

 Editorial

# **Antigua Modernidad y Memoria del Presente**

**CULTURAS URBANAS E IDENTIDAD**

Ton Salman y Eduardo Kingman  
EDITORES

**© 1999, FLACSO, Sede Ecuador**

Paez 118 y Patria, Quito - Ecuador

Telf.: (593-2) 232030

Fax: (593-2) 566139

E-mail: fcarrion@hoy.net

Registro derecho autoral: 012697

ISBN - 9978-67-046-7

Editores: Eduardo Kingman y Ton Salman

Edición: Alicia Torres

Diseño y diagramación: Rispergraf

Diseño de portada: Antonio Mena

Impreso en: Rispergraf

Quito, Ecuador, 1999

## INDICE GENERAL

Presentación 9

### PARTE I: ENFOQUES GENERALES

Introducción  
Las culturas urbanas en América Latina y los Andes:  
lo culto y lo popular, lo local y lo global, lo híbrido y lo mestizo.  
*Eduardo Kingman Garcés, Ton Salman y Anke Van Dam* 19

Aplausos después del desfile: el estudio de organizaciones  
y movimientos sociales después de la euforia  
*Ton Salman* 55

### PARTE II: GENERO Y CIUDAD

Sobre machos, adúlteras y caballeros  
*Ana María Goetschel* 73

El encuentro entre ONG y pobladoras:  
Las organizaciones de mujeres en Santiago de Chile  
*Anke van Dam* 85

Masculinidades y cultura popular en Guayaquil  
*Xavier Andrade* 101

Diversidad y Esencialismo, ¿términos contradictorios?  
La sexualidad masculina en Lima, Perú.  
*Lorraine Nencel* 125

### PARTE III: CULTURA, POLITICA URBANA

Estudiar movimientos sociales urbanos: entre la teoría y la comprensión  
*Alvaro Sáenz Andrade* 147

La violencia urbana y sus nuevos escenarios  
*Fernando Carrión M.* 153

Prácticas cotidianas de resistencia  
*Gerrit Burgwal* 165

Continuidad histórica de la acción colectiva de los pobladores chilenos: Redes sociales e interacción estratégica. <i>Vicente Espinoza</i>	189
El Camal y los asuntos de raza y clase <i>Wendy A. Weiss</i>	219
Cultura que carga: Reflexiones sobre lo cultural en el análisis de las organizaciones y movimientos sociales en América Latina <i>Ton Salman</i>	237
<b>PARTE IV: VIDA COTIDIANA</b>	
Cartografías del pasado, ciudades del presente: prácticas populares en las ciudades del Altiplano Cundiboyacense (Andes orientales colombianos) <i>Adrián Eduardo Serna Dimas</i>	257
De la antigua caridad a la verdadera beneficencia: formas históricas de representación de la pobreza <i>Eduardo Kingman Garcés</i>	281
“Que me perdonen las dos”: el mundo de la canción rocolera <i>Hernán Ibarra</i>	311
Segregación espacial y espacio simbólico: un estudio de caso en Quito <i>Marcelo Naranjo</i>	327
La propiedad, un sueño realizado: relato oral de los pobladores de La Argelia <i>Santiago Ortiz y Elvira Martínez</i>	337
La cultura del conventillo: el desarrollo humano en el casco central de La Paz <i>Paul van Lindert</i>	353
Colaboradores	369

## **Cartografías del pasado, ciudades del presente: prácticas populares en las ciudades del Altiplano Cundiboyacense (Andes orientales colombianos)**

Adrián Eduardo Serna Dimas

### **Entre la ciudad objeto y la ciudad imagen: una propuesta de historia urbana desde la Socioarqueología Cultural<sup>1</sup>**

En la distancia, la ciudad aparece como un objeto: un conjunto de escenarios susceptibles de una mirada objetiva desplazándose por plazas, parques, calles, avenidas, edificaciones, cementerios, etc., perfectamente interrelacionados y que existen como un todo. Como arqueólogos convencionales, la ciudad estaría dispuesta a confesar su dinámica con la mirada exclusiva del registro objetual que la fundamenta.

Pero una vez allí, internándonos en la esfera citadina, que no se limita a los linderos ficticios que habitualmente acompañan a la ciudad moderna, encontramos que esos objetos orquestados, percibibles en la objetualidad totalizadora, son imágenes que escapan de la sincronía de la primera mirada convencional y se internan en diferentes temporalidades, con diferentes intencionalidades y poderes. Esas imágenes construyen cartografías, muchas sustantivadas en el pasado y superpuestas sobre el objeto-ciudad del presente; más allá del objeto también proliferan imágenes que no requieren referencia objetual sino que hacen parte de otros procesos históricos que encontraron en la ciudad su escenario de vivificación. Esos objetos, esos objetos-imágenes y esas imágenes armonizadas por la ciudad como conjunto que reúne la diferencia en la homogeneidad, corresponden a esferas diferentes, conflictivas en muchos casos.

Las cartografías del tiempo, con objetos e imágenes que desde el pasado trascienden hasta el presente, pueden ser ubicadas desde una propuesta de socioarqueología cultural, donde los contenidos pretéritos de las culturas no son detenidos en una temporalidad perecedera, sino que, por el contrario, son reasumidos en diversas circunstancias y sustentan una función social definitiva para com-

---

<sup>1</sup> Quiero agradecer los comentarios y sugerencias de Virgilio Becerra y Andrea Velasco al presente documento.

prender el presente, en este caso, la ciudad del Altiplano Cundiboyacense. Como lo refiere Vaca Bucheli con relación a las culturas populares andinas, éstas "...son productos procesuales, 'destellos' que se dan en el presente pero que sólo se entienden en su conformación a través del tiempo, en las continuidades y las rupturas que abarca una Historia grande y las múltiples historias de los grupos y aún de los actores como tales" (1992: 27).

Y entre estas culturas populares encontramos a las del Altiplano Cundiboyacense que, inscritas dentro de las continuidades históricas contraculturales posthispánicas, particularmente desde los grupos Muiscas, han abierto espacios para que otras culturales regionales permeen los territorios actuales de la ciudad y de las fuerzas aculturadoras que desde el Estado colonial al republicano han pretendido articular un modelo organizacional único y autoritario. Pinzón y Suárez, en su estudio sobre la brujería en Boyacá, señalan precisamente que "...la cultura del Altiplano es un conjunto de 'momentos' donde se expresan los diferentes grados de intensidad de correlaciones entre los... sectores sociales [de fuerzas aculturadoras y fuerzas de resistencia] que se dan en el marco de una etnia común" (1992: 174).

La socioarqueología cultural es una propuesta reciente en el panorama de la arqueología colombiana. Desde esta propuesta, se desentraña la deificación de los objetos típicos de la arqueología convencional, para ubicar a éstos en un mismo plano de análisis con las imágenes que construyen pasado, óptica desde la cual ha accedido a las versiones polifónicas de los eventos históricos y con las cuáles se han generado propuestas de interpretación donde el pasado como producto se desenvuelve en las dinámicas sociales de diferentes sujetos históricos en el tiempo, evidenciando su poder discursivo en circunstancias específicas. Así, desde el registro arqueológico objetual del pasado hasta las construcciones populares que sobre ese mismo pasado se tienden y lo dinamizan más allá de las metanarrativas patrimonializantes, se pueden plantear las condiciones por las cuales el presente sí es un resultante del pasado (Serna 1997). La ciudad actual entraña estas pugnas de pasado, este enfrentamiento de cartografías que pretenden ser estabilizadas y marginadas de su conflictividad por las políticas de patrimonio cultural nacional.

Los estudios de antropología urbana habitualmente exploran los espacios más específicos para interpretar particularmente las dinámicas socioculturales que se escenifican en la ciudad. Reasumir las cartografías del pasado permite ubicar este conjunto disperso de espacios dentro de procesos históricos que han concebido y construido a la ciudad, inscribiéndola dentro de realidades más amplias desde las cuales se proyecta como partícipe de problemáticas regionales, nacionales y continentales. Así, el consenso alrededor de la heterogeneidad y el multidinamismo de la ciudad latinoamericana puede ser problematizado verdaderamente, más allá de mantenerlo como un eufemismo inoperante.

## Mito y Religión Prehispánicos en el Altiplano Cundiboyacense<sup>2</sup>

Desde principios del siglo XVI de nuestra era, sobre el Altiplano Cundiboyacense tenía lugar una confrontación entre dos señoríos Muisca, grupo indígena que habitaba estos territorios: al norte el zaque de Hunza, otrora señor de todas las tierras del Altiplano, con un poder sustentado en su origen mítico y en su carisma religioso, político y militar; al sur, el zipa de Bacatá, un señorío militar en expansión (Becerra & Serna, 1995). Estos dos eran los principales señoríos al momento de la Conquista, pero de la misma manera existían otros: al este de Hunza se encontraba Tundama, un señorío militar, así como Sugamuxi, un señorío religioso, el principal de todo el reino dirán los cronistas. Al oeste de Hunza se encontraban una serie de señoríos menores que habían sido desplazados progresivamente por el zaque. Todos estos señoríos estaban profusamente interrelacionados preeminentemente por redes religiosas, así como por alianzas políticas y militares.

Al norte del territorio muisca, las fuentes documentales refieren narraciones míticas que conceden un origen sobrenatural a la autoridad del Hunza y al jeque de Sugamuxi. Hunzahua, Tomaghata y Tutazúa, los primeros caciques del zacazgo, constituyeron personajes míticos desentrañados de los dioses que determinarán las normas sociales y la organización sociopolítica que se extenderá por todo el Altiplano; allí mismo, en el norte, el Idacanzás o héroe civilizador termina su recorrido luego de recorrer toda la región y, de despedida, le tributa al Iraca de Sugamuxi su misión sacerdotal desde el *Templo del Sol*.

Al sur, estaba el zipa de Bacatá. En un principio sólo un cacique más en medio de las tierras que tenían al Guatavita como su principal autoridad religiosa –luego del Sugamuxi– y custodio de la laguna sagrada. Las guerras frecuentes que los Panches, comunidades de las tierras bajas del Valle del Magdalena, emprendieron contra los Muisca del zipazgo, determinaron una fecunda vocación militar por parte de estos últimos; tras consolidar su dominio en las fronteras, el zipa extendió una progresiva expansión interior donde sujetó a los caciques vecinos, entre ellos, al Guatavita, a la postre cercano al zaque.

Así, la elaboración de un sustrato común religioso que sustentaba el poder político tradicional muisca estaba en la base de la autoridad del zaque y entró en juego al momento de la confrontación con el zipazgo. Sobre este poder tradicional, primario en la constitución de la autoridad del zacazgo, se tejieron dinámicas posteriores como la guerra, la especialización suntuaria y votiva y, por supuesto,

---

<sup>2</sup> El siguiente aparte está fundamentado en las interpretaciones etnohistóricas de los textos de los cronistas Gonzalo Fernández de Oviedo (1548), Fray Pedro de Aguado (1581), Fray Pedro Simón (1625) y Fray Alonso de Zamora (1701).

la economía, que nos advierten de una sociedad en transformación y en un proceso histórico de complejización de sus estructuras institucionales.

En este proceso de complejización nos encontramos ante dos hechos. En primer lugar, el fundamento religioso persistió sobre las otras formas que involucran el criterio de autoridad –como el económico o el militar–, convirtiéndose en un canal simbólico vital para cohesionar a diferentes señoríos; es frecuente la relación entre centros religiosos y centros político-militares, como Sugamuxi con Tundama y Chía y Guatavita con Bacatá; Hunza reunía en sí misma estos dos tipos de centralización del poder. En su globalidad, el territorio muisca se constituyó como una trama de redes mítico-religiosas, fundadas en unos criterios cósmicos que en su interacción hicieron de las unidades sociopolíticas –cacicazgos o señoríos– una totalidad corporal que definió la unidad territorial –fundando las relaciones míticas con la tierra y con su organización– y que se reconocía como fundadora, a su vez, de los cuerpos individuales de sus sujetos sociales. El cuerpo era una cartografía del cosmos y del territorio cósmico muisca (Pinzón & Suárez 1992: 173 ss).

En segundo lugar, es evidente que pese a mantener la base religiosa como principio de la autoridad política, el proceso de transformación de la sociedad muisca, particularmente al sur, con la coyuntura militar que determinó hechos como la especialización de cuerpos de defensa –los guerreros ‘güechas’ del zipa–, estaba transformando el sistema religioso: el zipa impuso en el cacicazgo de Guatavita a su propio hermano, como necesidad de una legitimación política que reprodujera el esquema mítico-religioso de su territorialidad, rebasando la autoridad institucionalizada de la sucesión y de las ‘castas’ sacerdotales fundadas en el mito que él mismo había derrocado. Así, la estructura mítica y religiosa, con sus transformaciones, nos advierte de su carácter fundamental, como punto de partida, que legitimó la autoridad de los señoríos tradicionales en el Altiplano en tiempos prehispánicos.

## **Conflicto y confrontación: la cartografía primaria de la Conquista**

A mediados del siglo XVI, la empresa conquistadora arribó al Altiplano. La política de paz y conciliación que se aventuró en un primer momento, pronto se transformó en guerra abierta: la captura de los caciques mayores, la persecución de las tumbas y los adoratorios, la destrucción de sitios ceremoniales y poblados y la confrontación armada tradujeron el encuentro conflictivo de europeos y muisca.

El 6 de agosto de 1538, cuando la sujeción armada estaba casi totalmente consumada, Gonzalo Jiménez de Quesada establece la fundación de Santa Fé,

desplazando la antigua sede política regional del zipa –que se encontraba en Funza, legua y media aproximadamente al occidente del nuevo sitio–; esta fundación se erigirá como capital del Nuevo Reino de Granada. La ciudad, no obstante, sólo será poblada y regida por la autoridad meses después de su fecha de fundación. Un año más tarde, en 1539, precisamente para conmemorar la fundación de Santa Fé, se establece la ciudad de Tunja sobre el antiguo cercado del zaque en Hunza (Ocampo López 1984: 62 y ss.). Entre el año de 1540 y 1600 las empresas fundacionales se extenderán por todo el Altiplano Cundiboyacense, pese a que éstas sólo tomarán forma desde el siglo siguiente.

Las fundaciones no fueron al azar. El hecho mismo de que la profana Bacatá fuese desplazada y que la sagrada Hunza fuese reasumida como escenario de fundación, determina la búsqueda de poderes y legitimidades que pretendieron los europeos. Por otro lado, como segundo paso de la imposición, sobre ellas se tejía igualmente la trama religiosa de los conquistadores que le concedieron un origen no distante al mítico: Santa Fé y Tunja fueron fundadas en días de festividades religiosas cristianas –Tunja, por ejemplo, el día de la Transfiguración del Señor–; la primera fue bautizada en honor a la ciudad de Santa Fé en España, desde la cual se lideró la toma de Granada, último bastión morisco; la segunda, con el nombre de uno de los apóstoles, Santiago de Tunja. Y la ceremonia de fundación estuvo precedida por los oficios religiosos y la erección de la primera iglesia –en Santa Fé acompañada con doce chozas que rememoraban a Jesucristo y sus doce apóstoles–. Asociados a este tejido mítico-religioso hispánico están los poderes terrenales de la estructura colonial: “...los conquistadores trazan primero el rectángulo de la plaza, indicando de un lado el lugar de la Iglesia, del otro el Cabildo y más allá los solares del Jefe...” (Domínguez 1978: 34), donde la centralización sintetizaba los valores simbólicos y la conceptualización y utilización del espacio y del tiempo de los conquistadores (Zambrano 1994; Llano 1994).

De esta manera se tendió la primera cartografía del conflicto: la ciudad hispánica que se impuso en torno a prácticas religiosas, amparadas en el poder militar y en una legislación arbitraria, sobre los poblados indígenas. La invención misma de ese espacio era una arbitrariedad para los vencidos. Precisamente Covarrubias definía en aquella época “...que ciudad es multitud de hombres ciudadanos, que se han congregado a vivir en un mismo lugar, debaxo de unas leyes y un gobierno. Ciudad se toma algunas veces por los edificios...” (Covarrubias, /1611/1993: 427). ¿Cuál es la ‘matriz’ histórica que permite lo uno y lo otro? El conflicto y la imposición. Y allí inscrita una intencionalidad colonial por hacer de América y sus ciudades un fortín político, económico y religioso del imperio. “España presenta en el siglo XVI una línea tendencial histórica encauzada a fortalecer su imperio con una red de ciudades; buscó una sólida configuración urbana de las Indias. El objetivo de su interés urbano era crear una sociedad de con-

quista alrededor de cada ciudad y un conjunto de ciudades en red para fortalecer un imperio colonial” (Ocampo López 1984: 61). Como lo refiere Zambrano, para la colonización, urbanización equivalía a administración (1994: 36).

## **La ciudad contra el cuerpo: fundaciones y crisis de la ciudad de Dios**

Este modelo fundacional, sobre el cual se sentó el poder político del Rey, se extendió a las demás fundaciones del Altiplano paralelo al régimen de las encomiendas. Los encomenderos tenían la obligación de percibir el tributo indígena para la construcción de los templos y el pago de las doctrinas, que a su vez constituyeron uno de los mecanismos para aglomerar a las comunidades indígenas dispersas en poblados y garantizar su control social. Los estudios arqueológicos y etnohistóricos han referido entre los Muiscas pautas de asentamiento disperso y en aldeas nucleadas (Langebaek 1987); éstas últimas habían llegado a un estado crítico con la persecución hispánica, que provocó la huida indígena hacia las parcialidades lejanas así como a los montes que bordeaban sabanas y valles.

La urgencia por la transformación religiosa de los nativos estaba conectada a la urgencia de desmontar su sistema sociopolítico; así, sobre el precepto de ciudad estaba ante todo la imagen de la estructura colonial dominante. La institución religiosa prehispánica estaba profundamente involucrada en la organización sociopolítica donde los jeques ostentaban no sólo el poder primario de la reproducción ritual del mito —que, como anotaba anteriormente, sustentaba la legitimidad de los caciques y el aparato político en su totalidad— sino igualmente el conocimiento de los ciclos agrícolas y los períodos climáticos necesarios para la producción, actividad fundamental en las tareas de tributación y redistribución del cacazgo. Buena parte de las rebeliones indígenas, al momento de la Conquista, estuvieron encabezadas por jeques, rebeliones que por estas circunstancias fueron satanizadas por el aparato colonial justificando, de esta forma, el régimen del terror impuesto a los sublevados. La persecución de cuerpos individuales atentó sobre el cuerpo proyectado a la globalidad, que no era otro que la organización sociopolítica. La ciudad, entonces, se nos aparece como “...un instrumento múltiple y fragmentado; de modo directamente proporcional a su crecimiento, debe descomponer sus funciones macro en operaciones y mecanismos locales, parciales, a los cuáles estará tratando siempre de integrar, con un margen bastante costoso de ineficacia y de injusticia” (Saldarriaga 1994: 110).

No obstante, en la clandestinidad se mantuvieron las prácticas culturales ancestrales y la Corona tuvo que profundizar medidas represivas ante el fracaso disuasivo de los doctrineros. Así fue como en 1551 la Corona ordenó la destrucción de los santuarios indígenas y la persecución de los mohanes, agoreros todos ellos

y hechiceros, al decir de los documentos hispánicos. Pero más allá, la clandestinidad transformó el sistema operacional religioso prehispánico, extendiéndolo en diversidad de figuras donde el ritual respondió a los aislamientos producidos por la persecución y por las fragmentaciones de las unidades sociales prehispánicas, auspiciadas por la Corona con la imposición de la monogamia, la patrilinealidad, los poblados y con el ocaso de los cacicazgos. El cuerpo individual reproducía aún el cuerpo social e implementaba las prácticas necesarias para mantener su dinámica contra el aparato impositivo de destrucción de cuerpos de los colonizadores. En 1570, por ejemplo, el Arzobispo de Bogotá, Luis Zapata de Cárdenas, decía:

...No se atrevían en público [los indios] a practicar sus ritos, pero en oculto conservaban sus ídolos e iban clandestinamente a sus santuarios a presentar a sus dioses ofrendas... Tan viva está la idolatría en todo este reino, y más que antes que los españoles entrasen, porque antes sólo los caciques tenían adoratorios, y agora no hay ningún indio por ruin que sea que no lo tenga..." (Pacheco 1971: 215).

La ciudad, epicentro de la religión dominante, pretendía constituirse en el escenario de transformación de la mentalidad nativa, pero se convirtió en un escenario de sus prácticas clandestinas. Pero de la misma manera, se constituyó en la decepción del conquistador y en la tragedia indígena: los aislamientos y las fragmentaciones desvirtuaron el tejido social y con ello derrumbaron el esquema socioproductivo necesario para la tributación colonial. La baja en la producción indígena –que condujo a la intensificación del trabajo y a un fuerte decrecimiento poblacional–, las disputas entre españoles por la pertenencia de sus encomendados a grupos familiares diferentes, así como el régimen de apropiación de tierras, determinaron la crisis de la economía del Altiplano Cundiboyacense y el principio de la dependencia que hasta hoy en día mantiene con el resto del país.

La guerra religiosa, pese a estas medidas, tampoco había sido un éxito. No sólo la proliferación de santuarios, la resemantización de objetos votivos y rituales –ante la ausencia del oro, los indígenas acudieron a objetos hispánicos como el vidrio y la cerámica torneada para sus rituales–, la persistencia del poder de los jeques, así como las prácticas religiosas populares que avecindaron a españoles de baja con los indígenas, configuraron la crisis de estas ‘ciudades de Dios’. Por sólo citar un documento del Archivo General de Sevilla, del oidor de la Real Audiencia don Juan de Valcárcel en su visita a los pueblos de Tunja en 1637, encontramos que en él se denuncian las conspiraciones de los mohanés, el poder que mantenían y las solidaridades que despertaban desde sus ritos de curación en lugares ocultos y desde la proliferación de santuarios en cuevas alejadas, entre otros (Rojas 1991: 21ss).

Ante esto, los mismos doctrineros tuvieron que acudir a la milagrería y a la épica hagiográfica para rebatir la fuerza de las prácticas indígenas. Bochica, el héroe cultural muisca que desecó la sabana de Bacatá de las inundaciones de Chibchacum, se explica como un apóstol evangelizador (Simón /1625/1981, T. III: 375); la Virgen de Chiquinquirá, patrona nacional de Colombia, también nació en este contexto: la imagen está trazada sobre una tela indígena, con el sol y la luna a sus espaldas y con los santos patronos del encomendero custodiándola (Chaves & De Francisco 1987: 148). El tejido en algodón fue una de las enseñanzas del Idacanzás y tuvo no sólo un uso doméstico sino un fuerte contenido simbólico y ritual; por el otro, el sol y la luna, 'Xue' y 'Chía', máximas divinidades muisca, son incorporadas al campo del poder cristiano; en últimas, la Virgen que reúne al cosmos y los santos patronos del encomendero que ratifican esta guerra de imágenes, como la definiría Gruzinski (1994).

Esta guerra se extendió a toda la geografía del Altiplano Cundiboyacense. Los altos lugares y las lagunas, sitios de culto de los muisca, pronto fueron allanados por curas y doctrineros que erigieron sobre ellos, ermitas y templos con los cuales inscribieron nuevas cartografías conflictivas que custodiaban las ciudades. Desde estas épocas, Monserrate y Guadalupe, dos cerros tutelares de Santa Fé, se convirtieron en escenarios de viacrucis y pagamentos que pretendían resolver, para el colonizador, la apropiación indígena de los 'Altos Lugares'. Pero estas prácticas mediadas por el templo, por una unidad más de la cartografía urbana, pronto tomaron la forma naturalista de las creencias prehispánicas; hasta el presente siglo se organizaron correrías públicas hacia Monserrate, donde participaban diferentes sectores sociales, pidiendo por el clima, por la salud ante las epidemias o por cualquier circunstancia de la vida cotidiana, sobre la que se sustentó la religiosidad popular. Hoy en día Monserrate sigue siendo uno de los escenarios más prolíficos en prácticas populares alrededor de la devoción del Señor Caído. Las prácticas de recomposición del cuerpo individual tienden a recomponer el cuerpo social conflictuado por la misma dinámica urbana que discrimina la salud, que desintegra familias, que no tiene plazas de empleo, que implica el reclutamiento a las Fuerzas Armadas en medio del conflicto nacional; sobre estas preocupaciones se montan buena parte de las prácticas populares en Monserrate.

Desde las imágenes hasta la ciudad, la reconceptualización del espacio y su contenido, si bien fue una política de imposición, fue igualmente una respuesta contracultural frente al hecho de que "...España introdujo una profunda dislocación del espacio conquistado, cambiando la lógica del manejo del espacio que las comunidades prehispánicas habían tenido hasta entonces" (1994:36). La ciudad encerró para el conquistador la posibilidad de organizar el caos naturaleza-cultura que, en su visión, fue perpetrado por los indios, donde una no era diferente de la otra. ¿Acaso la primera disputa teológica en América no fue reconocer la huma-

nidad de los indígenas? Controlar la cultura nativa era el paso para controlar la naturaleza, para inscribirla en sus discursos que trascienden desde la religión y la historia hasta los procesos socioprodutivos. La ciudad era el escenario para poner en orden y policia al desgreño natural del indio.

No obstante, el criterio urbano en América debe ser revisado. La ciudad generalmente se ha asociado como el escenario primario de la acumulación del capital, es decir, propia de la dinámica del capitalismo, y efectivamente responde al proceso de transformación del feudalismo al capitalismo, donde los burgos debilitan a los señoríos feudales. ¿Puede afirmarse un carácter capitalista a las sociedades urbanas asentadas en los siglos XVI y XVII en el Altiplano? Ciudades como Santa Fé y Tunja, si bien asumieron este carácter acumulativo, éste se fundamentó menos en el capital y más en las relaciones feudales donde los señores de la ciudad dependían de las relaciones serviles de corte precapitalista. Paralelamente, la ciudad tomó forma y respondió como paradigma sólo en la medida en que toda una serie de prácticas populares la apropiaron y dinamizaron, ante el conflicto abierto frente a las burocracias de control social ilegítimas.

Nos encontramos así con una formación capitalista que se asienta en formas y prácticas precapitalistas. Las relaciones naturaleza-cultura mediadas desde la estructura colonial por la ciudad, se desvertebraron. El poder natural ingresa en las tramas sociales del concepto urbano; la organicidad natural penetra en la artificialidad del sistema político y la disyuntiva campo-ciudad, propia de la transición feudo-burgos que amparó la dinámica capitalista, se desvertebra. El concepto de 'Ciudad de Dios' hizo de las ciudades andinas las más grandes y, a su vez, las más pequeñas y disolutas que cualquier régimen en la historia pudiera percibir: un espacio centralizado, mínimo en comparación con otras ciudades americanas y europeas de la misma época, pero atravesado por prácticas culturales que desde los parajes rurales le daban forma y sentido, creando una ciudad subterránea, clandestina y poderosa que subyacía a la creación artificial de plazas y calles, de autoridades coloniales y sedes administrativas, con la cual entabló un diálogo que, por las condiciones de la dominación, no pudo ser menos que la persistencia de un conflicto que había empezado desde el momento mismo de la Conquista.

Estas prácticas, no obstante, no fueron siempre clandestinas y los mismos procesos históricos las visibilizarán. Fiestas religiosas, carnavales, ferias, mercaderías y juegos se convirtieron en escenarios socializadores de lo popular hacia lo público; por esas vías, esquinas, templos, calles, mercados y chicherías, las prácticas y creencias populares entraron al horizonte de la ciudad. Sobre las festividades se tejen las prácticas populares mágicas que hacen del dogma un juego de alternativas (Suárez 1994: 165). El carácter de espacios como las chicherías –ventas de chicha–, que tuvieron un profundo impacto hasta principios de este si-

glo, cuando la guerra oficial y la industria cervecera las llevaron al ocaso, se recuperarán en el tiempo, hasta el presente, en la forma de nuevos escenarios socializadores como la tienda (de víveres, de abarrotes) (Sánchez 1994).

## La ciudad allanada

A lo largo del período colonial las ciudades del Altiplano continuaron su desarrollo. Finalmente, con los visitadores reales de principios del siglo XVII, que denunciaron las actitudes de muchos encomenderos y sus incumplimientos a la orden de construir iglesias y sustentar doctrinas, se empezó un progresivo proceso de concentración de las comunidades indígenas en poblados, donde influían no poco las arbitrariedades de los encomenderos que desconociendo las mismas leyes reales, se apropiaron de tierras, cultivos y nativos. Por ejemplo, en el 1600 se ubican las fundaciones de buena parte de los poblados de la región, producto de los visitadores que resuelven litigios de tierra, problemas de apropiaciones, ordenan definitivamente la construcción de las primeras iglesias y la designación de las primeras autoridades, denunciando de paso, la negligencia de los encomenderos. Claro está que si bien de esta época datan muchos templos y plazas de la región, sólo hasta mediados de este siglo se tienen las primeras certidumbres de existencia de estos poblados.

La gran ciudad, rótulo que apenas merecerían Santa Fé y Tunja, se convirtió en el asiento de funcionarios de diverso tipo, así como de encomenderos y de curas. Los gremios productivos eran escasos y estaban asociados a las faenas tradicionales de la Conquista y a los nuevos requerimientos de la colonización: herreros, carpinteros, alarifes, etc. Los indios desempeñaban el papel de proveedores de la urbe —desde el agua y los alimentos, hasta cargadores de pertrechos desde las tierras bajas—, a la vez que debían responder con diversas obligaciones domésticas y públicas, como parte de una ‘mita urbana’ (Zambrano 1994: 41).

Al sur del Altiplano, donde se estableció Santa Fé, el desmonte de la organización socioproductiva tradicional, la fragmentación de las unidades sociales y el establecimiento de la gran propiedad, favoreció al comercio naciente que jaló las primeras obras civiles, como la vía que desde la capital conducía hasta el puerto de Honda, sobre el Valle del Magdalena. Por esta vía ingresaron productos de Europa y del resto del territorio colonizado y sobre ella se concentraron varios poblados donde los indios se dedicaron progresivamente a la servidumbre —como cargueros y arrieros básicamente—. No fue casual que esta obra quedase en manos de Alonso de Olalla y Hernando de Alcocer, a la postre conquistadores (llegaron con Jiménez de Quesada y Federmán), fundadores de poblados (como Bojacá, Facatativá y Guaduas), encomenderos (en Bojacá y Facatativá), habitan-

tes de la ciudad santafereña, que imbricaron perfectamente sus derechos feudales con sus alcances capitalistas como comerciantes.

Primero como invadidos, luego como mercaderes, posteriormente como jornaleros –en pago a la deficiencia del tributo– y finalmente como advenedizos del comercio hispanizado, la población indígena fue ocupando la ciudad. Las periferias fueron el seno inicial de estas ocupaciones; pero más allá, con el desarrollo de la ciudad y la ubicación de las primeras familias hispánicas y mestizas, los indios entran a ocupar el espacio de la servidumbre en las casonas citadinas y a trascender el espacio artificial de la ciudad al cual subyacía la cartografía del pasado prehispánico. De la misma manera, fenómenos como la prostitución –con base en mujeres indígenas–, el abandono infantil, la desprotección de ancianos nativos y la crisis global del naciente modelo social colonial, creó sobre estas cartografías, los espacios de la marginalidad, oficializada en orfanatorios y hospicios, así como en la pauperización de los arrabales. Sobre esas redes se articula un múltiple intercambio de prácticas culturales, donde el poder resemantizador de las imágenes prehispánicas y coloniales, mutuamente, amalgaman un tejido de creencias que devoran esta ciudad contradictoria a la que sumará la presencia negra.

Para el siglo XIX, la extinción de los resguardos muiscas se agudizó especialmente en los regímenes liberales que, promoviendo la función social de la tierra como medio para expropiar a la iglesia y a los indígenas, consiguió la consolidación de los latifundistas y grandes propietarios que se hicieron de estas expropiaciones. A mediados del presente siglo aún permanecían algunos resguardos muiscas, pero en la actualidad sólo se reconoce uno en Cota (Cundinamarca) (Wiesner 1987:237 ss). La ciudad se convirtió en el destino de esta población minimizada demográficamente, a la par que los conflictos que se sucedieron en el país a lo largo del siglo XIX, empujaron a pobladores de diferentes regiones hacia el Altiplano, consolidando la presencia de los sectores populares en las urbes, reproduciendo el carácter que, desde la Colonia, configuró el espacio urbano como diferenciador y segregacionista<sup>3</sup>.

Para el Altiplano, la transición del período colonial al período neocolonial –determinada por el traspaso del monopolio español a la nueva supremacía inglesa–, evidenció el ocaso de ciudades como Tunja que, pese a ostentar su capi-

---

<sup>3</sup> Como lo refiere Zambrano para el siglo XVIII:

“El que Santafé se encontrara sujeta a un orden social que afirmaba el rango de sus habitantes, diferenciándolos y segregándolos socialmente, era posible percibirlo en el espacio urbano. Vivir en la Plaza Mayor, el símbolo soberano, lugar donde se reunía la autoridad divina y terrenal, constituía el punto de mayor prestigio en la urbe. El barrio de la Catedral, que circundaba la Plaza Mayor, era el preeminente. Por su parte, la parroquia de Santa Bárbara, construída en los arrabales sureños, fue desde sus inicios el barrio de los indios...” (1994: 45).

tal patrimonial suficiente para mantenerla como sede simbólica y administrativa de la autoridad –típico de las relaciones feudales que ampararon la ciudad–, se ve desplazada por el auge comercial de otras poblaciones. En los censos de 1851 y 1870, Tunja no aparece entre las 30 poblaciones más pobladas del país, a diferencia de otras poblaciones boyacenses que como Chiquinquirá, Soatá, Moniquirá y Ramiriquí superan a varias capitales departamentales básicamente por su inscripción a las dinámicas de un mercado interno en procura de inserción al mercado internacional –la circulación del tabaco, por ejemplo– (ver Zambrano 1994: 55 ss). En Cundinamarca, Bogotá se ve favorecida por su condición de centro comercial –alrededor del cual mantenían sus capitales simbólicos como sede administrativa.

Los sectores populares que fueron penetrando a la capital, con sus propias imágenes igualmente construidas y confrontadas en el curso de los procesos de colonización, generan procesos complejos: por un lado, reasumen viejas relaciones interétnicas desde la clandestinidad que toman cuerpo en la ciudad por medio de la codificación y resocialización alrededor de los propios referentes de la colonización; los lugares de culto impuestos por la oficialidad, convocan a pobladores de diversas tradiciones que involucran mutuamente sus prácticas y las transmiten a sus cercanos. Los cementerios, los templos, los monumentos, los santuarios cristianos, son apropiados por prácticas diferenciales que generan un discurso que en su heterogeneidad, responde a las condiciones contradictorias que sumen en la opresión a los sectores populares de la población. El devocionario popular de vírgenes y santos de conquista, se amplía con las imágenes de santos negros y mestizos, de cristos criollos, que convierten a la cartografía oficial en un espacio más de la ciudad clandestina que permanecía en los suburbios, en las periferias, en los cuartos alejados de las grandes casonas capitalinas y que trascenderán hasta el presente en prácticas como el curanderismo. Pinzón y Suárez refieren que: “Bogotá, en tanto que escenario, permitía la puesta en escena de múltiples saberes ‘regionales’ enlazados y resignificados a la luz de los problemas generados por las culturas en conflicto. Los motivos de consulta a los curanderos delineaban un cuerpo conceptual y práctico que apuntaba a reconstruir la salud como proyecto integral en donde lo social, lo familiar, lo económico, lo religioso y lo emocional era tomado en su conjunto y comprendido como campos interactivos” (1992: 13).

Nuevamente, como en tiempos prehispánicos y coloniales, el poder mítico-religioso buscaba reorganizar el territorio del cuerpo social y del cuerpo individual. No es casual el poder de las gentes del norte del Altiplano, de las sucesoras del zacazgo, toda vez que el sustrato boyacense rural es determinante en la ocupación de Bogotá en formas diversas. Los estudios entre población obrera, por tomar sólo una muestra significativa, evidencia la presencia mayoritaria de gentes

cundiboyacenses manifiestamente declaradas de origen campesino (Arturo 1994a: 24 ss). Y son esas mismas gentes las que aparecen insistentemente en sociedades tan diversas como las de las redes curanderiles y los gremios de transportadores y comerciantes.

A principios del siglo XX la ciudad se había convertido en un escenario conflictivo. Los desplazados de las guerras civiles, la improductividad de la región y la marginación que provocaba la hacienda ganadera, determinaron un período convulsionado. Las transformaciones del mercado mundial en la década de los veinte, donde los productos de las tierras bajas ganan espacio, favorecen procesos de colonización que permiten distensionar el panorama de las urbes del Altiplano; pero más allá, el conjunto de tradiciones que han quedado fijas en cuatro siglos de ciudad contradictoria no se desvanecen y ya sobre ella se ha tendido una cartografía popular que recurre a la clandestinidad para mediar, precisamente, el régimen opresor de la ciudad sin alternativas.

### **El poder político sigue tejido de mito y religión**

El mito y la religiosidad, como propuestas de lectura al orden político, mantuvieron su poder por la clandestinidad que descomponía el régimen dominante y lo reorganizaba en función de las prácticas y los discursos de los sectores populares. Esta realidad trasciende hasta el siglo XX.

Desde los años veinte del presente siglo, con la inserción del país a la economía mundial, luego de fracasados intentos –con el tabaco, la quina y el caucho–, las figuras políticas adquieren un talante ciertamente más nacional con relación a los períodos antecedentes que germinaron figuras regionales. La ciudad del Altiplano, particularmente Santa Fé, exenta de producción alguna en el pasado, ve la penetración de nuevas industrias y con ello la inscripción de antiguas masas desplazadas en la proletarianización.

Sin embargo, para estas primeras décadas la situación de otras ciudades del Altiplano, como Tunja, no se transforma y siguen marginadas de los procesos intensivos de ocupación que se viven en otras regiones amparadas por las dinámicas del mercado. La ausencia del ferrocarril y de la adecuación portuaria –que se extendieron hacia los valles interandinos–, el efecto de los procesos de inserción en la economía mundial con el café –no propio del Altiplano– así como la quiebra definitiva de las artesanías, desalojaron a Boyacá de la intensificación urbana, convirtiéndose en foco de migrantes hacia otras regiones del país. La incidencia boyacense es definitiva en procesos de colonización como el antioqueño –particularmente en el norte del Tolima, sobre el Valle del Magdalena– y en la ocupación de Bogotá. Tan sólo la futura configuración vial y procesos de industrializa-

ción que se jalonarían después de la década de los treinta –no necesariamente en forma paralela uno y otro– le permitirían a Tunja, como administradora menos que como polo en sí misma, adquirir relevancia en el contexto de las ciudades colombianas (Ver Zambrano 1994: 58 ss).

Esta inserción del país a la economía mundial, configuró la realidad de clases específicas, más allá de las determinadas por los oficios, por la extracción o por el origen social. Así, el criterio de clases sociales determinaría la erección de figuras nacionales: Jorge Eliécer Gaitán, el caudillo más relevante de la historia colombiana asesinado el 9 de abril de 1948, aparece en la escena pública con la causa obrera y su denuncia alrededor de los hechos de la masacre de las bananeras en 1928, durante el régimen de Miguel Abadía Méndez.

Estas figuras políticas inauguran una nueva cartografía urbana, particularmente desde los años cuarenta: se convierten en imágenes de veneración popular por su discurso y su práctica. Leo Kopp, fundador de la primera cervecera nacional –Bavaria– que se constituyó en una de las primeras industrias fuertes de la capital, tras su muerte se convierte en objeto de devoción popular, al punto que hoy en día le llaman ‘San Empleo’ y su tumba es uno de los lugares de culto en el Cementerio Central. Pero no sólo están figuras de este tipo de preponderancia económica, están de corte sindical como José Raquel Mercado y políticas como el general Gustavo Rojas Pinilla (Peláez 1994: 147). Allí, en el Cementerio, la procesión de veneraciones acompaña a expresidentes y figuras públicas, que son apropiadas nuevamente por uno de los espacios sagrados desde la Colonia y que son penetrados por las prácticas populares. Esas mismas prácticas populares que paralelas a discursos modernos como el del Partido Comunista, en el Viernes Santo de 1966, permitieron la invasión de los lotes del ‘Policarpa Salavarrieta’ bajo la aspiración de que un día santo inhibiría la violencia oficial. Ese viernes santo, no obstante, se escenificó “...el más grande enfrentamiento de la década de los años sesenta en la ciudad de Bogotá” pero a su vez, el principio de un barrio particular, con una historia particular y con una dinámica específica en pleno centro de la capital del país (Ortiz 1994: 417).

Y estos espacios no reproducen la brecha entre hegemonía y subordinación. Por el contrario, la reproducción metafísica de lo terreno garantiza que la inversión o penetración popular erosione la ubicuidad de los poderosos. La devoción a un NN milagroso consensualmente admitido como Salomé, una mujer brutalmente asesinada, se hizo culto popular, promovió su traslado a un escenario más relevante del Cementerio –La Nave de los Expresidentes– y con ello condujo a santificar a las imágenes políticas y a hacerlas escenarios de culto popular (Peláez 1994: 152).

La ciudad avanza sobre estas cartografías de apropiación popular. Los procesos que vive el país desde los años cuarenta, época desde la cual se agudiza el

problema estructural del sistema político y la violencia arremete, convierten a Bogotá en el refugio de cientos y miles de desplazados que determinan el crecimiento inusitado de la ciudad. El Estado y la industria, principales empleadores, no dan abasto para enfrentar el problema del desempleo, unido a la turgurización, el analfabetismo y la miseria en general que empieza a abrumar a la ciudad y que despegarán con fuerza desde finales de los años sesenta. Y allí, nuevamente, la caravana de imágenes penetra a la ciudad para declarar la inmortalidad de los caudillos guerrilleros liberales que se han quedado en los Llanos; de allí se desprenden las prácticas de terrorismo oficial urbano que satanizó escenarios y personajes por la colonización rural de los imaginarios urbanos; de allí se desprende la guerra de baja intensidad sobre los fantasmas de la revolución que agobian al Estado y que a su vez utiliza para reprimir como argumento de control social.

En medio de este panorama, de desplazados y migrantes, la economía informal gana los espacios urbanos y se consolida con masas rurales y suburbanas que vienen a buscar no sólo la ciudad de las oportunidades, sino igualmente la ciudad clandestina que conoce a esta ciudad 'de encima' y que tiene abigarradas una serie de prácticas históricas para asumir sus contradicciones, para crearle un cuerpo que la haga perceptible. Nuevamente, como en el pasado, la insuficiencia de la ciudad permite su allanamiento, no repentino, es tan sólo la continuidad de una trama que se remonta a siglos.

## **La ciudad imaginada piensa a la ciudad andina**

Bajando al este de los Andes Orientales y kilómetros al sur del Altiplano Cundiboyacense, se extiende la vertiente cordillerana hacia el Amazonas. Desde la cima del Páramo de las Papas se desprenden, entre otros ríos, el Magdalena y el Cauca hacia el norte y el río Caquetá hacia el oriente, internándose en las selvas.

En el Alto Caquetá, la tradición oral alrededor de la existencia de la ciudad perdida de Aucayaco, último reducto de los Andakíes, recorre veredas y caseríos. La descripción de esta ciudad, como un conjunto inmenso de calles, casas y estatuas monumentales superiores a las de San Agustín, está asociada a las trashumancias de la cauchería y de la extracción de la quina –finales del siglo XIX y principios del siglo XX, a las faenas de cacería de los colonos y, últimamente, a las expediciones de los geógrafos que trazan definitivamente el mapa de la extensa cuenca del río Caquetá.

Allí, en medio del imaginario salvajizado de los andakíes que se niegan a desaparecer, los indígenas inganos tienden sus poderosas redes de curanderismo que se desplazan por los ríos Caquetá y Putumayo, alcanzando una vasta geografía que desde las selvas bajas hasta las cordilleras, llegan a ciudades cordilleranas

y hasta el mismo Altiplano Cundiboyacense. Sobre esas redes de curanderismo, los indígenas interactúan con colonos y campesinos, involucrando universos alternos dentro de sus prácticas y, con ello, continuando la resistencia frente a la estructura colonial hoy imaginada en el Estado. Esos mismos indígenas inganos, llegan a la ciudad de Santa Fé de Bogotá rechazando el reconocimiento de las autoridades e insertándose en la economía informal como vendedores ambulantes de plantas medicinales, de productos curativos y mágico-religiosos y articulándose a formas de curanderismo urbano (Muñoz 1994).

Allí mismo, en el Alto Caquetá, en medio de la pobreza de la población, guerrillas, paramilitares y Ejército Nacional desplazan sus tropas por las olvidadas trochas convirtiendo a la montaña exhuberante en un escenario más de la guerra nacional. Esa montaña exhuberante, esa guerra que confisca los nervios, esa interacción profusa de universos disímiles sobre una geografía política mal definida –departamento del Cauca y del Putumayo, Alto Caquetá– expone al viajero a la certidumbre de la existencia de Aucayaco, a la certidumbre de una ciudad perdida donde, como lo refieren los pobladores locales, se encuentra un paraíso inexpugnable, con sus tesoros intactos, enterrados y egoístas. Ciudad que se esconde por la magia, que utiliza a la naturaleza para desviar o confundir a los expedicionarios que anhelan su hallazgo.

Para algunos, esta ciudad es el centro de la región, mientras las veredas y caseríos son espacios periféricos. El epicentro de este estado imaginado no es visible, pero sus gentes lo son y son ellas quienes sustentan la existencia de este estado de oportunidades. Un estado que no es algo diferente a una ciudad, a un lugar hoy sólo posible para los Andakíes clandestinos que huyen de los colonos y que tal vez –como lo insinúan algunos pobladores– sólo los que andan por el monte, como guerrilleros y soldados, han podido encontrar, pese a su silencio. Aucayaco es la capital, como lo es Santa Fé de Bogotá. Cuando encontremos la capital, la una con la otra, la región prosperará, parecía decirnos uno de los pobladores de la región. Como si la ciudad existiera antes de existir su geografía política.

La ciudad oficial existe cuando hay una cartografía mediada por la legalidad: “El Barrio Class (uno de los barrios populares bogotanos) ha crecido.. está legalizado. Ya existe en los mapas de Planeación Distrital. Allí aparece con sus manzanas delimitadas, es un esquema cartográfico...” (Aulí 1994: 371). En Aucayaco, es necesario desencantar la magia, tener espíritu andakí, transgredir la naturaleza que evade, para alcanzar la ciudad por encima de las cartografías y las verificabilidades institucionalizadas de lo oficial, para crecer sin existir legalmente. Y esa ciudad perdida, atesorada, que se hace estado, es la visión de la ciudad imaginada de la ciudad andina. Pero a su vez, es sobre el mismo imperio de la ciudad existente que se teje la ciudad imaginada que responde, desde el mito, a

las contradicciones mismas de la ciudad que usurpa, que olvida, que margina. Allí, al lado de Aucayaco, están todas las tradiciones históricas que perciben la ciudad opresora pero vulnerable... Allí se encuentran con Aucayaco, tradiciones como el mito aymara de Chukir Qamir Wirnita, de las serpientes que custodian a La Paz, serpientes que se encarnan en protestas campesinas e indígenas que sitian y advierten que la ciudad está lejana de ser el triunfo de la colonización y también de la modernidad (Mamami Condori 1994: 54ss).

### **Del vecino al ciudadano, de la casa a la ciudad**

La ciudadanía se ha fincado sobre un principio de pertenencia a una territorialidad fundada en la propiedad del suelo urbano. De hecho, en su momento, una de las preocupaciones de la administración actual de Santa Fé fue configurar el mapa auténtico de la ciudad sobre el cual tendría derechos y obligaciones. Esa territorialidad hoy en día se aprecia como un producto acabado, como un fragmento más de toda una serie de divisiones político-administrativas que han garantizado la pertenencia de unos y otros a una ciudad y a unos municipios. Y esa misma territorialidad fundada en el suelo, desconoce que un gran porcentaje de las relaciones sociales se tejen desde fuera de la ciudad: Bogotá es el sitio de estudio y de trabajo de cientos de miles de pobladores de sus municipios anexados –Engativá, Fontibón, Soacha, Suba, Usme y Usaquén– así como de municipios cercanos –Cajicá, Chía, Facatativá, La Calera, Madrid, Mosquera, Sopó, Ubaté, Zipaquirá, etc.–, a la vez que interactúa con ellos desplazando muchas de sus funciones sociales hacia estos municipios –desde la urbanización hasta la recreación–.

La relación pertenencia-territorialidad, que finca la ciudadanía, no está desconectada del vecindazgo, la primera forma relacional del individuo con un aparato formal en los tiempos de la Colonia. Efectivamente, con las primeras fundaciones, la figura del conquistador se desplaza a la de vecino. Domínguez refiere:

La condición de vecino es primordial en la vida económica, social y política del español en América, lo mismo para el poderoso encomendero de indios que para el simple vecino que vive del producto de sus tierras o del artesano que se gana el pan con sus manos, y esa condición, especie de *ciudadanía moderna*, que como es natural, conlleva derechos y obligaciones, le correspondía concederla al jefe de la expedición en el acto de la fundación de la ciudad, *transformando* sus soldados o expedicionarios en vecinos y a continuación el Cabildo, ante quien se pedía individualmente tal merced. Aprobada la petición por el Concejo, lo recibía por vecino y lo mandaba asentar en el libro del Cabildo, y una vez *efectuada la inscripción*, según dicen algunas actas, se les daba 'carta de vecindad' (Domínguez 1978:49).

La vecindad, entonces, está inscrita como posterior a la fundación, a la existencia del espacio urbano en su delimitación primaria que a su vez se extenderá con la concesión de solares, máxima prerrogativa del vecindazgo. La vecindad y los dictámenes sobre la disposición de la ciudad, construyen el espacio urbano artificial de la Conquista. Sobre ella se accede a derechos y obligaciones y sobre ella deben refundarse constantemente las relaciones primarias, míticas, que construyeron la ciudad: el reconocimiento de una iglesia, de una plaza, de sus héroes fundacionales, de su escudo de armas, del patrimonio. Por encima de ellos se anula el conflicto de los principios de apropiación y sólo basta reconocer a la ciudad desde su existencia como ciudad misma, de consumir su historia, de atender sus espacios debidamente inscritos en los textos sagrados de las Ordenanzas y Actas Fundacionales. El conflicto sólo se vitalizará sobre esta historia impuesta; quienes encabezan 'revoluciones' no pretenderán discutir la ciudad ni sus elementos, sino la cercanía a sus símbolos: de allí las disputas entre plazas, entre iglesias, etc.

La ciudadanía es igualmente construida sobre la historia existente determinada por la objetualidad y su contenido inscrito desde la cartografía estabilizadora del patrimonio cultural. Como lo refiere García Canclini (1995), en estos tiempos de la globalización, somos consumidores del siglo XXI pero ciudadanos del siglo XVIII que tienen veladas las historias y las decisiones primarias, en este caso, sobre el acontecimiento urbano. De allí estallan las disputas alrededor de la 'cultura ciudadana', por fundar un reordenamiento –primario pese al carácter contradictorio que pueda atender la lectura– sobre la apropiación de la ciudad, pretendiendo confiscar a la ciudad subterránea. Allí mismo están los conflictos por desalojar a los vendedores ambulantes de los centros históricos, ocultando el desalojo inicial que permitió efectivamente la erección de tales centros y construyendo una cartografía límpida y estática sobre la base de desplazar y beligerar. Aquí, en este doble espacio en el tiempo, comprendemos cómo las políticas del buen ciudadano se entrelazan con las del buen vecino.

Y con esa dinámica alterna se encuadra el dilema hasta la casa, la reproducción específica de las sociedades y culturas urbanas del Altiplano Cundiboyacense. Desde su arquitectura que ubicó a los sujetos sociales –plantas altas, plantas bajas, partes delanteras, partes traseras– hasta las funciones sociales conexas a esos espacios, se teje la trama de dislocaciones de la artificialidad urbana: el cuarto trasero, minúsculo, se conecta con cocinas, lavaderos, solares, garajes; median una sala, un comedor que como espacios liminales de socialización –donde igualmente se reproduce la discriminación– dan el acceso a los cuartos de los señores. Mientras los cuartos traseros son el albergue de novenas, santos, veladoras, artistas populares, radionovelas, la parte alta se distingue por las prácticas 'cultas'. Allí, en ese encuadre, una apropiación diferencial de la casa y la ciudad que a su vez reproduce a la ciudad misma: del servicio doméstico que trasega lo domésti-

co en todo su sentido, desplegando para ello todas sus prácticas culturales sin distinguir –desde atender sus obligaciones, pedir por su salud en medio del desamparo oficial hasta rogar por algún problema de la casa que atente contra su condición laboral–, al patrón que sólo reconoce ese espacio de interacción como su casa y no como el escenario de diversas relaciones sociales con la alteridad. En ambos casos se pretende un sentido de propiedad no distante al de una ciudadanía donde para unos la ciudad es el orden necesario para vivir –como el vecino–, para otros una obligación más para sobrevivir.

### **Patrimonio y cartografías urbanas**

#### **Intenciones y decepciones. El cuerpo inventado y conflictuado**

Las cartografías del pasado, de un pasado dinámico, construyeron la ciudad del presente. Y éstas no han permanecido en la invisibilidad. Desde la persecución de los jeques, la oficialidad evidenció el problema del pasado como un escenario generador de propuestas contradictorias contra el sistema impositivo. No bastaron los imaginarios colonialistas alrededor de la historia, del arte y de la política para desustantivar prácticas culturales que en la clandestinidad absorbían los propios discursos hegemónicos para convertirlos en escenario de confrontación, tal como sucedió con los templos y los cementerios. Allí mismo se radican los pesbres coloniales, la reproducción de la idealizada ciudad hispánica que se sacraliza a sí misma recubriendo a los santos católicos con la investidura de los funcionarios reales y conquistadores.

Estos imaginarios colonialistas trascendieron a la naciente república y fundaron una percepción de pasado y de patrimonio fincada en la presencia colonial y donde se desnudó la ausencia de un proyecto político auténticamente nacional que fue solapado por el discurso militar y sectarista. Tan sólo a mediados del siglo XIX la preocupación por lo prehispánico fue asumida dentro de los discursos de élites intelectuales nacionalistas que buscaban, nuevamente por aspiraciones míticas y terrigenas, conferirle una identidad a la patria.

Pero las autoridades antecedentes estaban bien sustentadas en la formalidad republicana, que desgajó parámetros colonializados para ordenar su pasado e invocar desde él la legitimidad necesaria, posición que siempre se hacía más urgente en medio de las crisis entre centralistas y federalistas que buscaban en el tiempo, con la retórica y la estética, justificar su posición política. La Plaza de Bolívar en Bogotá es uno de tanto escenarios que recupera esta imposición formal histórica hasta el presente y que se enfrentará a mediaciones por el uso popular (Llano 1994). En las estrategias impositivas, la educación fue el primer medio de estabilizar las cartografías del pasado.

Las ciudades del Altiplano, como Bogotá y Tunja, así como sus diversos poblados, se constituyeron en escenarios precisos del régimen centralista para estabilizar los significados, por demás contradictorios, de la historia y que se hacían patentes en las urbes mismas. El patrimonio ha tejido desde estas épocas una cartografía que concilia culturas, historias y tiempos, negando la heterogeneidad de sus causas, la confrontación del encuentro y el poder clandestino que las dinamiza en el presente. De los textos, a los museos y a la ciudad, los espacios prehispánicos son reasumidos en un mismo conjunto con los coloniales y los republicanos, ubicados en la cartografía ciudadana como semejantes, descartando el discurso político que colocó a unos sobre otros. El cuerpo busca su integración en la dispersión, borrando "...las diferencias entre individuo y masa, parcelando hasta el milímetro y el milisegundo los gestos monótonos y precisos de la fabricación de objetos... ritmos que exteriorizan en formas abstractas y afinan la seguridad íntima de pertenencia a una territorialidad, a un grupo humano, y como último bastión de la resistencia a la masificación, constituyen la fuerza de pertenencia a nosotros mismos" (Saldarriaga 1994: 113).

Tunja es un ejemplo evidente: sobre ella se desplazan con la misma mira oficial los antiguos sitios indígenas –como los Cojines del Zaque –adoratorio del sol–, el Pozo de Donato –ofrendatorio–, el Cercado Grande de los Santuarios –sitio de enterramientos–, junto con la casa del fundador Gonzalo Suárez Rendón, la casa del fraile y escribano Johann de Castellanos, la Catedral, etc., la monumentalidad independentista de la campaña libertadora y la hagiografía republicana de presidentes boyacenses. La cartografía oficial parece superar los cuestionamientos a la modernidad citadina con el patrimonio... Más allá, el papel no oficial en la construcción de ciudad es velado y los interrogantes al efecto del cambio cultural que generó esta composición del conflicto están ocultos, con la resultante final de que la historia subyuga la tragedia indígena, negra y popular para enarbolar la audacia de los blancos, las élites que aparentemente jalonan los tiempos.

## Bibliografía

Aguado, Fray Pedro

1953 *Recopilación Historial*, Tomo I. Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de Colombia, /1581/.

Arturo, Julián

1994 Nos volvimos ciudad. Estrategias espacio-ocupacionales de los obreros en Bogotá, en: *Pobladores Urbanos*, Tomo II: En busca de Identidad, pp. 23-43. Santafé de Bogotá, D.C.: TM Editores. Instituto Colombiano de Antropología-COLCULTURA.

Auli, María Teresa

1994 Las Voces-Gente. Una búsqueda de maneras populares de hacer ciudad. En: *Pobladores Urbanos*. Tomo I: Ciudades y Espacios. Santafé de Bogotá, D.C.: TM Editores. Instituto Colombiano de Antropología-COLCULTURA, pp. 371-401.

Becerra, Virgilio & Adrián Serna

1995 Parentesco y Organización Sociopolítica en las comunidades muiscas del Altiplano Cundiboyacense. Manuscrito. Inédito, Santafé de Bogotá, D.C.

Chaves, Alvaro & Lucía de Francisco

1987 La Devoción Popular: Estampas Sagradas. En: *Universitas Humanística*, Año XVI, No. 27, pp. 131-167.

De Covarrubias, Sebastián

1993 *Tesoro de la Lengua Castellana*. Edición de Martín de Riquer, Barcelona: Biblioteca Alta Fulla.

Domínguez, Francisco

1978 *La Vida en las Pequeñas Ciudades Hispanoamericanas de la Conquista (1494-1549)*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación.

Fernández de Oviedo, Gonzalo

1959 *Historia General y Natural de las Indias*. Tomo III. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, /1548/.

García Canclini, Néstor

1995 *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México, D.F.: Editorial Grijalbo.

Gruzinski, Serge

1994 *La Guerra de las Imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Langeback, Carl

- 1987 *Mercados, poblamiento y circulación de productos entre los Muiscas (siglo XVI)*. Bogotá: Colección Bibliográfica, Banco de la República.
- LLano, María Clara
- 1994 Plaza de Bolívar: La Manzana de la Discordia. En: *Pobladores Urbanos*. Tomo I: Ciudades y Espacios. Santafé de Bogotá, D.C.: TM Editores. Instituto Colombiano de Antropología-COLCULTURA, pp. 211-235.
- Mamani Condori, Carlos
- 1994 History and Prehistory in Bolivia: What about the Indians? En: Layton, Robert (ed). *Conflict in the Archaeology of Living Traditions*. One World Archaeology, No. 8, London & New York: Routledge, pp. 46-59.
- Muñoz, Jairo
- 1994 Indígenas en la ciudad. El caso de los ingas en Bogotá. En: *Pobladores Urbanos*. Tomo II: En busca de identidad. Santafé de Bogotá, D.C.: TM Editores. Instituto Colombiano de Antropología-COLCULTURA, pp. 181-192.
- Ocampo López, Javier
- 1984 *Historia del Pueblo Boyacense*. Tunja: Ediciones del Instituto de Cultura y Bellas Artes de Boyacá.
- Ortiz, Ismael
- 1994 Urbanización, revuelta urbana y cambio social (El Barrio Policarpa Salavarrieta). En: *Pobladores Urbanos*. Tomo I: Ciudades y Espacios. Santafé de Bogotá, D.C.: TM Editores. Instituto Colombiano de Antropología-COLCULTURA, pp. 417-433.
- Pacheco, Juan Manuel
- 1971 La Evangelización del Nuevo Reino - Siglo XVI. En: *Historia Extensa de Colombia*, Vol. XIII, Tomo I, Academia Colombiana de Historia, Bogotá: Ediciones Lerner.
- Peláez, Gloria
- 1994 Magia, religión y mito en el Cementerio Central de Santafé de Bogotá. En: *Pobladores Urbanos*. Tomo II: En busca de identidad. Santafé de Bogotá, D.C.: TM Editores. Instituto Colombiano de Antropología-COLCULTURA, pp. 149-160.
- Pinzón, Carlos & Rosa Suárez
- 1992 *Las Mujeres Lechuza. Historia, cuerpo y brujería en Boyacá*. Santafé de Bogotá, D.C.: Instituto Colombiano de Antropología-COLCULTURA, CEREC.
- Rojas, Ulises
- 1991 *Documentos Inéditos para la Historia de Boyacá y Colombia*. Tunja: Biblioteca de la Academia Boyacense de Historia.

Saldarriaga, Oscar

- 1994 Ciudad, Territorio y Memoria. Para pensar una historia urbana. En: *Pobladores Urbanos*. Tomo I: Ciudades y Espacios. Santafé de Bogotá, D.C.: TM Editores. Instituto Colombiano de Antropología-COLCULTURA, pp. 97-119.

Sánchez, Leonor

- 1994 La Tienda como sector sociocultural. En: *Pobladores Urbanos*. Tomo I: Ciudades y Espacios. Santafé de Bogotá, D.C.: TM Editores. Instituto Colombiano de Antropología-COLCULTURA, pp. 263-280.

Serna, Adrián

- 1997 Socioarqueología Cultural. Contextos y versiones. En: *Memorias del curso de extensión La Arqueología: De la excavación a las redes de información*. Tunja: Universidad Nacional de Colombia - Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, (en preparación).

Simón, Fray Pedro

- 1981 *Noticias Historiales de las Conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales*. Tomo III. Bogotá: Biblioteca Banco Popular, /1625/.

Suárez, María Cristina

- 1994 Bogotá: La Ciudad Embrujada. En: *Pobladores Urbanos*. Tomo II: En busca de identidad. Santafé de Bogotá, D.C.: TM Editores. Instituto Colombiano de Antropología-COLCULTURA, pp. 161-180.

Vaca Bucheli, Rocío

- 1992 El Problema del Tiempo y el Espacio en el estudio de las Culturas Populares Andinas. En: *Sarance*, 16, pp. 11-30.

Wiesner, Luis

- 1987 Supervivencia de las Instituciones Muisca - El Resguardo de Cota (Cundinamarca). En: *Maguaré*, 5, pp. 235-259.

Zambrano, Fabio

- 1994 La Ciudad Colombiana. Una mirada de larga duración. En: *Pobladores Urbanos*. Tomo I: Ciudades y Espacios. Santafé de Bogotá, D.C.: TM Editores. Instituto Colombiano de Antropología-COLCULTURA, pp. 35-71.

Zamora, Fray Alonso de

- 1980 *Historia de la Provincia de San Antonino del Nuevo Reyno de Granada*. Tomo I. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, Editorial Kelly, Bogotá, /1701/.