la esmeralda. Resulta que en esa época la esmeralda no la transportaban ni en carro, ni en helicóptero como ahora, sino era en un buey.

Vino un buen ambicioso y dijo: “nos vamos al sitio y tenemos que sacar esa riqueza” y efectivo dio con el sitio clave y ya iba como en cinco metros de profundidad. Cuando ya llegó al sitio, cinco metros aproximadamente estaba la esmeralda. Entonces se bajó y dijo “- Bueno, me van a amarrar y cuando yo ya tenga parte de la riqueza me sacan hacia arriba-”. Y luego ya estaba listo y dijo listo, y luego se tomó unos aguardientes y dijo “- ahora sí, adiós de pobreza que ahora sí con esto suficiente ya no me voy a joder más-”. Y cuando fueron halarlo que para que subiera otra vez, la roca se abrió y lo absorbió y no lo pudieron sacar. Bajaron con taladro de los que usan allá en la mina para romper, de ninguna manera fue algo que impactó que no pudieron. Llevaron hasta el obispo de Chiquinquirá, el obispo que está ahorita, llevaron sacerdotes de las diferentes iglesias ahí de los diferentes municipios, lo absolvieron, que no hicieron allá con ese sitio y cada día iba

profundizando más, más, hasta que llegó el momento que se lo absorbió la roca, que se volvió roca.

*Y que es una historia que lo cuentan tanto alcaldes como gobernador de allá, como sacerdotes, como señor Obispo, que esto fue hace quince años.
Y lo que finaliza con esta historia es que la ambición lo mató.*

La esmeralda. La Victoria (001)

¿Podremos aportar a la comunidad boyacense una salida a este círculo vicioso de pobreza-deshumanización? ¿Se trata realmente de una contradicción real e intrínseca de nuestra sociedad moderna o una falsa contradicción que puede superarse? Quizás deberían procurarse políticas de desarrollo económico y productivo viables que no violenten los valores comunitarios, sustentables aún sobre la base de relaciones productivas de solidaridad.

La leyenda del Guardián de las Esmeraldas, de origen chibcha pero asimilada por los caribes en el occidente. Ésta fue narrada por dos jóvenes que estaban de guaqueros paleros, que paliaban en la Quebrada de Muzo y en la zona de Cosquéz. Estos muchachos, conoce todo mundo que hay un hombre que es guardián de las esmeraldas y es completamente hecho de esmeralda.

Ellos efectivamente fueron a paliar un día y comenzaron a sacar la arenita y a limpiarla pues con el agua se limpia la arenita, pues, para buscar las esmeraldas. Y uno de ellos comenzó sentir miedo, el que iba adelante comenzó a sentir miedo y le dijo al otro “yo me estoy sintiendo como maluco, estoy como incomodo” y él le dijo, el otro dijo “yo también estoy sintiendo miedo”. Y comenzaron a sentir que se les erizaban los brazos y que el pelo como que se les paraba el pelo de la cabeza, asustados. Y uno de ellos dijo: “no yo como que quiero devolverme” y el otro dijo “no, yo quiero estar todavía un ratito paliando, quiero paliar un rato”. De pronto estaba recibiendo (porque uno lanza la pala con la arena y el otro allá va revolcando, va mirándolo y va limpiándolo un poquitico con el agua para ver las esmeraldas) y de pronto sale esas esmeraldas que vienen de los cortes que han movido con máquinas, se quedó como pasmado. Y le vi los rostros de asombro y ¿qué fue lo que habían visto? Después los dos asustados salieron corriendo, después de unos minutos los dos como pasmados y anhelados, pero ni el uno ni el otro habló, y salieron corriendo. Y el uno más abajo ya cuando estaban como a una cuadra la carrera y asustados y nerviosos. ¿Y usted que fue lo que vio? No, vi un hombre de esmeraldas. Era un hombre completamente de esmeralda, salía de uno de los chorritos de agua que caían ahí cerca de la zona de paleo. Dijo: ¿por qué no le pediste esmeraldas?

*Y cuando se le atraviesa uno al hombre de esmeraldas, uno le puede pedir todo menos las manos porque él las necesita, usted puede decir: “deme los pies” y le da esmeraldas; “deme la cabeza, deme otra parte del cuerpo”. Lo único que usted no le puede pedir, si usted encuentra al hombre de las esmeraldas, es las manos. Él todo es de esmeralda y usted puede pedirle la parte del cuerpo que usted quiera, menos pedirle las manos porque eso las necesita.
Es una leyenda muy hermosa.*

El guardián de las esmeraldas. Muzo (001)

Las comunidades cuentan ya con la base ética tradicional que podría cimentar este “nuevo tipo de relaciones” productivas, que implicarían una tenaz pero posible adaptación activa de los valores tradicionales a los desafíos concretos de la realidad actual. Esta base ética supone la permanencia de la solidaridad y el principio de reciprocidad social (del que hablábamos ya en el capítulo anterior,

y que cuenta con decenas de ejemplos más), y también un orgullo por la cualidad de trabajador y una valorización de la riqueza hecha con las manos.

Pero... ¿serán compatibles con el mercado que hemos creado, y capaces de sobrevivir en entornos que parecen armados para que sólo las empresas más ferozmente competitivas tengan éxito? Convengamos en que, si bien la historia colombiana reciente abunda en experiencias de este tipo fracasadas, también hay signos recientes alentadores. De generar las condiciones para el florecimiento de esta alternativa económica solidaria, quizás otra comunidad emergería de las tradiciones populares (atribuidas al pasado de las culturas originarias) para demostrar su viabilidad como forma de vida en la sociedad actual.

Esta compatibilidad de marcos éticos y espiritualidades es vivida, en el mismo trasfondo de las historias mágicas y leyendas populares, como posible pese al conflicto que los enfrenta. Los tres grandes sistemas éticos que en la actualidad emergen como contradictorios y en pugna (el mercantil, el comunitario-originario y el religioso-católico) encuentran en el mismo espacio del imaginario colectivo formas de encuentro y compatibilidad que contradicen, en una unidad nueva, la tendencia de nuestro tiempo a la fragmentación y la exclusión mutua. Así, en múltiples leyendas populares antiguas o más recientes, lo religioso no aparece como contrario sino perfectamente compatible con la espiritualidad originaria que representa, en realidad, a los valores identitarios de la comunidad social.

A manera de ejemplo, y pese al extenso relato (el más breve, en realidad, de los tres con que contamos) vale la pena rever una de las leyendas fundantes del propio imaginario boyacense: la historia de Aquimín Zaque y Siatoba, que se inicia en Samacá, tiene por escenario Unza-Tunja y finaliza en Güicán, explicando el motivo de la misteriosa presencia de huesos humanos flotando sobre la corriente del río Chicamocha y otras extrañas apariciones propias de esa zona de la Sierra Nevada del Cocuy.

Antes de que esto fuera Tunja, se llamaba Unza. En Unza... eh... Unza estaba conformada por cacicazgos. Uno de los cacicazgos más, más importantes era el de Quemointachocha que quedaba aquí, donde hoy es el Claustro de San Agustín o el antiguo panóptico. Bueno... Quemointachocha tenía un sobrino ese sobrino se llamaba Aquimín. Pero para que ellos pudieran ejercer el cargo, o heredar el cargo de Zaque o cacique tenían que ir a unos retiros. Entonces en una población muy cercana llamada Samacá el cacique Quemointachocha tenía una hacienda, en esa hacienda se cultivaban yerbas medicinales y Aquimin estaba encargado de cuidar esa hacienda porque lo llevaron a los retiros desde los catorce años.

Bueno, llegaron los españoles y en esa violencia tan grande que se despertó aquí fue cuando mataron entonces a Quemointachocha. Todo inició cuando llegó Gonzalo Jiménez de Quesada, el entró por un municipio llamado Zipaquirá, pero él no venía para acá, él venía para Bogotá, y él tenía la misión de fundar a Bogotá. Cuando él viene con toda su expedición y ve que esto era un terreno sin explotar dijo: "no, cuando yo llegue a Bogotá voy a hacer que mi primo Hernán Pérez de Quesada venga a conquistar estas tierras que están vírgenes".

Y envió a Hernán Pérez de Quesada. Hernán Pérez de Quesada arremetió contra Quemointachocha, y fue así como cuando él murió, aquí el primer Zaque. Entonces Aquimín ascendió a Zaque, recibió el cargo. Y Aquimin entonces decía "no, pero yo no quiero seguir con esta violencia, yo quiero que las cosas sean diferentes". Y fue el primer hombre de la raza indígena que habló de paz y pactó la paz con los españoles. Llamó a Hernán Pérez de Quesada y dijo: "mire, yo quiero un gobierno pacífico y que todos vivamos en paz en este territorio. Aquimin le dijo: "pues ponga usted las condiciones". Entonces Hernán Pérez de Quesada le dijo "lo primero que se tiene que hacer es pasarse a la religión católica". Aquimin dijo: "listo, sin faltar a mi religión, a mis dioses, yo asumo

esa condición de católico" y empezó a ir a la iglesia y empezó a aceptar los rituales católicos y bueno, muy juicioso fue aceptado entonces.

Pero resulta que Aquimin estaba enamorado de una princesa indígena que era hija del cacique de Sogamoso y él ya había enviado una manta pidiendo la mano de Siatoba, se llamaba la indígena. El cacique padre le dijo a Aquimin que tenía que esperar tres lunas para que fuera estudiado... para que ellos estudiaran la posibilidad de que Aquimin se casara con Siatoba. Mientras, aquí en Tunja seguían los tratos y el convenio de Aquimin y Hernán Pérez de Quesada.

Llegaron las tres lunas y la manta no fue devuelta... porque antes no se pedía la mano de la doncella con una argolla, ni en una ceremonia especial, sino enviando la mejor manta, por eso el origen de Boyacá, el nombre de origen de Boyacá es tierra de mantas. Entonces ellos tejían la mejor manta y la enviaban pidiendo la mano de la persona que querían como esposa. Pasaron las tres lunas y la manta no fue devuelta, entonces él muy contento organizó matrimonio, se fue para Sogamoso a encontrarse con Siatoba. Pero para poderla recibir, él tenía que esperar que el sol le diera -digamos- estuviera sobre su cabeza. Todo era un ritual. Pero para esperar el sol primero tenía que recibir el baño de luna. Entonces, él se fue para Sogamoso en las horas de la noche y recibió el baño de luna, llegó la madrugada y él ahí, a la intemperie, recibiendo el baño de luna.

Cuando ya fue el amanecer y ya empezó a salir el sol y ya el sol estaba sobre la cabeza de Aquimin, salió hacia Toga con una totuma llena de chicha y eso era un sembrado lleno de trigo y ella pasó por entre ese trigal y le entregó a él la totuma y de esa totuma bebieron los dos sellando el compromiso.

Bueno... toda la población indígena de Cundinamarca y Boyacá se enteraron de ese matrimonio porque era muy importante. Fueron invitados al matrimonio. La ceremonia se celebró donde hoy es la catedral Santiago de Tunja, antes no era una iglesia eh... una catedral, un templo monumental como el que hay ahorita, era más modesto. Era una capilla de una nave y entonces allí se celebró el ritual, el religioso, el cristiano. Ellos ya habían hecho su ritual indígena, pero mira, lo que hoy es la plaza de Bolívar de Tunja se llenó de indígenas y Hernán Pérez de Quesada los traicionó. Dijo a la guardia española que todos esos indígenas venían a atacarlo porque a Hernán Pérez de Quesada le dio miedo ver todos esos indígenas. Y como él había sido tan criminal y había matado a todos los familiares de Aquimin, a él le dio miedo. Hizo que, saliendo de la iglesia, los guardías cogieran preso a Aquimin y se lo llevaron para la cárcel municipal. Bueno, eso fue terrible, conmoción absoluta, los indígenas se molestaron cantidades y claro armaron la revuelta, cosa que... situación esta que confirmó lo que estaba diciendo Hernán Pérez de Quesada, que era una acusación falsa. Pero como los indígenas se sublevaron ante esa injusticia, entonces él aprovechó para decir: "fíjate, lo que yo les dije, esto era un motín contra la guardia española". Bueno, se llevaron a Aquimin para la cárcel municipal y allí lo tenían detenido en unos calabozos y le hicieron torturas y de todo. Siatobá quería verlo pero... pues no le permitían Un día a ella se le ocurrió irse con una manta preciosa llena de hilos de oro y debajo de la manta colocarse brazaletes y todas las joyas que utilizaban los indígenas y más ella, que era una princesa. Llegó con los brazos cruzados sobre el pecho y lo único que se veía era la manta, cierto? Y ella llegó muy sumisa y muy humilde a pedir que le dejaran ver a Aquimin. Y pues lógico que no, no se lo dejaban ver y la trataron... la golpearon y todo. Entonces ella se cayó de rodillas abrió los brazos y le dijo al guardia: "por favor señor, le suplico me deje ver a mi amado". Bueno... cuando ella abrió los brazos, el guardia vio que ella estaba llena de oro, y le dijo: "entre, pero me deja todas las joyas que tiene puestas".

Y claro, ese era su propósito: entregar las joyas a cambio de Aquimin. Bueno... entonces la dejaron entrar, y ella ya... le abrieron la celda y cuando ya iba a llegar a los brazos de Aquimin... porque él la vio, él estaba en el suelo ensangrentado por todo el mal trato y los azotes que le habían dado.

Cuando la vio como pudo se incorporó y abrió los brazos para recibirla y cuando ya se iban a abrazar la cogieron a ella de los cabellos y la sacaron de la celda. Y la metieron en una celda vecina, y ella desde ahí, desde su celda, escuchaba como maltrataban a Aquimin y le daban azotes

y azotes y él gritaba. Ya cuando él iba a fallecer -osea- estaba muy, muy mal pero lo iban a llevar para la plaza principal a colgarlo, bueno, a hacerle la sentencia que le había designado Hernán Pérez de Quesada y la guardia española.

Entonces ella salió de su celda y lo vio tirado en el suelo y dice la leyenda que dio un grito tan espantoso, tan espantoso de dolor que todavía deambula ese grito por las calles de Tunja. Por eso a Siatoba le dicen el alma de Tunja.

Siatoba se reunió, después de que ya falleció Aquimin, se reunió con todos los indígenas, con todos los de su raza que pudo reunir y se fueron para El Cocuy y llegaron al pico más alto del nevado y desde allí todos, empezando por los niños y los ancianos se lanzaron al vacío, y fue la primera, digamos como... el primer suicidio masivo que tuvieron los indios chibchas porque era toda la comunidad chibcha que habitaba el Altiplano Cundiboyasense. Hoy se encuentra en la glorieta de la ciudad de Tunja un monumento que fue erigido en honor a la raza. Y allí están Siatobá y Aquimin, como símbolo de fortaleza.

El alma de Tunja. Tunja (001)

Casi un libro entero podría escribirse a partir de esta hermosa leyenda. Un libro sobre la forma en que el doloroso proceso de la Conquista se inscribió en el imaginario mágico de los boyacenses, y que sostiene su vigencia hasta hoy en las misteriosas apariciones de El Cocuy. Pero a los efectos de este breve análisis, baste con resaltar algunos aspectos esenciales del relato, pertinentes al tema que nos ocupa.

En principio, pese a que en el relato Pérez de Quesada utiliza la religión como un instrumento de imposición de su poder, Aquimin y Siatoba (y con ellos, el conjunto de la comunidad chibcha) aceptan en el relato, sin mayor dificultad, la condición que Hernán Pérez de Quesada les impone para discutir la paz: la conversión. No es extraño: las poblaciones originarias no consideraban realmente incompatible la doctrina cristiana con sus propias creencias¹². Aún hoy, como vimos, muchas creencias propias de la espiritualidad muisca originaria conviven con una genuina convicción católica. En el marco del imaginario popular, no hay incompatibilidad entre espiritualidades, más que cuando intervienen (generando conflicto) otras cuestiones de poder.

Los personajes centrales del relato representan, pues, una naturaleza rebelde pero, no por ello, menos dispuestas a construir la paz. Para ello, desde este lejano pero vigente antecedente, tal disposición incluye la capacidad de aproximar entre sí, en virtud de una convivencia mutuamente enriquecedora, a modos muy distintos de comprender la realidad y la espiritualidad, aún cuando éstos aparecen como histórica y circunstancialmente opuestos. Lo que los hace admirables, son ambas cosas: la disposición a la paz y la entrega a su dignidad.

También contamos con fascinantes registros de la otra cara de la misma moneda. En múltiples relatos, la condición de tal sincretismo espiritual-religioso parece ser el de un cristianismo indisolublemente asociado a los más humildes. En "La lavandera de la Candelaria" (Monguá, 012) la Virgen es vista lavando ropa a orillas de una laguna. En "La piedra" (Ramiriquí 001), una humilde sirvienta encontró, en tiempo de la conquista, un Cristo clavado en un árbol. Sus patronos lo llevaron a la parroquia del pueblo pero, misteriosamente, una y otra vez, el Cristo volvía al lugar en que lo encontró la sirvienta.

Les hablo de la leyenda del patio del convento frente a la cocina. Digo pues que ahí en otros tiempos aparecía una serpiente amarilla que la veían muchos padres. Legos y no la gente. Decían que esa serpiente salía a calentarse cuando se halla sola en el patio frente a la cocina. Otros dicen

¹² Múltiples son los estudios al respecto. Baste citar a la op. cit. CORREA (2002). Estudios más breves se encontrarán en AA.VV (2003).

que esa serpiente era de oro, y la enterraron en la cepa del puente Calicanto. Los indios cuando hacían una cosa grandiosa, un monumento, un edificio, una casa, una cosa como el puente, generalmente le ponían algo de oro en el asiento, en la cepa. Puede ser un tunjo, una lagartija o una serpiente. Y que hay un túnel desde el puente hasta la iglesia y que la serpiente hace un recorrido diario de noche, de noche y de día del puente Calicanto al sitio del camarín de la iglesia.

El detalle es que en los años mil novecientos veintidós, me contaba mi abuela Ester Pacheco que era muy preparada especialmente en banquetes. Entonces estaba de párroco un padre Patricio Puentes, llevaba veintidós años de párroco, desde mil novecientos a mil novecientos veintidós y la mamá, se llamaba Virginia Pérez de Puentes. Era una señora muy neurasténica y muy avara, muy temida, y era bastante rica. Llegó el caballero, y mamá que fuera a prepararle el desayuno, el almuerzo y la comida para celebrarle el cumpleaños que taba cumpliendo años el padre de Patricio Puentes, el hijo de ella. Y mi abuela pues con gusto le dijo que sí, que estaría ella a las seis de la mañana en la cocina.

A las seis de la mañana llegó mi abuela, golpeó la puerta frente a la cocina y salió la señora y le abrió y ella se puso a preparar el desayuno, y el padre Patricio estaba sirviendo la misa. Y golpearon la puerta falsa. Varios golpes, fuertes. Y mi abuela salió a abrir a ver quien era y vio que era un campesino muy simpático, de ojos verdes, cabellera dorada, vestido muy sencillamente.

Dijo: "señora: vine a cumplir una promesa a la virgen. Soy peregrino y no encuentro donde me vendan un desayuno. ¿Por qué no me vende usted un desayuno o me lo regala? Y mi abuela lo hizo seguir a la cocina y se lo afrentó a la señora Patricia, a la mamá del padre Patricio Puentes y le dijo "que viene este campesino que no es de acá". Y le dijo la mamá del cura a mi abuela: "dele un café". Y el peregrino le dijo: "No señora, yo no quiero café. Quiero que me dé un chocolate en el pocillo que toma su hijo el cura párroco". Y ella, que era muy neurasténica, dijo: "ni más faltaba que yo le dé un chocolate en el pocillo que toma mi hijo. Y esto... ¿qué le pasa, está loco usted?"

En ese instante que le dijo esas palabras la señora, apareció la serpiente amarilla en la cocina y se le subió a la señora y se le envolvió en el cuello queriéndola ahogar. Y ella comenzó a gritar desesperadamente y mi abuela corrió a avisarle al padre Patricio Puentes que estaba diciendo la misa, ya iba a terminarla, lo que le había sucedido a la mamá. Y el padre aprendió rápido la misa y se fue. Llegó allá a la cocina y encontró a la mamá con la serpiente amarilla envuelta en el pecho, en el pecho y en el cuello, casi la estaba ahogando. Al fin con un rezo y un conjuro fue en la cocina un relámpago y la serpiente desapareció y el mendigo, que estaba ahí, también.

Entonces el padre Patricio Puentes comprendió que había sido Cristo el que había andado vestido de campesino o de peregrino. Que lo que le había pasado a su mamá era un castigo por ser tan avarienta, tan avara, que ella jamás irá a dar una limosna a un pobre y... inmediatamente llamó a la mamá y le dijo: "esto pasó, mamá, porque usted es muy avara, muy hambrienta. No le da jamás una limosna a ningún mendigo aunque yo quiera dársela. De ahora en adelante, aunque me quede yo sin desayuno o lo que sea, el que venga a pedir alguna cosa, dele".

El mismo padre vendió toda su riqueza, toda su tierra, y lo entregó a los pobres.

La serpiente amarilla en el patio de la cocina. Monguí (015)

En este hermoso relato, es la ética de la solidaridad con la gente más humilde la que articula a la espiritualidad de los indígenas (representada por la serpiente de oro) y la cristiana (encarnada por el mendigo). El Padre Fuentes comprende la lección, y abandona sin dudar toda riqueza personal para compartirla. Esto le valió al párroco el ingreso y la supervivencia en el imaginario de su pueblo.

El conflicto ético que emerge en forma de miedos, espantos y reflexiones desde las historias mágicas de la tradición oral boyacense no es, pues, otra guerra. Es, quizás, el producto de una fragmentación histórica, reversible en virtud de una identidad sociocultural capaz de apostar a la integración y de aproximar lo diverso, incluso aquello en apariencia incompatible y dicotómico. Es, en definitiva, la búsqueda de una ética y espiritualidad capaces de aproximarse a la justicia y a la solidaridad social, lo que se vivencia como capaz de signar el valor de las cosas, asegurando una convivencia más allá de cualquier diferencia. De hecho, no son pocas las historias que, como la anterior, parecen afirmar que por debajo de las convicciones cristianas, éstas están conexas con las creencias y la espiritualidad muisca originaria. O incluso que aquéllas son, literalmente, sostenidas por éstas.

En los pies de la UPTC, de la Universidad, hay una lagunita pequeña que ya... las aguas son turbias. La historia cuenta que ya esta laguna nunca se ha secado y nunca se secará. Han intentado secarla pero no han podido. Recibe el nombre del pozo de Donato porque un señor español compra esa laguna e invierte todo su capital tratando de secarla y queda pobre por secar la laguna. La tradición cuenta también que el pozo de Donato no tiene fondo, nunca se le va a encontrar. La tradición cuenta también que el pozo de Donato, desde el fondo del pozo de Donato hasta donde está la iglesia - la catedral de Tunja - hay una gran columna ahí, de oro y que si alguien algún día la toca o la saca la catedral se hunde. Pero que la única forma de entrar a conseguir esa columna de oro es a través del pozo de Donato. Por eso quizás Donato intentó secarlo para volverse rico, intentando volverse rico se volvió más pobre.

El pozo Donato. Tunja (010)

En muchas otras historias subyace idéntico concepto. Entre los más hermosos, las múltiples historias referidas a la Caja del Rey en Monguí, a El Dorado, etc., narran que en ciertas circunstancias, otra ciudad (a menudo idéntica al municipio en que se cuenta la historia, pero completamente hecha de oro) emerge como por encanto. Esas circunstancias son, reiteradamente, las extrañas noches de coincidencia de la luna creciente (noches ceremoniales esenciales del pueblo muisca) con el Viernes Santo. Es decir, la coincidencia de ambas espiritualidades.

En síntesis

La tradición oral viva del pueblo boyacense reconoce como espacio social de conflicto las contradicciones de escalas de valor que se presentan en la realidad contemporánea. No obstante, también incluye, quizás como resultado del dispositivo de comunicación y elaboración colectiva que entraña la propia tradición oral, las pistas para su resolución y los anhelos que subyacen. A nuestro modo de ver, una planificación del desarrollo departamental con protagonismo de los sectores populares, deberá considerar:

- a) **Impulsar formas de economía solidaria:** cooperativas de producción, agrarias, de consumo, de crédito, comunidades productivas, etc. Apoyar las iniciativas empresariales colectivas que fortalezcan las particularidades culturales de la zona (por ejemplo, la artesanía en Ráquira), y al tiempo establezcan relaciones solidarias de producción que se demuestren viables en el marco actual del mercado.
- b) **Promover una educación religiosa inclusiva, que no suponga la negación de los valores emergentes de las culturas originarias,** sino la construcción de una identidad ética que reconozca la totalidad de las espiritualidades, vertientes y marcos de valores y su apropiación digna por parte de los pueblos, en cuanto fundamento ético de un proyecto de futuro no excluyente. La diversidad (de

todas maneras presente e influyente en la subjetividad colectiva) no debe ser motivo de culpa, sino riqueza a integrar como propia.

Hace algo más de un año, veía el noticiero de una cadena televisiva colombiana y me llamó la atención una noticia que no ocupó más de cinco segundos, entre dos noticias más “importantes”. Casi textualmente, la nota decía: “Una mujer se arrojó al Río Magdalena con sus tres hijos, al parecer enloquecida por el hambre”. La noticia me conmovió, tanto por sí misma, como por el escaso espacio que ocupara en la atención del noticiero. Me preguntaba por el drama de esa mujer, por la intensa desesperación que la llevó a tomar una decisión tan atroz. Y me preguntaba si esto sucedería con frecuencia, lejos de las importantes noticias de cada día. Leyendas populares de todo el Altiplano Cundiboyacense nos dan las únicas y más duras respuestas. En el muy cercano Puerto Salgar, también a orillas del Magdalena y a escasos kilómetros de la frontera boyacense, un extraño personaje conocido como La Pujona recorre los campos sembrando miedo por su horroroso aspecto de mujer miserable, y roba por cierto tiempo a los niños. No los daña, sin embargo: los abriga y alimenta.

En Boyacá, son frecuentes las historias mágicas que describen a un personaje análogo, conocido como La Llorona, y que representa la tragedia (a menudo muda) del hambre extrema, el frío, el abandono de niños en los campos boyacenses y la culpa de las madres que se ven envueltas en esa terrible situación.

La leyenda que voy a narrar es la Llorona. La historia se trata de una mujer que o sea era muy agresiva con sus hijos. Entonces, un día los tiró a un río y el niño se ahogó. Después de eso la mujer se atormentó, y la mujer se atormentaba y seguía por los montes después de haber muerto, seguía por los montes llorando, gimiendo y preguntando que dónde estaban sus hijos y seguía llorando así y cantando. Y ya el alma de ella, era un alma en pena entonces pues, ella siguió paseando por ese río tratando de buscarlos pero ya los niños estaban sólo los puros huesos. Entonces después siguió llorando y llorando durante largos años, un largo tiempo.

La Llorona. Chiquinquirá (2009)

La insistencia en “sólo los puros huesos” que caracteriza estas historias, puede comprenderse como una imagen alegórica del hambre que mata. No parece razonable que las historias estén dando cuenta de madres agresivas o abandonadas sin razón (de lo contrario, ¿por qué lloraría para siempre?), sino de una situación mucho más extendida y omnipresente, para la que la sociedad no parece tener respuesta. La Llorona da miedo, no tanto por ser “agresiva” o constituir una amenaza para los niños locales, sino más bien por materializar la tragedia y obligar a poner en ella la atención.

Pues en Samacá, en la ciudad de Pitagui, después de ciertas horas de la noche, se escucha el llanto muy profundo y unos lamentos de unas madres buscando a sus hijos. Dicen que ellas abandonaban a sus hijos ahí en esas quebradas y como castigo Dios les puso que si quiera llevaran un pedacito de huesos, de sus, uno de sus hijos. Y entonces ellas después de muertas salieron, salieron las almas a recoger cualquier pedacito que fuera de su hijo. Y entonces veían pasar con lamentos asombrosos y llorando y con un montón de huesos en la cola.

Imagínese que una vez a un muchacho llamado Joselito, estaba sin bautizar, el muchacho se dejó abandonada a la mamá en unos momentos y entró una de esas Llorona, lo cogió y se lo llevó. Muy asustada llegó la madre pensando en su hijo: “¡Mi hijo, mi hijo se ha perdido, oh Dios mío, ¿dónde estará mi hijo?!” Buscándolo en las veredas de las cordilleras

del Santuario, vereda de Patagui, no lo hallaba. Altas horas de la noche, como en eso de las once o doce, se escuchaban los llantos por detrás de la casa y la mamá salió preocupada y sin encontrarlo otra vez regresaba.

El día siguiente lo encontró en la cuchilla el santuario, debajo de unos cartones, donde el niño estaba muy tranquilo y sin ningún rasguño. Sin él poder caminar se aisló más de tres kilómetros. Cuando él habló le preguntaban: "Manolito, ¿que le pasó el día que se perdió?" Y él decía: "Una señora muy alta, con túnicas negras, me llevó, y a la madrugada unos chulos me arroparon y no me dejaron dar frío". Esa fue una historia que sucedió en la vereda de Pitagui.

La Llorona de la vereda de Pitagui. Samacá, (003)

"Una de esas Llorona", dice el relato, al parecer aceptando que no es *un* personaje único sino una multiplicidad. Con la extraña complicidad de los chulos (a primera vista contradictoria imagen de aves carroñeras) Llorona abraza a los niños. La sensibilidad extrema de Boyacá respecto a sus niños (que incluso les adjudica un saber especial, perdido en el proceso de crecer) de la que ya estuvimos hablando páginas atrás, se expresa en esta a la vez horrorosa, trágica y tierna imagen de Llorona.

Encontramos que a comienzos del siglo pasado para mil novecientos diez aproximadamente, en este valle del Samacá, Cucay se escuchaban continuamente los gritos de una mujer. Pero que cuando se presentaba la gente parecía un disco. Nosotros creemos que es nuestra llorona, la llorona de esta región que va buscando sus pollos, que va buscando a sus hijos. Encontramos muchos sitios donde se escucha la voz de los niños que han sido asesinados por sus familiares o que han muerto en algunas viviendas. Encontramos aquí en la vereda del Llano que es donde pude trabajar cuatro lugares donde han muerto niños y escuchan el llanto del niño. Que ha asustado a mucha gente, pero hay una cosa curiosa: este niño se deja ver, pero se deja ver de otros niños, no de los adultos. Los adultos escuchan el llanto pero no se deja ver de los adultos. Los niños tienen una energía especial para percibir a los muertos, para comunicarse con los muertos.

La Llorona y los niños muertos. Sora, (030)

Aún cuando el relato se lleva hasta nuestros días, se lo comienza situando *a comienzos del siglo pasado, hacia 1910*, es decir, tras el final de la devastadora Guerra de los Mil Días, origen histórico de un sinnúmero de espantos y leyendas de Boyacá. Las secuelas de la guerra emergen, una vez más, en la base de la tragedia que envuelve a quienes se considera inocentes. El mismo relato parece llamar a readquirir esa "energía especial" para comunicarse con los muertos. ¿Seremos capaces?

Para ello, al parecer, hay que situarse en la piel misma de los más humildes. Así ven los sencillos campesinos de Monguá a la mismísima Virgen: no cubierta de mantos bordados en oro, sino como una mujer de pueblo.

Conocer la Laguna de la Candelaria, es una laguna... es un pocito. Es un pozo redondo queda casi hecho... no se mira de lejos de ninguna parte, o sea, queda en un hoyito ahí. Es un pozo y es la Laguna de la Candelaria. Esa historia sí la sé, de que encontraban la Santísima Virgen ahí lavando ropa, la miraban lavando ropa en la Laguna de la Candelaria. Eso escuchaba yo cuando era joven. Que encontraban la santísima virgen por allá que quien sabe en que tiempos. Contaban que la encontraban, la miraban lavando ropa ahí en la... en la Laguna de la Candelaria.

La Lavandera de la Candelaria. Monguá (012)

La cuestión nos mete de lleno en la mirada que los pueblos boyacenses expresan en torno a las clases sociales y la distancia que las diferencia.

En Ramiriquí existe una historia sobre el señor de los alabastros. Es un Cristo diferente a todos los Cristos porque está clavado en un árbol. Cuenta la leyenda que en la época de la conquista, una humilde sirvienta encontró una piedra con la imagen de un Cristo. Los patronos de ella eran muy religiosos, de origen español, entonces decidieron llevar la piedra a la Iglesia del pueblo. La llevaron, al otro día misteriosamente la piedra volvió a aparecer en la finca donde ellos estaban. Hicieron muchos intentos de llevarse esa piedra hacia la iglesia, pero la piedra misteriosamente, volvía a aparecer en la finca. Cuenta la leyenda que la piedra ha ido creciendo, o sea el Cristo inicialmente era muy pequeño, y pues dicen los creyentes que el Cristo crece año tras año. Hay una romería anual allá y pues se le dan poderes curatorios para enfermos, para personas con problemas, y pues se supone que la piedra aún continúa creciendo.

La Piedra. Ramiriquí, (001)

Aquí, la historia reivindica la identidad de Cristo con lo más humilde, con el lugar de la sirvienta, distante del lugar que los patronos (de origen español, se ocupa en aclarar el relato) le reservaron en el pueblo. El Cristo toma distancia de los patronos, de su manera de comprender la religión, de la propia Iglesia como institución. Y anuncia el relato que ese Cristo está creciendo día a día.

El amor, y en particular el amor joven, es un aspecto destacable en la sensibilidad popular. Los prejuicios de clase son frecuentemente señalados como contaminantes y contradictorios con todo amor, y las experiencias que se consideran señeras en este camino, perviven en la memoria popular en forma de historias mágicas que intentan, con su constante presencia, evitar el olvido. Entre las más conocidas leyendas de Tunja, hay una en particular que aún ilumina el entendimiento de la gente y enciende el horror a la brutalidad de la que es capaz un rico en defensa de sus privilegios de clase: el farol de las Nieves.

Fue por el embarazo que la emparedaron, ¿sí? Pues fíjense, esa familia tunjana tenía una hija, que se enamoró del hijo de una lavandera. La señora pues lógico su... hijo natural. El señor español y la señora tunjana no iban a permitir que su hija de alta alcurnia se enamorara del hijo de una lavandera. Entonces en esa época le decían el bastardo. "¡Y cómo te vas a enamorar de un bastardo!" Y así, entonces impedían que la chica pues, lógico, se viera con el joven. Pero Julián y Florinda eran los dos jóvenes que estaban eh... enamorados. Julián le propuso a Florinda, ¿ya?... que se casaran y se volaran. Entonces Florinda dijo que sí, y de esa manera fueron ante el sacerdote párroco de la iglesia de Las Nieves y concertaron una cita para... para hacer el matrimonio.

Florinda le dijo a su papá que la llevara a la iglesia de Las Nieves, al templo en confesión. Ella necesitaba confesarse y el papá le dijo: "listo". Montaron a caballo y se fueron hasta la iglesia, la dejó allá, en el confesionario... el sacerdote estaba y el se fue para su casa. Al cabo de unas horas, el señor llegó a rescatar a su hija, a recogerla y no encontró a nadie. Ni sacerdote, ni había caballo, ni había hija... nada. Y se... como que se olió el asunto, pero ya estaba muy, muy, muy entrada la noche. Entonces dijo: "no, yo me voy a ir a buscarla porque esto aquí me huele feo, se volaron". Y efectivamente salió en su caballo pero como estaba tan oscuro agarró también un farol que había en el altar de la... del templo y se lo llevó. Recorrió todo el barrio Maldonado porque eso era lleno de haciendas hasta que los encontró y retó a duelo a Julián. Y ellos... se dió el duelo. Julián fue atravesado por la lanza del papá de Florinda y a ella la haló del cabello y la amarró a la cola del caballo y a rastras la llevó hasta la casa. Allá, él mismo hizo el hueco y la emparedó. Y, luego cogió otra vez su caballo, se devolvió, colocó el farol en el altar. Y, entonces, ahora viene como el asunto de

que todo el mundo comenzó a ver el farol. Ton decían que el farol se desplazaba del altar, salía de la iglesia, bajaba, llegaba... se iba por toda la Carrera Novena hasta la Plaza de Bolívar, se posaba en la catedral, regresaba, se posaba en la casa... en el... donde hoy es especialidades médicas que era la casa de ellos y regresaba nuevamente a la iglesia. Entonces la gente hasta hace muy poco, hasta entrada los noventa, la década de los noventa, todavía recuerdan haber visto el farol.

Los enamorados de las Nieves. Tunja, (023)

La percepción que los sectores populares tienen respecto a las restantes clases sociales está fuertemente ligada a cuestiones de orden ético, a valores que consideran indisociables de la riqueza material misma. Esta espiritualidad que la gente asocia a *cierto tipo de riqueza*, es incompatible con la que facilita *la otra riqueza*, la mercantil, la que distancia a la gente en clases sociales.

Es las... la cuestión es... le llaman popularmente Los Rajones del Morro. En algún cataclismo que hubo hace unos buenos años, se partieron las rocas y se surcaron dejando unos agrietamientos de metro de ancho por ahí, unos más otros menos y profundísimos. A principios de... o sea... de todo el siglo XIX y principios del siglo XX había gente que para enriquecerse hacían un pacto con el diablo, un pacto demoníaco por el cual le entregaban el alma cuando se murieran al demonio a cambio de dinero y poder. El demonio les suministraba dinero y poder. Y si durante el término del pacto se morían, entonces el condenado es el cliente sí, no podía arrepentirse después de vencido el plazo. Entonces el que se llegaba a morir dentro de ese pacto era tipo condenado, por consiguiente el cementerio no lo soportaba. Lo enterraban a tres metros bajo tierra y la tierra lo sacaba.

Entonces tenían que llevarlo hasta el sector de los rajones del morro que se llama, a tres mil ochocientos metros sobre el nivel del mar y llevarlo y botarlo a esos rajones y dicen que el demonio se los llevaba en cuerpo y alma. Hasta mil novecientos ¿que?... mil novecientos cincuenta, cincuenta y dos se alcanzó a escuchar que habían llevado un último señor por allá. La llevada de ese cadáver, tocaba llevarlo en una... pues en una procesión pues como si se llevara para el cementerio pero en este caso no rezando sino con las mayores palabrotas y dándole fute a ese ataúd y a ese cadáver para que no pesara. Así lo podían llevar fácilmente, porque si iban rezando di si pesaba peor que un demonio ahí sí y no lo podían llevar entonces no alcanzaban a llegar durante la noche allá. Hubo varias personas que les tocó dejarlo a mitad de camino y a la noche siguiente volver a terminar la ruta. En todo caso pues... yo les digo hasta mil novecientos cincuenta y dos se escuchó....

Los Rajones del Morro I. Monguí (007)

Una vez más, la historia se sitúa en los albores del siglo XX, quizás una nueva referencia al conflicto armado, justo después de describir *un cataclismo que dejó profundísimos agrietamientos*. El relato afirma que la época se caracterizaba porque ciertas personas obtenían riqueza y poder mediante un pacto con el diablo, una deshumanización que supone la entrega del alma. La narración deriva en una profunda reflexión en torno al tema de la muerte: si ésta te pilla en esa obsesiva persecución de la riqueza y el poder, la tierra misma te rechazará: constituirás un peso con el que la gente no podrá, a menos que desprecie, resista y castigue esa condición deshumanizadora que otorga poder político y económico. La costumbre, dice el narrador, se mantuvo hasta 1952, en el límite justo entre el gobierno fuertemente autoritario de Laureano Gómez y la sangrienta dictadura de Rojas Pinilla. ¿Señala el triunfo eventual de los pactantes? La mirada popular sobre la clase política no siempre es esperanzadora.

Esa plaza se llamó Plaza Suárez Rendón. Cuando se llamaba Plaza Suárez Rendón existía allá una pila gigante que servía como acueducto digamos así, en donde todas las familias tunjanas llegaban a surtirse de agua. Bueno, entonces, de allá, de la pila, las señoras

llamadas aguadoras, que eran empleadas de las casas elegantes, de las familias prestantes de la ciudad, cargaban el agua en vasijas de barro. La llevaban sobre la cabeza. Pero las aguadoras no eran cualquier mujer. Era una mujer con unas características especiales de cultura. Tenían un nivel especial y por ese motivo eran contratadas como aguadoras.

Alrededor de esa pila también se centraban los señores políticos y muchas señoras que venían a hacer sus tertulias. Un día, le contaron al señor Gobernador de turno de la época, que todos esos políticos estaban tratando de bajarlo del mandato. Y el Gobernador se preocupó. Buscó a un niño, muy pequeñito, porque era enano, llamado Hepaminondas y le dijo que se fuera para la plaza Suárez Rendón, se parara cerca de la pila surtidor de agua y escuchara todo lo que allí se decía en contra de su mandato. Y el joven así lo hacía. Fue y le contó que estaban planeando, en poco tiempo, sacarlo de la Gobernación. Él esperó unos días y mientras mandaba a elaborar una escultura.

Al cabo del tiempo, cuando toda la familia... todas las familias en Tunja dormían, a altas horas de la noche, mandó instalar sobre la pila la cara de un mono, un mico, con el dedo índice sobre los labios en símbolo de silencio. Al otro día, cuando se levantaron los tunjanos, se encontraron con esa escultura y aterrados decían: "¡uy!, el Dios del Silencio". Y a partir de ese momento comenzaron a callar las habladurías sobre el gobierno de este señor gobernador que estaba en ese momento. Es así como esta pila fue trasladada a la plazoleta esquina de la Carrera Octava con Calle Veinte y se llama La Pila del Mono. De allí nace ese adagio popular que dice "vaya quéjese a la Pila del Mono".

Y aquí estamos. Porque a nosotros nos pasan muchas cosas por no hablar.

La leyenda de la Pila del Mono. Tunja (024)

Tal vez es el momento de pedirle al Mono de la Pila una pausa en su tarea. Porque aquello que no puede decirse por miedo al castigo... no desaparece simplemente. Se expresa de otras formas, genera conflicto, crece. De hecho, las historias mágicas son una forma de decir que la comunidad creó para evadir las represiones externas... o las suyas propias. El dios del silencio no ofrece buenas estrategias de bienestar social.

En síntesis

El acervo oral mágico de Boyacá revela una aguda y peculiar percepción, desde abajo, de las clases sociales y sus distancias. Sin embargo, pese a identificar y describir con gran sensibilidad incluso aquellas tragedias sociales ligadas a la pobreza extrema, las leyendas y mitos populares no parecen expresar que los sectores populares renieguen de su condición de tales. Aún cuando manifiestamente el imaginario social y el acervo oral son territorios libres e insujetable de fantasía colectiva, los pueblos no ponen allí envidia por la condición de las clases más acomodadas, ni un deseo manifiesto de ocupar su lugar. Más bien expresan un distanciamiento crítico respecto a las renuncias éticas que supone la opción por el ascenso social, la capacidad de consumo más allá de las necesidades o la pertenencia a una élite económica o de poder. Tampoco parece haber resignación a la condición de pobreza, sino un temor a los costos que, en el entorno socioeconómico actual, supone la movilidad.

Muchos de los males contemporáneos son situados, en cuanto al origen, en momentos históricos signados por la violenta ambición de poder a costa de la exclusión y la pobreza extrema de muchos, generando "enormes grietas" sociales que aún hoy, décadas o siglos después, siguen distanciando a las personas. En contraposición, "lo bueno" no reconoce disociaciones ni

fragmentaciones en el universo mágico boyacense: condición de clase va de la mano con ética social y con espiritualidad y sensibilidad frente a las emociones de su entorno horizontal: es decir, subyace un firme concepto de integridad, en lucha con la fragmentación propia de la estructura social moderna. Esa mirada crítica no deja fuera a la clase política. Por ende, la concepción de estrategias de nivelación social, movilidad y justicia distributiva deberían, a nuestro juicio, tener en cuenta:

- a) La **creación de dispositivos de detección y ayuda a madres** solas y carentes de sostén económico y emocional. Estos dispositivos podrían incluir la formación para la inserción laboral, el aliento a la creación de microemprendimientos de ayuda mutua entre mujeres de similar condición, hogares, etc.
- b) Apelar para ello, sustancialmente, a la **solidaridad horizontal y la organización de clase**, que ya existe y constituye una energía de gran magnitud para movilizar procesos de esa índole. Pero también combinar ésta con la **promoción de una actitud solidaria interclase**, generando condiciones, por ejemplo desde las políticas impositivas, que generen procesos de mejora de la justicia distributiva.
- c) Profundizar en la **sintonía manifiesta, de parte del Estado, para con las vivencias y necesidades de las clases más comprometidas por la situación social, política y económica**. Promover, por ejemplo, espacios de participación ciudadana en el desarrollo local, otorgando en esos niveles capacidad concreta de decisión, participación en la adjudicación y administración del presupuesto, etc.
- d) **Reconfigurar, una vez más, los espacios educativos**. Esta vez, considerando una educación capaz, tanto en ámbitos formales como informales, de constituirse en espacios **integradores del pensamiento, la emoción y la acción comprometida con aquéllos**.

La labor realizada permite abordar a una primera conclusión: el diálogo de las Ciencias Sociales con el acervo oral mágico de los pueblos, no sólo es un ámbito de extraordinario potencial como procedimiento diagnóstico, sino también como instrumento para establecer espacios de enriquecimiento mutuo más allá de lo evidente y explícito, capaces de un alcance que desborda ampliamente, por fortuna, los estrechos límites del conocimiento académico o, incluso, de lo corrientemente considerado como "cultural". Justamente por eso, es que tal labor no tendrá mayor sentido, si no se traduce en cambios concretos que apunten a mejorar las condiciones de vida de los sectores sociales participantes. Ése es el espíritu que ha motivado tanto el proyecto como el presente documento.

Estas transformaciones tendrán efecto, en tanto se contemplen los escenarios posibles para operarlas. Tales escenarios son:

1. **El cultural:** entendido no tanto desde los productos culturales como de los procesos de reconfiguración identitaria. Es decir, concebir la acción cultural no tanto como una asistencia para la producción cultural, sino como un ámbito de reconocimiento de los saberes, contenidos, producciones simbólicas existentes y de diálogo creativo. La cultura, reiteramos, es la estrategia de supervivencia de los pueblos.
2. **El comunicacional:** en tanto se aborde el rol comunitario de los medios. Supone una estrategia comunicacional que pasará por incrementar la presencia y protagonismo de voces comunitarias en estos medios, constituir las en espacios virtuales de debate, procesamiento colectivo de temas, jerarquización de la producción cultural popular, incremento de la autoestima de las comunidades y encuentro organizativo y creativo.
3. **El educativo:** transformando los ámbitos educativos (formales o no), desde espacios de sustitución de una cultura por otra, hacia ámbitos de diálogo intercultural constructores de identidad. Una estrategia para ello es constituir las instituciones educativas en ámbitos de encuentro productivo de la comunidad educativa. Es decir, de padres, alumnos y docentes en la construcción y ejecución de un proyecto educativo común conforme a las necesidades específicas de la comunidad de influencia.
4. **El social.** Los procesos de organización social son inseparables de las condicionantes culturales que los determinan. Derivar parte de los esfuerzos desde el sostenimiento de estructuras estatales de asistencia hacia el fortalecimiento de formas organizativas que, tras un proceso de crecimiento e inclusión, se constituyan en interlocutores legítimos emanados de las comunidades para viabilizar procesos comunes.
5. **El político.** Lo cultural-social-educativo-comunicacional no puede abordarse aisladamente si no se registra impacto alguno en las políticas concretas de abordaje del bienestar social. El protagonismo comunitario es vital para que una política de bienestar tenga resultados sostenibles. Y el mejoramiento de la imagen del Estado en las comunidades pasa, probablemente, por constituir en el ámbito local a las comunidades como interlocutores válidos en planificación y ejecución.
6. **El religioso;** en un diálogo mutuamente transformador con las necesidades, aspiraciones y sueños de la gente común. Y también en la inclusión de espiritualidades no reconocidas pero tampoco antagónicas con la religión cristiana, y cuya supervivencia responde a necesidades concretas y anhelos vigentes en la comunidad.

7. **El económico**; en tanto condición de existencia de todos los restantes marcos y escenarios, y condición de sostenibilidad de todos los procesos sociales. Una expresión en el campo económico de los resultados en el campo de lo cultural, afirmará la proyección de esos resultados y aportará a la comunidad nuevos recursos para fortalecer su identidad.

Estos ámbitos no deben restringirse, necesariamente, a los establecidos como pertinencia inmediata. Los procesos educativos, por ejemplo, no sólo se desarrollan únicamente en el colegio o las instituciones específicamente signadas para eso. Las comunidades se han generado tradicionalmente sus propios espacios de articulación social, que cumplen funciones concretas en materia de encuentro, diálogo, intercambio... educación y comunicación. Muchos de estos ámbitos comunitarios de encuentro se han reducido en número y función por diversos factores. Puede ser de gran importancia, por ende, la re-creación de ámbitos de encuentro social, especialmente en las comunidades más aisladas y sin alternativas de esta naturaleza. La animación sociocultural de clubes, espacios familiares de diversión, núcleos cooperarios, casas de la cultura, etc. con este fin, pueden constituirlos en escenarios como los ya descritos.

Se impone un fortalecimiento de la familia como núcleo y célula de organización social. Para ello, será necesario no sólo signar al ámbito familiar como un lugar de deber y aprendizaje de la responsabilidad, sino también como un espacio de satisfacción, placer, continencia de procesos de conflicto, crecimiento e, incluso, producción. La sobrecarga de peso del deber y la sola responsabilidad puede debilitar la estructura familiar, si no se constituye también en ámbito continente de necesidades y procesos de crecimiento de todos sus miembros. La observación es particularmente pertinente en aquellas comunidades que, por distancias físicas, suponen un aislamiento considerable del ámbito de la familia respecto a otros espacios de continencia, educación y satisfacción.

Hombre, mujer, joven y niño deberían contar, idealmente, con ámbitos propios en los que se procesen horizontalmente sus propias necesidades vinculadas al género o la edad, además de ámbitos de encuentro de las familias como tales. Ello facilitaría enormemente la evitación del escape a espacios a menudo patologizados, como el bar, el parque o algunas esquinas. Y contribuiría a liberar a éstos de su pesado rol de ámbitos para el "desate" pulsional.

Néstor G. Ganduglia
equipo de investigación de
Signo Latinoamérica

CORREA CORREA, Javier (2002): *Los muiscas del siglo XXI en Chía*. Gob. de Cundinamarca, Alcaldía Popular de Chía, Resguardo indígena de Fonquetá. Bogotá, 2002.

FEIJOO, Samuel (1997): *Mitología cubana*. Editorial Letras Cubanas. La Habana, 1997.

MALUF, Sônia (1993): *Encontros noturnos. Bruxas e bruxarias da Lagoa da Conceição*. Editora Rosa dos tempos, Río de Janeiro, 1993.

MORA CALDERÓN, Pablo y GUERRERO RINCÓN, Amado (compiladores) (1989): *Historia y culturas populares. Los estudios regionales en Boyacá*. ICBA, Min. de Educación Nacional de Colombia, Inst. Andino de Artes Populares. Tunja, 1989.

OCAMPO LÓPEZ, Javier (1996): *Leyendas populares colombianas*. Plaza & Janés Editores Colombia S.A., Bogotá, 1998.

PINZÓN, Carlos E. y SUÁREZ P., Rosa (1992): *Las mujeres lechuza. Historia, cuerpo y brujería en Boyacá*. ICAN/COLCULTURA, CEREC. Bogotá, 1992.

PLATH, Orestes (1995): *Geografía del mito y la leyenda chilenos*. Ed. Universitaria. Santiago, 1998.