

Betty Osorio, Universidad de los Andes*

El chamán y el agua: símbolos de resistencia cultural

Resumen

Este artículo hace un estudio de dos leyendas que aparecen en las crónicas del Nuevo Reino de Granada que cuentan el desmantelamiento de la sociedad muisca en el siglo XVI. La primera es la del mito de El Dorado y la laguna de Guatavita, que se encuentra en la obra *Noticias históricas del Nuevo Reino de Granada* (1627) de Fray Pedro Simón. La otra es la historia del jeque Popón, que aparece tanto en *El carnero* (1636, 1859), de Juan Rodríguez Freyle, como en la crónica de Simón. El chamán muisca es víctima del engaño de un eclesiástico que se aprovecha de sus funciones para robar los tesoros sagrados encomendados a los jeques. Ambos textos ilustran el contraste entre el oro visto por la sociedad nativa como símbolo sagrado de la fertilidad y el oro visto como botín por los conquistadores.

Palabras clave: Literatura colonial, Fray Pedro Simón, Juan Rodríguez Freyle, Nuevo Reino de Granada.

Abstract

The chamán and the water: symbols of cultural resistance

This article explores two legends that appear in the colonial chronicles of the New Kingdom of Granada, they tell how the native Muisca society collapsed under the

* Licenciada en Humanidades de la Universidad del Cauca, obtuvo su maestría y su doctorado en la Universidad de Illinois (Urbana). Es profesora titular del Departamento de Humanidades y Literatura de la Universidad de los Andes (Bogotá). Es autora de numerosos artículos sobre el tema de género y sobre literatura de la Colonia publicados en revistas académicas. Correo electrónico: bosorio@uniandes.edu.co

Spanish invasion during the XVI Century. The first one is about the legendary myth of "El dorado" and the Guatavita lagoon that appears in *Noticias historiales del Nuevo Reino de Granada* (1627) by Fray Pedro Simon. The other one is a story about a Muisca shaman named Popon that was the guardian of the sacred gold. In Simon's version, Popón is fooled by a catholic priest who uses his knowledge to steal the sacred gold of the Muiscas. Rodríguez Freyle's version, found in *El carnero* (1636, 1859), emphasizes the cleverness of the catholic priest and undermines even more the authority of Popón. Both legends illustrate the confrontation between the symbolic value of the native gold, a fertility symbol, and the gold of the conquerors that was just for looting.

Key words: Colonial literature, Fray Pedro Simón, Juan Rodríguez Freyle's, New Kingdom of Granada.

El libro *Orfebrería y chamanismo* del antropólogo Gerardo Reichel-Dolmatoff comienza con el siguiente comentario sobre el proceso que borró y desarticuló el pasado indígena colombiano: "Partimos de un hecho desconcertante: la casi totalidad de los objetos prehistóricos del Museo del Oro carecen de documentación acerca de su lugar de procedencia geográfica exacta, así como de datos referentes a las condiciones específicas de su hallazgo; solo sabemos que son piezas sacadas por g.uaqueros de tumbas y sitios de ofrendas" (11). Lo anterior significa que la mayoría de los objetos que forman la colección de este museo, una de las matrices simbólicas de Colombia, es al mismo tiempo una muestra del pillaje al que durante más de cuatro siglos ha sido sometido el legado cultural de los nativos de los territorios que hoy conforman nuestra nación. La Ley del 13 de junio de 1833 les concedía a los g.uaqueros la propiedad de los objetos sacados de las tumbas (Botero 7). Agustín Codazzi y Manuel Uribe Ángel describen en sus escritos a grupos de g.uaqueros nómadas, dedicados al saqueo de tumbas. En 1885, la g.uaquería, para numerosas familias antioqueñas, siguió siendo una forma legítima de conseguir riqueza (Botero 1-7).

Debido a los esfuerzos pioneros de algunos intelectuales del siglo XIX y comienzos del XX, como Ezequiel Uricoechea, Manuel Uribe Ángel, Agustín Codazzi, Carlos Cuervo Márquez, entre otros, numerosos objetos provenientes del pasado precolombino fueron valorados y preservados. Estas acciones individuales rescataron de los g.uaqueros y buscadores de tesoros los símbolos sagrados del pasado nativo y dieron origen así a colecciones privadas, que más adelante constituyeron las colecciones de los museos de arqueología (Botero).

Estas obras de arte contienen una memoria dotada de un gran poder sugestivo y enuncian mensajes que permiten identificar huellas y rastrear indicios sobre los símbolos sagrados de los precolombinos. Por ello, Reichel-Dolmatoff propone la siguiente hipótesis:

Por lo que yo pude discernir en el curso de esta labor, se trata de un complejo de ideas relacionadas con el chamanismo, institución indígena que refleja conceptos

cosmológicos, procesos psicológicos, normas sociales. En efecto, en las páginas que siguen, sugiero que la mayoría de las representaciones de la orfebrería precolombina del país constituyen un complejo coherente y articulado de arte chamánico, con el tema unificador de la transformación (15).

El análisis que sigue intenta hacer una reflexión sobre los discursos fundacionales que agenciaron el despojo de las sociedades nativas del Nuevo Reino de Granada, una de cuyas manifestaciones más permanente es la gaaquería, un fenómeno socioeconómico que hace parte del legado histórico de Colombia.

Después de una jornada de trece meses, en 1537, llega Gonzalo Jiménez de Quesada al altiplano cundiboyacense y encuentra la sociedad chibcha en proceso de consolidación y crecimiento. Sin embargo, las descripciones de los cronistas son incapaces de dar cuenta de la riqueza de esta nueva cultura y la información se filtra de una manera esquiva a través de la mirada arrogante del conquistador, que considera como superiores sus propios referentes. Los textos de los cronistas establecen modelos de subordinación arraigados en la lengua, como lo confirma la siguiente cita de *El carnero*, de Juan Rodríguez Freyle:

Procuró el general Quesada saber qué gente tenía su contrario: hizo preguntar a algunos indios que había cogido por intérpretes de aquel indio que cogiera con los panes de sal y los había guiado hasta meterlos en este Reino, que con la comunicación hablaba ya algunas palabras de español; respondieron los preguntados en su lengua diciendo *musca puenunga*, [...]. Los españoles que lo oyeron dijeron: “dicen que son como moscas” y al descubrirlos lo confirmaron, y aquí se les pegó este nombre de moscas, que primero se acabarían todos ellos que el nombre (47).

Un proceso de traducción defectuosa y un desconocimiento total de la cultura chibcha produce un gentilicio con el cual es renombrada esta sociedad en términos de inferioridad, perpetuado en la memoria hegemónica colombiana. El insecto y, más aún, la relación con las moscas descalifican cualquier pretensión de humanidad. Los muiscas son moscas repugnantes, abundantes, que es necesario eliminar para el provecho de las sociedades humanas. El éxito del gentilicio anterior, registrado con entusiasmo por Freyle, ilustra los procedimientos lingüísticos y retóricos que contribuyeron eficientemente al desmantelamiento de las sociedades que habitaban el Nuevo Reino de Granada antes de la llegada de los invasores.

Fray Pedro Simón aparentemente tiene una aproximación más respetuosa e interpreta el vocablo “muesca” como hombre: “*muexca bien agen*, que quiere decir muchos hombres” (Segunda noticia historial, t. III, cap. I, 159), pero unos reglones más adelante la actitud de desprecio aparece: “pues los indios eran tantos que andaban por los campos tan espesos como moscas sobre miel, y el vocablo con que ellos

significaban tenía tanto parentesco en sus sílabas con el de mosca, que de allí adelante se llamasen aquellos moscas, y la tierra la provincia de las moscas”.

El celo evangelizador obligó a los misioneros a aprender las lenguas nativas. En el Nuevo Reino de Granada, Fray Bernardo de Lugo publicó (1619) una gramática del chibcha, en cuya introducción hace el siguiente comentario sobre el propósito de su obra: “poner en metodo, la confusion de la legua natural deste Reyno” (A Don Iván de Boria, del Consejo de SV Majestad). Estas reflexiones de tipo filológico legitiman, ahora desde la lengua, el desprecio profundo de los conquistadores por estas sociedades: el chibcha necesita de la mente europea para convertirse en lengua, y para ello el evangelizador le coloca al chibcha los modelos de conjugación de la gramática latina. En este juego lingüístico se revela la construcción ideológica del chibcha y del muisca bien como objeto de colonización lingüística, en la gramática de Lugo, bien como objeto de saqueo, en la versión que se encuentra en *El carnero* y en la crónica de Simón.

Esta misma percepción contamina otros aspectos de la cultura chibcha, como por ejemplo sus formas de gobierno. Juan de Castellanos, autor de una de las crónicas más extensas sobre la conquista de los territorios chibchas que hoy corresponden a Colombia, narra superficialmente las guerras civiles protagonizadas por señores locales como el Bogotá, el Guatavita, el Nemequene, el Ubaqué y otros de menor rango. Dentro de este marco, el cronista describe la riqueza y abundancia de estos grupos, da información resumida de sus costumbres y critica fuertemente su sistema religioso, en especial la institución del *xequé*: “Luego se prepararon sacrificios / de víctimas humanas y otras cosas / para ser inmoladas por las manos / de los insanos xeques agoreros, / que son los sacerdotes y ministros que de su religión tienen cuidado” (1.157). La relación con el sacrificio humano inmediatamente deja a este grupo sacerdotal como aliado del mal y, por supuesto, de Lucifer, por lo que todas sus prácticas sagradas son ilegítimas y pueden ser atacadas y suprimidas. Sin embargo, el fervor religioso de Castellanos está comprometido con un aspecto de la mitología chibcha cuyos referentes son más tangibles y lucrativos: el oro que los nativos le ofrecen a la naturaleza para que les sea favorable. La leyenda de El Dorado es el mito motriz mediante el cual los conquistadores europeos pusieron en marcha una formidable fuerza que despojó a los habitantes de la sociedad chibcha de su territorio y convirtió en oro fundido casi todos sus objetos sagrados. Este proceso de expoliación corre a la par con el deterioro de sus instituciones sagradas. Karl Langevaek señala que los muiscas continuaron apegados a su sistema religioso hasta los inicios del siglo XVII, “cuando los sacerdotes españoles encontraron por última vez santuarios indígenas con ídolos no cristianos en uso” (287). Lo anterior indica un proceso de desintegración gradual del sistema religioso que ocurre paralelo al surgimiento de una sociedad cuyos valores provienen del mundo peninsular, controlado en este momento por la Contrarreforma.

Es paradójico que una sociedad vital y rica como la que logra entereverse en estos escritos, durante el transcurso de siglo y medio se encuentre reducida a servidumbre

y semiesclavitud y a practicar sus rituales en la clandestinidad. Los dos extractos de las crónicas de Simón y el de la de Rodríguez Freyle que se estudian en seguida son ventanas para examinar este tema. El primero pertenece a la crónica de Simón y alude a un relato mítico precolombino relacionado con la laguna de Guatavita; el segundo, de Simón, y el tercero, de Rodríguez Freyle, presentan una situación colonial donde un jeque chibcha es convertido en objeto de burla por parte de clérigos y conquistadores. Los tres casos están entrelazados por el tema del oro sagrado y por la función del *xequé* o chamán en sus respectivos momentos y contextos.

Dos estrategias retóricas de devaluación

La laguna de Guatavita ocupa un lugar muy importante dentro del espacio sagrado de los chibchas. Según Freyle, era “donde coronaban y elegían sus reyes [...] y este era el mayor y de más adoración, y a donde habiendo llegado a él se hacían las mayores borracheras y ceremonias” (36). Se trata de un centro religioso muy importante dentro del mundo chibcha y, en consecuencia, de un blanco tanto de la codicia de los conquistadores como del celo evangelizador, pues ambos fenómenos se entrecruzan y alían para sacar un doble provecho: extraer las ofrendas que yacen en el fondo de la laguna y desacreditar a los dioses tutelares de los nativos, como lo resume Álvaro Félix Bolaños: “La cacería de tesoros puede en este contexto ser presentada como una lucha contra el mal” (2002: 227-228). La cita siguiente de la crónica de Simón es un ejemplo de la asociación del demonio con el oro sagrado ofrecido a las lagunas:

Aquí pues, como en lugar acomodado de los que el demonio pedía, se solían hacer algunos ofrecimientos con el modo que él les tenía ordenado, el cual se solía aparecer en las mismas aguas en figura de una dragoncillo o culebra grande, y en apareciendo, le habían de ofrecer algún oro o esmeraldas, para lo cual estaban con vigilancia los jeques, aguardando en unas chozuelas a la vera del agua (Tercera noticia historial, t. III, cap. II, 324).

La referencia a la culebra probablemente tiene que ver con el mito de Bachué, la madre mitológica de los muiscas, que para el indígena es un símbolo positivo, pues esta deidad femenina estaba relacionada con el agua de los ríos y de las lagunas y posiblemente también con la Vía Láctea (Morales Pazos). Pero Simón interpreta el mito nativo desde la tradición hebrea, en la cual la asociación entre la serpiente y Eva son la causa de la pérdida del paraíso. El demonio es un personaje frecuente en las crónicas de indias y, desde la perspectiva evangelizadora, sirve de núcleo semántico capaz de incorporar las religiones nativas en un solo criterio: son manipulaciones para expandir el reino del mal en el dominio humano. Esta estrategia ideológica es semejante a la que permitió la represión de los cultos ancestrales de los campesinos europeos y que fue el motor de la gran cacería de brujas desde el siglo XII hasta el siglo XVIII.

En el contexto europeo, dominado por la Santa Inquisición, lo femenino era considerado naturalmente aliado del Demonio, el cuerpo de la mujer era un espacio de concupiscencia que cedía a la tentación de la carne, por eso el pacto entre la bruja y el diablo se sellaba con una cópula durante el aquelarre. Este mismo sistema de imágenes organiza tanto el pensamiento de Rodríguez Freyle como el de Simón. Desde esta perspectiva, la princesa de Guatavita es un replica de Bachué, y ambas son culpables de su asociación con el mal, o sea, con Lucifer. Según Juan Freyle, Simón escribió, paralelamente a su obra monumental, un libro acerca de la Virgen de Chiquinquirá (Tomo I, Introducción, 28), lo cual sugiere que su reflexión incluía también símbolos femeninos cristianos en oposición a las deidades nativas.

A partir del imaginario anterior, también se desprestigia la aristocracia indígena, con el propósito de legitimar las aspiraciones de los encomenderos, recién llegados para fundar una sociedad que reprodujera los esquemas feudales de España. Este proyecto es explícito en la monumental obra de Castellanos, como lo ha planteado Luis Fernando Restrepo en su estudio sobre *Las elegías de varones ilustres de Indias*. Las dos crónicas en las se insertan estos relatos agencian este mismo propósito desde diferentes énfasis: para el neogranadino, las mujeres son los principales agentes de la corrupción que impera en Santafé de Bogotá, y para el Provincial de la Orden Franciscana, los indígenas que lo están rodeando y sirviendo son adoradores de Satanás.

La obra de Simón sirve de soporte ético y político a uno de los principales proyectos de exterminio del siglo XVII: la persecución y el asesinato sistemático que Don Juan de Borja emprendió, en nombre de la monarquía española, contra los grupos pijaos que en el centro del territorio colombiano opusieron una resistencia feroz a la expansión de la conquista. Álvaro Félix Bolaños ha hecho un estudio riguroso de la construcción retórica que Simón hace del pijao, y señala dos estrategias retóricas de devaluación muy poderosas en ese momento: el canibalismo y la erotización de estos grupos. Ambos rasgos sirven para deshumanizar al pijao y convertirlo en un animal repugnante y peligroso que debe ser eliminado para gloria de Dios y tranquilidad de los colonos y mineros que prueban fortuna en ambas laderas de la Cordillera Central de los Andes colombianos. Las descripciones de los banquetes antropófagos y de orgías y desmesuras sexuales son recurrentes en las noticias del tomo VI, dedicadas a exaltar la labor del Presidente de Capa y Espada; estas descripciones incluyen observaciones sobre genitales masculinos destrozados, como en la siguiente cita, que proviene de la toma de Ibagué: “Pasóse del de la ventana a la puerta de la casa, desde donde con otros tiros mató algunos otros bárbaros, que iban con tan buena munición, que las pelotas de algunos se hallaban embebidas en los gruesos palos del campanario de Santa Lucía” (Séptima noticia historial, t. VI, cap. XXXIV, 379). Una observación que muestra la sexualidad del pijao como merecedora de la destrucción y que implica la desaparición de los miembros de este grupo.

Según Bolaños (1994), canibalismo y animalidad sexual son metáforas con un contenido ideológico indiscutible, ya que sirven para darles un horizonte de cruzada

ética a las aspiraciones de riqueza de los peninsulares en los territorios indígenas. Siguiendo esta perspectiva, se analizará el texto donde Simón recrea el mito fundacional de la laguna de Guatavita. Sexualidad y canibalismo conforman los principales hilos narrativos de la versión que el franciscano cuenta sobre la laguna de Guatavita.

Los primeros tomos de la obra de Simón abundan en descripciones monstruosas que aclimatan el discurso teratológico de Occidente al territorio del Nuevo Reino de Granada: se narran encuentros con gigantes, pigmeos, monstruos que se alimentan de perfume y viven debajo del agua. Este imaginario ha sido interpretado por algunos intelectuales, como Germán Arciniegas y Enrique Pupo-Walker, como prueba de la tendencia a la fantasía de los cronistas americanos (Bolaños 1994: 69), o desde la teoría poscolonial, como instrumento al servicio de una empresa de dominación y conquista, como lo hacen los estudios de Restrepo sobre Castellanos o de Bolaños sobre Simón, que ya han sido nombrados.

Según Simón, la leyenda de la princesa de Guatavita hace parte del repertorio nativo que circula oralmente entre la población indígena todavía en el momento que la recoge. Lo anterior le da validez a su relato: se trata de una historia verdadera y no de una invención del autor. Mediante este recurso, el testimonio indígena confirma la posición prepotente del cronista al respecto de la barbarie inherente a la cultura chibcha. La protagonista central de la versión de Simón es una princesa chibcha cuyo nombre no se revela. Esta Eva indígena se puede inscribir fácilmente en la larga historia del discurso misógino de Occidente, resumido así por Rodríguez Freyle:

¡Qué caro le costó a Adán la mujer, por haberle consentido que se fuese a pasear; qué caro le costó a David el salirse a bañar Bethsabé, pues le apartó de la amistad de Dios; y qué caro le costó a Salomón su hijo, la hija del rey Faraón de Egipto, pues su hermosura le hizo idolatrar; y a Troya, le costó bien caro la de Helena, pues se abrasó en fuego por ella, y por Florinda perdió Rodrigo a España y la vida (36).

La princesa de Guatavita es presentada por Simón de la misma manera. Es una mujer joven, bonita, y ello causa la perdición del cacique de Guatavita, de su amante y de su hija recién nacida. Inclusive no podía faltar la asociación con la serpiente, que en el texto aparece como su aliada. El demonio y su protegida, la princesa, ocupan así el espacio simbólico más importante del mundo chibcha. Más aún, las estrictas leyes que condenaban el adulterio de las mujeres, que podrían haber sido de la simpatía del fraile, son descalificadas al estar asociadas a una forma de canibalismo capaz de despertar los escrúpulos más profundos de un individuo civilizado; el guisado de genitales masculinos destinado exclusivamente a la princesa sería digno de una tragedia griega, como la famosa *Medea* de Eurípides, si no se tratara de indígenas chibchas.

Como castigo por su adulterio, el cacique de Guatavita hace empalar a su rival, castigo que lo degrada sexualmente, pues equivale a la sodomía, y obliga a su esposa

a comer los genitales guisados de su amante en un banquete especialmente organizado para la ocasión:

El cual puso tan buenas diligencias en haber a las manos al adúltero, que presto le cayó en ellas, y desde ellas en aquel cruel tormento de muerte que usaban en tales casos, como era empalarlos, habiéndole primero hecho cortar las partes de la punidad, con las cuales quiso castigar a la mujer sin darle otro castigo que dárselas a comer guisadas en los comestres que ellos usaban en sus fiestas, que se hizo por ventura sólo para el propósito en público, por serlo ya tanto el delito (Rodríguez Freyle, 324).

De esta manera, el cacique de Guatavita, que la misma crónica identifica como uno de los líderes más ricos del mundo chibcha, se convierte en un ser monstruoso; no es el ser humano devorado por el rigor de los celos, sino un salvaje que causa espanto tanto a los hombres como a las mujeres.

Hoy los turistas escuchan una versión abreviada del relato de Simón de los labios de niños de Guatavita la Nueva, que reciben propinas por asombrarlos con narraciones que, según creen, son la memoria del pasado muisca. Varias páginas Web sobre esta laguna recrean la leyenda añadiéndole tonos románticos y sentimentales, pero mantienen la perspectiva de Simón sobre la barbarie de los líderes chibchas, como ocurre en la siguiente cita: “La cacica de Guatavita se hastió un día de las orgías de su esposo y de su afición a la chicha, una bebida embriagante de maíz fermentado” (Esteban Gerardo). La leyenda de la historia de la laguna de Guatavita, centro mítico del mundo muisca, queda así reducida, a través de la escritura de este cronista, a una historia macabra, digna de una película surrealista, pero que legitima la desaparición de la sociedad muisca. Guatavita¹ “La Vieja” yace sumergida bajo las aguas de una de las represas que le dan agua a Bogotá; en su reemplazo, ahora hay un pueblo blanco, limpio y ordenado, cuyos niños recitan la leyenda, apropiada y desfigurada por Simón, para marcar el espacio simbólico chibcha con un acto de barbarie que lo desacraliza.

El texto sobre el jeque muisca proviene de *El carnero*, la famosa crónica de Juan Rodríguez Freyle, señalada por estudiosos de la literatura colombiana como el núcleo que da origen a la narrativa de esta sociedad². Esa utopía ha sido replanteada por Álvaro Félix Bolaños (Bolaños y Verdesio), quien ha estudiado el texto de Freyle desde la perspectiva del nativo y ha revelado cómo el cronista neogranadino se convierte en cómplice del colapso demográfico de los grupos chibchas, al evitar su responsabilidad moral (218).

¹ La laguna de Guatavita, centro ritual de los muiscas, no es la represa; el sitio arqueológico está situado en el municipio de Sesquilé, al norte de Bogotá.

² Bolaños y Verdesio (17) citan comentarios de varios críticos literarios que coinciden en este punto: Jean Franco, Eduardo Camacho, Roberto González Echavarría y Rafael H. Moreno Durán.

