

La civilización chibcha y la construcción de la nación neogranadina¹

Oscar Guarín Martínez²

Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia³
guarino@javeriana.edu.co

Recibido: 06 de mayo de 2010

Aceptado: 07 de septiembre de 2010

¹ Este artículo es resultado de una investigación enmarcada en la línea "Cultura de la Imagen", del grupo de investigación "Prácticas culturales, imaginarios y representaciones" (Pontificia Universidad Javeriana, Universidad de los Andes, Universidad Nacional), realizada en el año 2009. Una versión preliminar fue presentada en el 53 Congreso de Americanistas, Ciudad de México, julio de 2009.

² Estudiante del Doctorado de Ciencias Sociales, Universidade Estadual de Campinas, Brasil.

³ Profesor asistente del Departamento de Historia y Geografía.

La civilización chibcha y la construcción de la nación neogranadina

Resumen

La aparición de la civilización Chibcha no tiene antecedentes previos al siglo XIX, cuando emerge en la historiografía decimonónica. El presente artículo problematiza y analiza la manera en que la idea de una civilización Chibcha, precedente a la formación de la nación, fue un argumento empleado por la historiografía del siglo XIX, para generar una idea de continuidad histórica y unidad política de la nación neogranadina. **Palabras clave:** civilización Chibcha, representación historiográfica, imágenes historiográficas, historiografía, construcción de nación, pasado prehispánico, comunidades indígenas.

Chibcha civilization and the construction of New Granada nation

Abstract

The emergence of Chibcha civilization does not have any antecedent previous to the 1900's, when it emerged in the nineteenth-century historiography. This paper problematizes and analyzes how the idea of Chibcha civilization, preceding the formation of a nation, was an argument put forward by 19th century historiography to create the idea of historic continuity and political unity in the New Granada nation. **Key words:** Chibcha civilization, historiographic representation, historiographic images, historiography, nation construction, prehispanic past, indigenous communities.

A civilização chibcha e a construção da nação neo-granadina

Resumo

A aparição da civilização Chibcha não tem antecedentes prévios ao século XIX, quando emerge na historiografia do século XIX. O presente artigo problematiza e analisa a maneira em que a ideia de uma civilização Chibcha, precedente à formação da nação, foi um argumento empregado pela historiografia do século XIX, para gerar uma ideia de continuidade histórica e unidade política da nação neo-granadina. **Palavras chave:** civilização Chibcha, representação historiográfica, imagens historiográficas, historiografia, construção da nação, passado pré-hispânico, comunidades indígenas.

Se entiende por nación una agrupación de hombres
reunidos por un mismo error sobre su origen
y por una común aversión hacia sus vecinos.
(Albert Mousset, 1933).

Introducción

Al largodelsigloXIXytraspelprocesodeindependencia,lasnacioneslatinoamericanas se dieron a la tarea de construir sus historias nacionales de manera que articularan la ruptura con el pasado colonial al presente republicano. La configuración de dichas historias nacionales se estableció en términos narrativos y de apropiación del pasado, señalando y determinando una serie de particularidades propias para cada nación; se les atribuyeron una serie de rasgos identitarios distintivos y se crearon unas historias patrias signadas por pretensiones de homogeneidad y continuidad histórica, cultural, territorial y política. Según Germán Colmenares, “su concepción original representaba la solución, en un plano ideológico, de conflictos culturales profundos” (1997: XVII), y pretendían, mediante una construcción narrativa, establecer las condiciones de posibilidad de las naciones emergidas tras la independencia. No eran, estrictamente hablando, historias del pasado, sino expresiones de la manera en que dichas naciones se pensaban respecto de sus orígenes y se proyectaban al futuro promisorio de la vida republicana.

En el caso de la Nueva Granada, la configuración del pasado nacional fue un proceso que osciló entre el legado precolombino y el hispánico, que debió apoyarse en una serie de relatos que se fueron articulando de manera compleja y, en ocasiones, contradictoria y conflictiva. El recurso a imaginarios, símbolos y relatos que prefiguraran una idea homogénea y coherente del pasado de la nación que emergía, fue un proceso que comenzó con los primeros historiadores neogranadinos, cuyo punto de partida fue el proceso de independencia desde el cual se inició la narración de la nación, y que fue interpretado como un hecho único al constituirse en el acto fundacional de la república⁴. El siglo XIX presenció entonces un hecho singularmente interesante: la elaboración de una historia nacional que enlazaba un pasado lejano y falto de representaciones -el de los indios muisca-, con el presente republicano de los criollos neogranadinos, fundado sobre la idea de su continuidad histórica y de permanencia en el tiempo.

El caso de la Nueva Granada no fue excepcional en este sentido y, por el contrario, se inscribió en la misma línea de muchas de las historias patrias americanas que se inspiraron en el pasado prehispánico para configurar la idea de nación, tal y como aconteció en México, Perú y Chile⁵. Todos estos proyectos compartieron en cierta

⁴“Los historiadores del siglo XIX estaban situados en una posición hasta cierto punto privilegiada. Muchos habían presenciado o se sentían herederos inmediatos de una revolución que parecía ponerlos en posesión de la historia, de sus mecanismos de cambio político y social. Eran los primeros en llegar a un territorio en donde la experimentación parecía ilimitada. Su preferencia por el período de la revolución no hace sino indicar hasta qué punto se sentían que debían aprovechar esa ventaja. Podían sentirse como dueños de los orígenes mismos de la historia, en el momento preciso en que la acción y la voluntad parecían capaces de plasmarla” (Colmenares, 1997: XVI).

⁵Para el caso mexicano se puede ver: Pérez Vejo (2003). El proyecto proindigenista de la élite cuzqueña se materializó en los primeros años del siglo XX a través de una pretendida incaización de las élites blancas y mestizas. Al respecto ver: De La Cadena (1997). Igualmente, sobre las conflictivas relaciones con los indios y el fracaso del proyecto integrador en Perú, se puede ver: Larson (2002: 140-144). Para el caso chileno, Gallardo Porras (2001: 119-134).

medida un desarrollo similar caracterizado por una paradoja: a la vez que se mitificaba el pasado indígena se daba un proceso de distanciamiento y de marginación de los indios contemporáneos. Cada una de estas naciones, en distintos grados y de diversas maneras, incorporó el pasado prehispánico al discurso de la nación y lo constituyó en el fundamento mítico del origen de la nacionalidad, pero al mismo tiempo estableció los mecanismos necesarios para darle un lugar subalterno al indio en el presente republicano. Lo que sí resulta particular para la Nueva Granada es la manera en que esto se llevó a cabo: por un lado, el pasado neogranadino se inspiró exclusivamente en los habitantes del altiplano cundiboyacense, ignorando deliberadamente a aquellos otros pueblos que a los ojos de los historiadores aparecían como bárbaros y en un estado de desarrollo bastante elemental. Por otro lado, ante la ausencia evidente de rastros y evidencias de una cultura material importante, e incluso sin tener la amplitud y dimensión de otros grupos aborígenes, se argumentó entonces la existencia de una elevada condición moral entre los muisca, lo que en buena medida reflejaba los ideales e imaginarios de los historiadores decimonónicos. A los muisca, entonces, se les atribuyó la existencia de un Estado jerarquizado en proceso de unificación, con un ejército permanente, con instituciones religiosas, y se les hizo poseedores de un aparato legal y de un nivel moral superiores al del resto de habitantes del territorio neogranadino, elementos retóricos con los cuales fueron constituidos como la “tercera civilización de América”.

Estas circunstancias particulares condujeron a que, en contraste con lo que sucedió en otros países latinoamericanos, en la Nueva Granada el pasado prehispánico fuera asumido en su interpretación historiográfica de una manera paradójica: a través de una lectura por medio de la cual se constituyó la idea de un tiempo pasado de la nación truncado por la llegada de los españoles, pero a la vez superado gracias a que trajeron consigo la civilización⁶. En el transcurso del siglo XIX, los muisca prehispánicos fueron convertidos en los *Chibchas* republicanos y elevados al grado de civilización, sin embargo, no fue esta una característica positiva que heredase la nueva nación; por el contrario, los historiadores decimonónicos señalaron que dicho pueblo se degradó tras la conquista, y con ello argumentaron en favor del proceso de independencia, que fue interpretado como un tiempo de liberación y de civilización.

En la construcción de la historia del pasado muisca se recurrió a un proceso narrativo, retórico y argumentativo que se valió de una serie de instrumentos para constituir una historia que a la vez que reelaboraba el pasado, separaba, marginaba y deslegitimaba en el presente. Así, en los primeros años de la república, se formuló un discurso de carácter retórico sobre la nación en el que el pasado prehispánico jugó un papel importante como elemento simbólico que aglutinaba una serie de imaginarios políticos, y que pretendió movilizar a los sectores sociales populares⁷. Posteriormente, dicho pasado sería integrado a la narración sobre la nación de manera mucho más compleja y sofisticada: a través de la elaboración de un discurso

⁶ Se hace referencia de manera exclusiva al discurso historiográfico, que no necesariamente reconoció las continuidades indígenas en el presente republicano, ni mucho menos los procesos reconstituyentes de la memoria de los pueblos indígenas.

⁷ “[...] el llamado a mantener vivo el pasado común procedió de los criollos neogranadinos [y no de los indios], quienes convirtieron al indio en punto central de referencia. Así, tal como ya había sucedido durante la insurrección de los Comuneros, se evocaba el pasado nacional, es decir la historia como instrumento promotor de la identidad” (König, 1994: 236).

con elementos del análisis y del lenguaje de las ciencias, que produjo la conversión de los muiscas en la civilización Chibcha, una especie de matriz protonacional sobre la cual se asentaría la nación neogranadina.

En todo este proceso se apeló de manera permanente al sentido de autoridad y legitimidad de los cronistas coloniales, cuyos textos fueron considerados fuentes históricas legítimas, objetivas y fidedignas. Algunos de aquellos, incluso, fueron incorporados como “historiadores de la nación”. Sus informaciones fueron, sin embargo, sometidas a un análisis para poder “separar en ellas el grano de la paja”, como lo señalara el historiador Joaquín Acosta en 1848 (V). Dicha separación consistió, fundamentalmente, en suprimir aquellas informaciones consideradas fantasiosas y carentes de realidad, expresadas por los cronistas, para quedarse con aquellas que referían exclusivamente y, a sus ojos, los “hechos históricos”. Esta suerte de positivismo permitió entonces cruzar las informaciones de los cronistas y considerar aquellas que para los historiadores resultaran veraces, ausentes de contradicción o, por lo menos, más creíbles.

Con el empleo de estos recursos se estableció, entonces, una separación temporal a través del discurso mismo, por medio de la cual los indios del pasado nada tenían que ver con los indios del siglo XIX. La conquista, y luego la colonia, los habrían conducido indefectiblemente a su degradación y a su postración. Por ello, si bien los Chibchas representaban el pasado de la nación, los indios del presente representaban precisamente el distanciamiento y la ruptura con ese pasado aborigen.

Estas características esbozadas por el discurso histórico del siglo XIX, permitieron construir una interpretación sobre el pasado prehispánico que determinó la configuración particular de la historia nacional neogranadina, en donde el pasado precolombino se integró a la historia de la nación, pero que a la vez impuso, estableció y justificó un orden social en el que los indios ocuparon el más bajo de los escalones sociales, junto a los negros y los esclavos.

Para llevar a cabo este análisis, me apoyaré en tres ideas que, considero, permiten explicar el desarrollo de este proceso. En primer lugar, la idea de que la historia escrita en el siglo XIX fue construida a través de una serie de “*imágenes historiográficas*”, que instituyeron y crearon una serie de imaginarios sobre el pasado prehispánico -y sobre el indio en particular-, para justificar el presente republicano. Con ello se pretendió demostrar la continuidad histórica de la existencia de la nación neogranadina. En segundo lugar, la idea de que para llevar a cabo esta labor la historia nacional *indigenizó* el pasado y, de manera simultánea, permitió justificar su extrañamiento en el presente republicano. En tercer lugar, y aunque parezca contradictorio, la idea de que esta historia se afirmó sobre la base de una *no simultaneidad histórica* que pretendió negar el pasado prehispánico a través del presente republicano.

La narración del pasado prehispánico como “imagen historiográfica”

Las historias nacionales fueron narraciones que construyeron las ideas sobre el pasado de la nación, constituyeron sus espacios y eligieron, de manera selectiva, los hechos y el orden en que estos debían desarrollarse para explicar el presente.

Como señala Germán Colmenares: “En ausencia de otras formas de representación generalizada, la figuración historiográfica debía codificar una materia bruta, hacer encajar los resultados de experiencias complejas dentro de moldes de inteligibilidad” (1997: XXI). En este sentido, las *imágenes historiográficas* hacen referencia a toda una serie de elementos –imaginarios y discursivos– que constituyeron las condiciones de realidad y de verdad del discurso histórico decimonónico. Estas *imágenes historiográficas* privilegiaron unos hechos y acontecimientos por sobre otros, y configuraron una historia a la que se le dio coherencia en función del presente; en este sentido y como anota Pérez Vejo, “en el siglo XIX la historia no es sólo, y ni siquiera de forma prioritaria, la recuperación del pasado, o la invención de ese mismo pasado si se quiere, sino un elemento de cohesión, de rememoración de ese pasado como imagen del presente” (2003: 300).

Estos argumentos fueron fundamentales en la medida en que expresaron el pensamiento político y social de los criollos y sentaron las bases de las políticas futuras respecto a los indios, pero igualmente fueron trascendentales para permitir afirmar la existencia de una cultura prehispánica muisca y argumentar a su vez el fracaso y la ilegitimidad de sus descendientes. Al rescatar el pasado muisca se pretendió, de manera simultánea, argumentar en favor de los criollos y, más precisamente, de la posibilidad de la ilustración en América. A lo largo del siglo XIX, dicho discurso sería apoyado por una argumentación científica, que lo legitimaría y lo convertiría en una verdad irrefutable, y que sería la base sobre la cual se constituiría la interpretación generalizada sobre el pasado prehispánico.

La influencia del clima

Una imagen historiográfica fundamental expresada en la narración histórica del siglo XIX se refiere a *la influencia del clima*, que determinó la interpretación sobre la naturaleza de la nación, su configuración geográfica, su distribución racial y la explicación de su desarrollo histórico. Resulta paradójico el hecho de que a pesar del rechazo que generó la interpretación de la inferioridad americana, esbozada por muchos ilustrados europeos a finales del siglo XVIII, el argumento fundamental que se le opuso la validó, por lo menos de manera parcial. Así, en el año de 1808, Francisco José de Caldas presentó su ensayo titulado *Estado de la Geografía del Virreinato de Santa fe de Bogotá*, donde exponía una de las tesis más influyentes en la escritura de la historia del siglo XIX: el país se hallaba dividido en dos grandes territorios claramente diferenciados por su clima y por los efectos de éste, tanto en la naturaleza como en los seres humanos. Por un lado, las tierras bajas, cubiertas por “selvas colosales”, colmadas de infinidad de especies salvajes y habitadas por “algunos indios a medio civilizar, pocas castas, muchos negros” (1966: 191). Para Caldas, estos sujetos se encontraban en una situación de atraso total, producto de un medio agreste que los separaba de cualquier asomo de civilización. Por otro lado, señalaba la existencia de un territorio en las tierras altas, de climas templados y fríos, en donde sus habitantes eran industriosos y disfrutaban de “países cultivados, mieses, frutos, artes, rebaños y todo cuanto puede hacer cómoda la vida” (1966: 193-194). Con este ensayo, Caldas establecía los principios fundamentales sobre los

cuales basaría todas sus observaciones y sus reflexiones, y que serían retomados de manera recurrente en los futuros textos y escritos que en relación al pasado indígena se harían en el siglo XIX: la idea de que aquellos habitantes de las tierras bajas coincidían con ser los más salvajes, fieros y atrasados, frente a aquellos de las tierras altas, cuyos comportamientos eran “notoriamente” más civilizados.

Uno de los principales representantes de este pensamiento en la segunda mitad del siglo XIX, fue el liberal -y luego acérrimo conservador- José María Samper, quien publicó en París su *Ensayo sobre las revoluciones políticas*, en el año de 1861. Según Samper, el énfasis puesto en la cuestión del clima era un asunto fundamental para entender la naturaleza de la nación neogranadina. Seguidor de los planteamientos europeos sobre el determinismo geográfico, amplificó como ninguno las ideas de Caldas: “La región de la altiplanicies había concentrado todas las fuerzas de la civilización en progreso. La región ardiente de las costas, los valles profundos, las Pampas y los Llanos, era el inmenso imperio de la barbarie” (1861: 27). La oposición entre las inhóspitas y salvajes tierras calientes y las hospitalarias y favorables tierras frías fue argumentada con su interpretación sobre el pasado indígena muisca: las principales civilizaciones prehispánicas se encontraban en aquellas regiones favorables de las tierras altas, mientras que el resto era ocupado por numerosas y salvajes hordas primitivas (29).

Ahora bien, esta interpretación de Samper tenía un objetivo fundamental: argumentar la supremacía de Santa Fe como capital y de la zona andina del país como centro civilizador (29). Se trataba de un proyecto político en el cual se justificaba por qué las tierras altas, el centro del Estado republicano, se debían constituir en la matriz nacional que diera forma al sujeto nacional. La defensa de los pueblos indígenas del altiplano no se hacía sobre los sujetos históricos como tal; se trataba más bien de defender, a través de su mención, las bondades del clima y la idea más general de que su benéfica influencia, junto al valioso aporte de la sangre europea, habían creado una sociedad dispuesta para la civilización en las tierras altas andinas. Se trataba de una territorialización de las fuerzas históricas condensadas a través del clima, al que Samper le atribuía la disposición para el progreso. Entendida de esta manera, la civilización Chibcha del pasado era un referente histórico del Estado republicano del presente. Las características atribuidas a los civilizados indios Chibchas del pasado eran compartidas por la sociedad republicana de las tierras altas del presente. Era también un argumento histórico en contra de las pretensiones regionalistas y de las fuerzas centrífugas del federalismo, pues si el clima favorecía las tierras altas, afectaba también las bajas.

La continuidad histórica: del pasado prehispánico a la historia republicana

Si las ideas basadas en el determinismo geográfico fueron útiles para argumentar la preeminencia del centro de la nación sobre el resto, la apropiación del pasado muisca, por un hecho de territorialización histórica -en el sentido de que la historia del territorio se compaginaba con la historia de la República-, resultó útil para argumentar la idea de la unidad de la Nueva Granada y, por ende, la de una naturalización de la administración

y la política⁸. Esta sería una imagen historiográfica fundamental e, igualmente, la manera de trazar un vínculo entre el pasado indígena y el presente criollo, pero estableciendo a la vez su diferenciación. Las apreciaciones sobre el pasado prehispánico y las posibilidades de una civilización muisca planteaban el problema de argumentar en favor de los indios contemporáneos y de inflamar su “espíritu levantisco”, que ya había aflorado en 1781. Por ello, se estableció una separación que desde la narración pretendió crear unidad y diferencia al mismo tiempo: el pasado prehispánico había finalizado con la conquista y había dado lugar a una nueva historia que desembocaba en la independencia. Dos ejemplos nos permiten ilustrar la presencia de esta imagen historiográfica en la escritura de la historia decimonónica.

En 1793, aparecieron un par de artículos en el *Papel Periódico de Santafé de Bogotá* sobre los antiguos habitantes del altiplano cundiboyacense, escritos por Manuel del Socorro Rodríguez, donde se planteaba una sutil defensa del pasado muisca. El primero de ellos se tituló “Rasgo sobresaliente de humanidad, ejecutado por Sogamoso Sumo Sacerdote de la Nación Mozca”, aparecido el 24 de mayo de 1793, y el segundo “Rasgo apologético de la ilustración bogotana aún en medio de su ceguedad gentílica”, publicado el 20 de diciembre del mismo año.

En sus textos, basados en las noticias que sobre los muisca había escrito Lucas Fernández de Piedrahita en la segunda mitad del siglo XVII, Rodríguez persiguió varios propósitos: el primero de ellos fue el de rescatar la condición de humanidad de los muisca, mostrándolos como sujetos que a pesar de pertenecer a naciones bárbaras, manifestaban ciertas virtudes aplicables a la extensión del género humano. Rodríguez sugería con ello la posibilidad de la existencia de “lucos” entre los muisca, y al argumentar en favor de cierto grado de ilustración entre estos, podía señalar una disposición natural a la civilidad en el altiplano neogranadino (1978: 306-307).

Rodríguez hizo un especial énfasis al describir a los muisca organizados bajo un Estado, con una legislación claramente establecida, una jerarquía y una población numerosa. Este recurso, sin embargo, había sido empleado ya por los cronistas, quienes acudieron a él para diferenciar a los que consideraban como pueblos salvajes de aquellos que vivían en *policía*, como era el caso de los muisca. Sin embargo, Rodríguez apelaba a él con el fin de demostrar que los muisca habían logrado construir una organización política más compleja que la de las simples hordas, como estimaba Cornelius de Pauw.

Su propósito no era el de construir una historia de los muisca, sino el de sugerir que la civilización fue posible en territorio americano y que esta circunstancia se extendía en el tiempo hasta el presente ilustrado. Por otra parte, es claro que Rodríguez al escribir sobre el pasado prehispánico, tenía en mente los problemas contemporáneos del Estado ilustrado. Estos muisca eran un pretexto para, a través de ellos, señalar los problemas que los criollos neogranadinos reprochaban a la Corona española: los reclamos por un gobierno “justo y racional” y por la anhelada prosperidad se encontraban veladamente expuestos en estos textos.

⁸ Un trabajo que ha puesto en evidencia precisamente la ausencia de unidad y de rivalidades regionales es el de Alfonso Múnera. En dicho trabajo, el autor defiende la hipótesis de que la unidad política de la Nueva Granada fue un triunfo desde la escritura de la historia y no desde la realidad política (1998).

Por otra parte, un texto aparecido en 1808 tendría una importancia capital, no solo por su influencia en escritos posteriores, sino también porque permite mostrar la manera en que los argumentos de Caldas sobre el influjo del clima se vincularon al discurso histórico, estableciendo claramente la idea de un pasado muisca ligado a la historia de la República. Se trataba de la *Memoria descriptiva del país de Santa Fe de Bogotá*, escrita por José María Salazar⁹. En ella, el autor refutaba varias de las apreciaciones hechas por Juan Bautista Leblond sobre la sabana de Bogotá en tiempos anteriores a la conquista, y que fueran leídas en la Academia Real de Ciencias de París en el año de 1786. El texto de Salazar iniciaba señalando a los muisca como “nuestros antiguos”, aquellos que habían dejado pequeñas poblaciones que

han conservado hasta nuestro tiempo sus nombres primitivos, y son habitadas por los descendientes de los Mozcas, *restos de una nación que ya no existe* y que, por una desgracia funesta al aumento de la población, o por estar confundida su raza con la de sus propios conquistadores, *van desapareciendo* cada día de nuestro suelo (citado en Caldas, 1942: 198).

Esta manera de referirse al pasado indígena, apropiándolo como parte de la historia de la República, contrastaba con la idea de su desaparición, o por lo menos, en los términos que lo planteaba Salazar, su disolución en una entidad mayor. Para Salazar era importante señalar esta ruptura, puesto que las afirmaciones del francés eran bastante contundentes. Leblond había señalado en su texto que Bogotá antes de la conquista era una provincia miserable, sin cultivos, desprovista de todo lo fundamental y en donde sus habitantes debían acudir a la guerra para conseguir lo necesario. Salazar refutaba las afirmaciones de Leblond a través de una particular defensa de los muisca, al señalar la existencia de una organización estatal entre estos, lo que permitía rebatir las opiniones sobre su pobreza, precariedad y barbarie. Su disertación, sin embargo, tenía un norte diferente al de establecer la defensa de los muisca. Se trataba de un exordio para justificar otras cuestiones bien distintas, y esto es precisamente lo que llama la atención de su escrito. Salazar recurría al pasado muisca para argumentar en favor de los criollos del presente y mostrar a Bogotá como un territorio en donde las artes, las letras, la economía, e incluso la política, estaban floreciendo como en ningún otro lugar de la Nueva Granada.

Las ideas sobre la existencia de un reino, de una corte y de un Estado, recogidas en su argumentación, se constituirían en elementos esenciales a la hora de justificar la continuidad histórica en la vida republicana. Sus argumentos encontraron eco en el liberal José Antonio de Plaza, quien en 1850 publicó el texto *Memorias para la historia de la Nueva Granada desde su descubrimiento hasta el 20 de julio*. La mirada del pasado elaborada por De Plaza se encontraba tamizada por un profundo anticlericalismo, que lo llevó a ver en la conquista y la colonia un período oscuro, decadente y sin ningún valor, y al que le opuso una convicción profunda en el

⁹José María Salazar fue político, abogado y periodista, y perteneció a la Tertulia del Buen Gusto. José María Ibáñez se refería a él como el Plutarco de la Revolución neogranadina y daba esta noticia: “Siendo estudiante de San Bartolomé escribió el *Soliloquio de Eneas* y el *Sacrificio de Idomeneo*, dramas que se representaron en el único teatro; hizo una poesía para felicitar a Amar cuando se encargó del Virreinato” (1991: 238). Salazar también fue conocido por ser el compositor del primer himno patrio, “Canción Nacional”, en 1814.

republicanismo decimonónico¹⁰. Por eso, cuando los conquistadores llegaron hasta las sabanas del altiplano y se encontraron con “el antiguo país de Cundinamarca”, lo describió como una sólida organización en donde “la civilización i la ciencia de gobierno llegó hasta el punto de establecerse tribunales que conociesen de los asuntos criminales i de expedirse un código oral consuetudinario, que descubre un esfuerzo de razón bien adelantado” (1850: VI). De Plaza puso un marcado acento al describir a los Chibchas como un “país” cuya configuración política se encontraba algo familiarizada con el republicanismo decimonónico. Por ejemplo, señalaba que la sucesión de la “corona estaba regularmente organizada: el heredero recibía una educación especial i aunque el gobierno era absoluto, el poder de los caciques comarcanos restringía algún tanto el despotismo i en general la índole de los súbditos era suave i el poder de sus jefes algún tanto benigno” (VI). De Plaza pretendió emplear este recurso narrativo para enfatizar la idea de que la conquista de la sabana era espuria, mostrando a los conquistadores como los invasores de un pueblo pacífico y los destructores de un Estado con cierto grado de legitimidad. Para De Plaza se trataba de unidades políticas de “caciques feudatarios [que] no podían tomar posesión de sus estados, aunque fuesen hereditarios, si no eran confirmados por el zipa, i a obtener esta licencia venían ellos mismos cargados de presentes” (55). Esta interpretación conducía necesariamente a denunciar la imperfección del gobierno Chibcha, pero también a ubicarlo en un tiempo histórico determinado: el feudalismo. Sin embargo: “Las ideas de propiedad i los derechos conservados por leyes que trasmitía la tradición, eran respetados i observados. En suma, después de los mejicanos i peruanos los muiscas eran los más civilizados del nuevo mundo” (VI).

En el furor de las guerras de independencia, el proyecto de crear una idea de nación que movilizara a los indios en contra de los españoles llevó a que el pasado indígena fuese retomado por los criollos como símbolo de la lucha contra la dominación española, al introducir la idea de *trescientos años de opresión*, como lo ha señalado en su momento Hans König¹¹. Así, la interpretación criolla que se le dio a la independencia señalaba que esta fue una guerra de liberación de los oprimidos, en la cual los criollos jugaron un papel fundamental al constituirse en los libertadores, y el indio, como símbolo retórico, cobró una importancia inusitada en la construcción de un “pasado nacional” (Buisson *et al.*, 1984: 396).

La indigenización del pasado

La disciplina arqueológica no fue establecida en la Nueva Granada sino hasta las primeras décadas del siglo XX (Pineda, 2000; Langebaek, 2003). Esto significó que, a lo largo del XIX, la historia tuvo la autoridad exclusiva para construir las interpretaciones sobre el pasado indígena, del cual no se tenían referencias distintas a las de las crónicas escritas en los tiempos coloniales o a algunas “curiosidades” o “antigüedades” rescatadas por

¹⁰ “El estado social en el tiempo colonial i el ensanche del entendimiento en los habitantes de la tierra de Colón, no nos presenta grandes fenómenos que observar, ni grandes caracteres que describir” (De Plaza, 1850: VIII).

¹¹ “El indio como figura patriótica fue mostrado como un pobre hombre digno de lástima y compasión al cual la conquista le había obstaculizado su desarrollo y quien durante la época colonial había sido descuidado y humillado por la opresión española” (Buisson *et al.*, 1984: 394-395).

los ilustrados de fines del siglo XVIII. El resultado de esta circunstancia fue que el pasado indígena se incorporó de manera particular al presente de la nación a través del discurso histórico, que justificó y naturalizó el presente republicano.

La indigenización del pasado se refiere particularmente a la manera en que los historiadores del siglo XIX imaginaron, describieron y determinaron el tiempo precolombino. Establecida a través de valores morales, y colmada de pequeñas hazañas ejemplarizantes orientadas a disciplinar y a cohesionar a un complejo espectro social, la indigenización del pasado supuso crear un espacio ideal sin tiempo ni lugar, perdido en la historia, en el cual se prefiguraba la nación aunque de manera imperfecta. Esta “oscuridad” de los tiempos precolombinos permitió elaborar interpretaciones sobre sus características y su naturaleza, y establecer el pasado como paradigma. Lo único que resultaba claro en este discurso era que dicho tiempo tenía un final tras la llegada de los españoles. Hacia atrás, todo era incierto. Esta suerte de vacío histórico se constituyó en un espacio retórico que fue ocupado con “imágenes historiográficas” de toda suerte. La invención del pasado indígena supuso reinventar unas sociedades en un tiempo en el que la civilización no tenía precedencia y donde ninguna expresión cultural alcanzaría a la del presente. No se trataba de un rescate, era más bien una valoración de los indígenas a la luz de un discurso que tenía la civilización como paradigma. Se trataba de su encierro en una cárcel histórica e historiográfica, con un tiempo y un lugar indefinidos, pero con un final teleológicamente establecido¹².

En este sentido, la obra del historiador Joaquín Acosta, *Compendio histórico del descubrimiento y colonización de la Nueva Granada en el siglo décimo sexto*, publicada en París en 1848, fue la primera que pretendió construir una historia que diera cuenta del tiempo anterior a la llegada de los españoles y se prolongara hasta la independencia. Sin embargo, quedaría trunca tras su muerte ocurrida en 1852, y tan sólo aparecería la primera parte del *Compendio* referida al siglo XVI.

Para Acosta, la historia de América se iniciaba en Europa, con el viaje de Colón. El Nuevo Mundo aparecía tras el descubrimiento y esto marcaba el inicio de su historia. El pasado anterior a la conquista iba siendo develado a medida que los conquistadores se internaban al interior del continente. Esta no sólo era una interpretación histórica, se trataba también de una estrategia narrativa establecida por Acosta, que le evitaba hacer referencias explícitas a ciertas cuestiones problemáticas, tales como las del origen de los pueblos indígenas.

Acosta ubicó el pasado Chibcha en un vacío histórico, al señalar que el silenciamiento de dicho pueblo dejaba a quienes quisieran indagar sobre su pasado, en la “confusión y en la duda de los tiempos fabulosos”. Ello no significaba otra cosa sino que aquel pasado, dicho vacío, debía ser llenado, y al no haber certezas ni testimonios confiables, era preciso tratar de establecerlos. Esta idea tendría un efecto fundamental en los trabajos posteriores sobre los Chibchas, pues dicho vacío histórico, el pasado Chibcha, se constituiría en el escenario narrativo donde se llevaría a cabo su invención,

¹² Como lo señala Gnecco, “La construcción nacional se fundó en la proyección al pasado de una comunidad histórica construida (imaginada) en el presente” (2002: 135).

pero también en el espacio en torno al cual se generarían las disputas teóricas e interpretativas sobre su naturaleza. Incluso Acosta ratificaba esta idea claramente: “Lo poco que se ha conservado se halla mezclado de tantas fábulas y conjeturas, que al reproducirlo, como es nuestro deber hacerlo, nos rodea la más penosa incertidumbre, por carecer de datos seguros y contestes, que son los únicos que tranquilizan al que pretende ser exacto” (1848: 186).

Los indios de Acosta, hasta el momento del ascenso de Jiménez de Quesada a la Cordillera Central, no le requirieron mayores descripciones ni atención. Aparecían y desaparecían en medio de espesas selvas, habitaban pueblos miserables y pocos tenían nombres propios. Sus descripciones son vagas y sus apariciones contingentes a los acontecimientos sucedidos a los españoles. Pero cuando Jiménez de Quesada llegó a los valles del Opón, la narración se transforma: “Detengámonos antes de acompañarlos a tan venturosa jornada, y recordemos que por este tiempo marchan hacia las regiones que ocupa la única nación importante que hasta aquella época no había sido visitada” (185). La idea central quedaba fijada en una organización compleja, con jerarquías, Estado y avances propios de cualquier pueblo civilizado. Sin embargo, aún no los mencionaba y ya los muiscas tenían un destino determinado: se presagiaba entonces su desaparición irremediable. Y Acosta fue claro en establecerlo, incluso antes de ahondar en su descripción:

Veremos a la nación Chibcha o Muisca privada en el curso de dos años de su independencia, de sus jefes, de su libertad y hasta de su idioma, a impulsos de la más cruel, ciega y perseverante persecución, que ha conseguido borrar aún su nombre mismo del catálogo de los pueblos que existieron, condenando a sus descendientes al olvido total de su cuna, y dejando a los que se ocupen en adelante de las antigüedades de América en la confusión y en la duda de los tiempos fabulosos, respecto de acontecimientos que precedieron sólo de algunos años la época de la conquista (186).

Este es uno de los pasajes de la obra de Acosta más interesantes. En él se condensaban y se tejían una serie de ideas y de discursos que, veladamente y en una especie de trasescena, acompañarían las descripciones de este pueblo. En primer lugar, los catalogó como nación, con lo que introdujo el cambio fundamental que tendrían en el siglo XIX: *la nación Chibcha*¹³. A partir de estos elementos, Acosta construiría una serie de hitos sobre los cuales se apoyaría la idea de la existencia de la civilización Chibcha. El primero de ellos sería que estos se hallaban en un proceso de formación estatal que se vio frustrado por la entrada de los españoles. Acosta señalaba que “sin la llegada de los españoles es probable que el Zipa de Bogotá se habría apoderado de todo el

¹³ A Joaquín Acosta debemos la aparición de los Chibchas en reemplazo de los pueblos muiscas. Un año antes de la publicación de su Compendio, había circulado un reporte hecho por el mismo Acosta al *Bulletin de la Société de Géographie* de París, en el cual señalaba que la palabra muisca se refería al término hombre o gente, de donde, según él, nació el error en su denominación. Acosta señalaba que el nombre Chibcha se correspondía con el de su divinidad Chibchacum, que él traducía como báculo de los Chibchas. Sin embargo, esta denominación también tendría en adelante una connotación ideológica. Los muiscas representarían hasta entonces a los pueblos que los españoles sometieron, mientras que los Chibchas se constituirían en civilización y eran el producto de la República. Los Chibchas eran los indios narrados y construidos por el siglo XIX. Luego de Acosta, serían muy pocos los que mencionarían a los muiscas en los textos de historia. Para mantener esta diferenciación, que consideramos sustancial, en adelante nos referiremos a los Chibchas para nombrar a aquellos sujetos, retóricos y narrados, construidos por los historiadores de la segunda mitad del siglo XIX.

territorio de los Chibchas” (189). De esta manera, se argumentaba la idea más general de la existencia de un proceso protoestatal, que a la vez explicaba el porqué aún no eran un imperio como el azteca o el inca. Esta idea se encontraba reforzada por el recurso de cronologizar el tiempo Chibcha. A Acosta debemos la elaboración de las genealogías de los “gobernantes” Chibchas y sus respectivos periodos de gobierno. Con el empleo de la cronología se establecía un recurso de legitimación histórica: “el más antiguo Zipa de que se tiene noticia fue Saguamanchica que se calcula comenzó a reinar en 1470 de nuestra era” (189). Este recurso periodizaba los “oscuros tiempos” prehispánicos y los integraba a la narración histórica de la nación.

En segundo lugar, Acosta estableció el panteón de dioses y los mitos Chibchas, jerarquizó a sus dioses y le otorgó a cada uno un lugar particular. Igualmente, señaló la existencia de una clase sacerdotal, cuyos miembros “eran los depositarios de todo el saber abstracto de los Chibchas, el cual se extinguió con ellos inmediatamente después de la conquista, pues esta clase fue necesariamente la más perseguida” (198).

Finalmente, la interpretación de Acosta estableció la idea más general que se ha argumentado a favor de la civilización Chibcha: la de que si bien sus restos materiales son pocos, su grandeza radicó en la de ser una civilización moral, al sancionar delitos tales como el homicidio, el rapto, el incesto, la sodomía, los robos y hasta la deserción en la guerra (201).

El difusionismo y el catastrofismo como explicación

El proyecto de construcción de una historia nacional en la que el pasado indígena tuviese alguna participación, supuso establecer un discurso sobre el “otro” para integrarlo al proyecto de nación, el cual estuvo mediado por unas políticas de la alteridad que a la vez que incorporaron el pasado indígena al discurso de la nación, lo excluyeron del presente republicano. La fijación de dicho pasado implicó un proceso de objetivación de dicha alteridad y estableció una serie de límites tanto temporales como espaciales para trazar la diferencia. El pasado se indigenizó, pero el presente fue exclusivamente republicano, de esta manera se justificó su existencia y se le atribuyeron una serie de características y de razones que daban cuenta de su proceso. Sobre el pasado indígena oscilaron así dos explicaciones que satisficieron esta circunstancia: la de que la civilización era producto de un proceso de difusión y la de que los pueblos del pasado no cambiaban sino que desaparecían. Más que teorías, estas explicaciones –el difusionismo y el catastrofismo– funcionaron a manera de objetos retóricos que legitimaron el discurso histórico, tal y como Cristóbal Gnecco lo ha señalado¹⁴.

La explicación difusionista no sólo estableció la imposibilidad de desarrollos culturales endémicos, sino que además justificó los procesos de conquista y de dominación europea, los cuales fueron vistos como procesos civilizatorios, que de esta manera fueron naturalizados “al establecer la continuidad histórica entre los eventos difusionistas

¹⁴ “La relación entre ese discurso histórico [el de la identidad] y el proyecto de construcción de la identidad nacional movilizó la memoria de manera estratégica. El elemento central fue el proyecto civilizador. Su lógica de dicho proyecto en el discurso identitario estuvo basada en dos objetos retóricos: el difusionismo y el catastrofismo. La memoria social colombiana estructurada por la historia empezó a ser colonizada por los procesos difusionistas y por la recurrencia de las catástrofes” (Gnecco, 2002: 135).

civilizatorios del presente y del futuro” (De Plaza, 1850: 135). Por su parte, la explicación catastrofista, basada en la aniquilación y la desaparición de los pueblos indígenas, les negó cualquier posibilidad de cambio y transformación. Para nuestro caso, los muiscas desaparecieron, se disolvieron en el tiempo y en el espacio sin ninguna posibilidad de permanencia ni continuidad histórica. Por ejemplo, José Antonio de Plaza explicaba la desaparición de los Chibchas a través de una difusa migración: “Con la invasión de los castellanos se despoblaron las antes florecientes habitaciones, i grandes parcialidades, recojieron los huesos de sus padres *huyendo en busca de otra patria*” (VIII). De esta forma, De Plaza despoblaba la tierra de los Chibchas, les otorgaba un lugar incierto ya no sólo en la historia, sino ahora también en la geografía, y les expropiaba definitivamente de cualquier posibilidad en el futuro. Los descendientes de los Chibchas ya no tendrían una historia propia, una memoria propia, ni mucho menos un lugar propio. Con este contundente argumento, De Plaza desapareció a los Chibchas del pasado y fracturó la continuidad histórica de estos con el presente republicano.

José María Samper, por su parte, afirmaba en 1863 que la Conquista había sido una “epopeya en que se ve la lucha de la civilización maliciosa y cruel contra la barbarie inocente, débil y confiada” (19). Señalaba que los conquistadores se apoderaron con relativa facilidad de los tres imperios más avanzados de ese momento en América: “los Aztecas, los Chibchas y los Quichuas” (20), y el resultado fue su destrucción, su embrutecimiento y la exclusión de “toda personalidad y todo cruzamiento con las razas peninsulares” (21). Para Samper, América antes de la conquista representaba una naturaleza hermosa, virginal y poética, a la cual los conquistadores no pudieron comprender ni asimilar (23). Samper señaló entonces que los españoles no supieron apreciar las cualidades de estas “razas infantiles”, desarticularon su organización social y las condenaron a “perecer o degenerar”. En efecto, Samper estableció tan sólo dos caminos posibles para los indios: “Donde no fueron totalmente aniquilados, gracias a la bondad de los climas y a los hábitos tradicionales de labor, o se degradaron y embrutecieron lastimosamente o desertaron de la civilización volviendo a la vida salvaje, para sucumbir más tarde” (37).

La no simultaneidad del tiempo histórico

Como se ha señalado, la historiografía decimonónica estableció la manera en que debió ser el pasado prehispánico y lo condenó moralmente, a la vez que lo constituyó en parte del pasado de la nación. Este proceso fue posible gracias a un elemento que caracterizó el discurso histórico decimonónico: la negación de la simultaneidad. Esto se refiere particularmente a que el extrañamiento de los indios y su marginación en el presente republicano fueron posibles por un discurso de la alteridad que establecía su pertenencia a dicho pasado. En otras palabras, si aún en el siglo XIX existían indios, estos hacían parte de otro tiempo y por más que su existencia fuese simultánea en el presente, éstos no estaban integrados a él.

Esta forma particular de comprender el tiempo histórico fue construida durante la ilustración como una forma de “ubicar” a aquellos pueblos que no entraban en los patrones de civilización y que “inexplicablemente” habían pervivido hasta el

presente. Se trataba de develar por qué todos los pueblos no se encontraban en el mismo nivel de evolución humana (Castro-Gómez, 2005: 33). Un argumento en este sentido fue manifestado por Francisco Antonio Ulloa hacia 1809, quien escribiera en el *Semanario de la Nueva Granada* un artículo titulado “El influjo del clima en la Educación física y moral del hombre del Nuevo Reino de Granada”. En él, el autor señalaba la gran diferencia existente entre los indígenas contemporáneos y los antiguos. Aseguraba que si se comparaba al indígena de la antigua Cundinamarca “con estas miserables reliquias que van desapareciendo como la sombra, no podemos dejar de hallar una enorme diferencia que constantemente los aleja de sus padres, como si los siglos que se han interpuesto entre estos y aquellos fueran la verdadera causa de su degradación” (1942: 73-75).

A mediados de siglo, esta idea fue retomada por Joaquín Acosta, quien estableció una compleja relación entre la llegada de los españoles, la dominación de los Chibchas y, de manera velada, la independencia de los criollos. Como la “más cruel, ciega y perseverante persecución” denunciaba la dominación española, a la vez que condenaba a los Chibchas a su rápida y total desaparición de la historia. Él señalaba que habían bastado tan solo dos años para esto y que había una evidente ruptura con sus descendientes, quienes habían sido condenados al “olvido total de su cuna”. Esta idea era fundamental. Se trataba de un extrañamiento de los indios presentes y el rescate de unos indios del pasado, desaparecidos, con una serie de características que los contemporáneos ya no podían reivindicar. Con esta idea, el pasado Chibcha de los historiadores expropiaba a los descendientes muisca del siglo XIX de su presente.

La degradación del indio se constituyó así en el principal argumento no sólo de su marginación social, sino de la explicación de su naturaleza social. Las consecuencias de la conquista se manifestaron en un designio histórico insalvable que significó su total condena y subyugación. Argumentada como un efecto del proceso histórico de la conquista, la degradación del indio se constituyó en una herramienta política eficaz de marginación, que estableció la idea de su ignorancia, de su brutalidad, de su indolencia y de su ineptitud para comprender “las cosas de la política”. Esta degradación, presentada como un argumento histórico, influyó de manera notable en las descripciones de carácter etnológico que se hicieron sobre los tipos humanos al finalizar el siglo XIX y a comienzos del XX. Al indio del altiplano se le atribuyó entonces una derrota histórica que lo condujo a una postración total y a una pasividad a toda prueba.

Hacia la segunda mitad del siglo XIX, entre los intelectuales neogranadinos se había instalado ya una situación profundamente paradójica: a medida que desde las elaboraciones historiográficas cobraba fuerza la idea de un Estado prehispánico Chibcha, el desprecio por los descendientes de estos iba en aumento, y se manifestaba políticamente en las leyes de disolución de los Resguardos y la absoluta marginación política. La urgencia de tender un lazo que uniese a los Chibchas protoestatales y a los criollos republicanos, empezó a hacerse cada vez más evidente a fin de justificar la existencia de la Nueva Granada como República, cuyo centro andino irradiaba la civilización hacia las periféricas regiones bárbaras de tierra caliente, y el necesario planteamiento de un proyecto nacional que, por lo menos en teoría, tuviese un sabor interclasista.

Esta actitud política e ideológica, generó un discurso de doble vía: mientras se alimentaba un pasado simbólico indígena en torno a figuras míticas muisca -que curiosamente no representaban los imaginarios populares-¹⁵ y se exaltaban los valores ancestrales de estos, en la práctica, los indios eran sistemáticamente perseguidos y sus tierras expropiadas¹⁶. Este discurso ambiguo y paradójico se sustentó sobre una serie de ideas de carácter racalista que jugaron un papel fundamental en articular una separación entre el pasado y el presente: la idea de la degeneración de los indios, si bien se planteó en términos morales, devino en un desprecio generalizado por estos y se manifestó en su marginación de la sociedad. Esto se tradujo en la formulación de aquellas ideas que defendieron la necesidad de civilizar a los indios y de incorporarlos a la nación.

El discurso histórico estableció entonces una línea temporal evolutiva en la que el salvajismo, la barbarie y la civilización se superaban una a otra en el tiempo¹⁷. Este distanciamiento temporal permitió naturalizar la presencia de un “otro” localizado en otro tiempo, y cuyas expresiones culturales, sociales, políticas y económicas encarnaban formas pretéritas, primarias, básicas y atrasadas¹⁸. De esta forma, el empleo de esta estrategia discursiva permitió afirmar en el discurso histórico del siglo XIX la existencia de un pasado histórico precolombino, pero simultáneamente deslegitimar un presente indígena. Los indios fueron vistos como “rastros del pasado” que permanecían al margen del presente, y que debían ser integrados definitivamente a través del proceso civilizatorio. Esto también permitió la construcción de la idea más amplia de que el pasado indígena había sido definitivamente superado, y que todas sus expresiones no eran más que muestras que debían ocupar su respectivo lugar en los museos.

Todas estas visiones fueron construidas a partir del contraste con el pasado chibcha. Si allí los indios tenían una vida de plenitud, en el presente habían perdido toda conexión. La negación de la tradición, la ruptura y la derrota total en la descripción del indio tuvieron un peso significativo: mientras se construyó un pasado indígena de la nación, que a la manera de una tradición inventada fundaba el origen de la nación en los tiempos de la civilización Chibcha, se configuró a la vez un discurso histórico que cortaba toda relación con el presente. Por ello, la explicación de su degradación

¹⁵ Un interesante trabajo referido a la pervivencia de mitos muisca entre los raizales de la sabana de Bogotá es el de María Teresa Carrillo, titulado *Los caminos del agua*. Allí, la autora, a partir de la indagación en la tradición oral, establece relaciones con el pensamiento muisca referidas al manejo del territorio a partir de la concepción ancestral de los poderes de la naturaleza, particularmente del agua. Si bien en la tradición oral aparecen referencias directas a los mohanés y los jeques indígenas, no figuran los mitos muisca de Bachué, Bochica ni Guatavita (Avendaño, 1997).

¹⁶ Sobre la disolución de los resguardos en el siglo XIX puede verse: Curry (1981). Para un caso particular, se puede consultar el trabajo de Wiesner sobre el resguardo de Cota en el siglo XIX (1996: 240 y ss).

¹⁷ De acuerdo con Johannes Fabian, se trata de una estrategia discursiva denominada alochronismo, que se refiere específicamente al distanciamiento temporal producido por el discurso, y que se constituyó en una política del tiempo que le otorgó al discurso histórico un uso de carácter ideológico. Fabian establece este concepto para referirse al uso del tiempo en el discurso antropológico. Partiendo de la premisa de que el “tiempo” es portador de significado, señala la manera en que el discurso de la antropología sigue fundamentándose en un tiempo evolucionista que distancia en el espacio. Al respecto, señala: “¿Cómo la antropología ha definido y construido su objeto -el Otro-? La búsqueda para una respuesta ha sido guiada por una tesis: la Antropología emerge y se establece a sí misma como un discurso alocrónico; esto es una ciencia del hombre otro en un Tiempo otro” (1983: 143). Si bien este concepto lo aplica al discurso antropológico, considero que un problema similar enfrenta la historia decimonónica.

¹⁸ De acuerdo con Gnecco, “términos como primitivo, tribu, prehistórico, cacicazgo y un largo etcétera, aparecen ante nuestros ojos como herramientas discursivas de distanciamiento temporal más que como simples conceptos organizativos” (2002: 140).

y consecuente desaparición estableció un corte con el presente: fue una historia que no perpetuó una tradición. Por ello, fue frecuente encontrar entre los intelectuales neogranadinos exteriorizaciones de este sentimiento de deuda con los desaparecidos chibchas, mientras expresaban su desprecio por los indios del presente.

Desde esta perspectiva, la conquista constituyó un punto de inflexión histórica particular, el encuentro de dos temporalidades: una que finalizaba y otra que iniciaba. El pasado chibcha tuvo entonces un límite insalvable y no trascendió el presente. El liberal Manuel Ancízar, miembro de la Comisión Corográfica iniciada en 1851, expresaba que a los indios de Sogamoso “es inútil preguntarles nada relativo a la conquista; la esclavitud los degradó hasta el punto de perder la memoria de sí mismos” (1987: 28).

Es claro que la reivindicación del pasado chibcha no significó la reivindicación de los indios. Se trató de la instauración en el imaginario histórico de un tiempo sin consecuencias. Sirvió en la medida en que justificó con evidencias las posibilidades de la civilización en la zona andina, y cuando permitió argumentar a favor de esta región como asiento del gobierno, pero también como el lugar desde el cual la civilización habría de ser llevada al resto del país, como lo planteaba Samper. Pero no se trató de un rescate. La memoria chibcha establecida a través del discurso histórico fue convertida en un objeto de museo, estéril y ajeno, aun frente a sus legítimos herederos.

Fuentes primarias

Acosta, Joaquín. 1848. *Compendio histórico del descubrimiento y conquista de la Nueva Granada en el siglo décimo sexto*. París, Imprenta de Beau, en San German en Laye.

Ancízar, Manuel. 1987. *Peregrinación de alpha*. tomo I. Bogotá, Biblioteca del Banco Popular.

Caldas, Francisco José de. 1996. *Obras completas de Francisco José de Caldas*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

De Plaza, José Antonio. 1850. *Memorias para la historia de la Nueva Granada desde su descubrimiento hasta el 20 de julio*. Bogotá, Imprenta del Neogranadino, por Ramón González.

Ibáñez, José María. 1991. *Crónicas de Bogotá*. tomo II. Bogotá, Academia de Historia - Tercer Mundo Eds.

Rodríguez, Manuel del Socorro. 1978. *Papel Periódico de Santafe*. tomo III. Bogotá, Edición conmemorativa del Banco de la República.

Salazar, José María. 1942. “Memoria descriptiva del país de Santa Fe de Bogotá”, en Francisco José de Caldas, *Semanario del Nuevo Reino*. tomo II. Bogotá, Biblioteca Popular de Cultura Colombiana.

Samper, José María. 1861. *Ensayo sobre las revoluciones políticas y la condición social de las Repúblicas colombianas (Hispano-americanas) con un apéndice sobre la orografía y la población de la confederación granadina*. París, Imprenta de E. Thunot y Co.

Bibliografía

Buisson, Inge, Günter Kahle, Hans-Joachim König y Horst Pietschmann. 1984. *Problemas de la formación del estado y de la nación en Hispanoamérica*. Bonn, Inter Naciones.

- Carrillo Avendaño, María Teresa. 1997. *Los caminos del agua, tradición oral de los raizales de la Sabana de Bogotá*. Tesis de Grado para optar por el título de antropóloga. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- Castro-Gómez, Santiago. 2005. *La Hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada, 1750-1816*. Bogotá, Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana.
- Colmenares, Germán. 1997. *Convenciones contra la cultura*. Bogotá, Tercer Mundo editores - Universidad del Valle.
- Curry, Glenn. 1981. "The disappearance of the Resguardos Indígenas of Cundinamarca, Colombia, 1800–1863". Dissertation for the degree of Doctor of Philosophy in History. Nashville, Tennessee, Vanderbilt University.
- De La Cadena, Marisol. 1997. "La decencia y el respeto. Raza y etnicidad entre los intelectuales y las mestizas cuzqueñas". Serie Antropología. 12 (Documento de trabajo 86). Instituto de Estudios Peruanos, IEP.
- Fabian, Johannes. 1981. *Time and the Other*. New York, Columbia University Press.
- Gallardo Porras, Viviana. 2001. "Indios indómitos, bárbaros y ciudadanos chilenos: el discurso sobre el indio en la construcción de la identidad nacional". *Revista de Historia Indígena* 5 (119): 134
- Gnecco, Cristóbal. 2002. "La indigenización de las arqueologías nacionales". *Revista Convergencia* 9 (27).
- König, Hans-Joachim. 1994. *En el camino hacia la nación. Nacionalismo en el proceso de formación del Estado y de la Nación de la Nueva Granada, 1750 a 1856*. Bogotá, Banco de la República.
- Langebaek, Carl. 2003. *Arqueología colombiana. Ciencia, pasado y exclusión*. Bogotá, Colciencias.
- Larson, Brooke. 2002. *Indígenas, élites y Estado en la formación de las Repúblicas Andinas, 1850-1910*. Lima: IEP - Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Múnera, Alfonso. 1998. *El fracaso de la Nación. Región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1810)*. Bogotá, Banco de la República - Áncora Editores.
- Pérez Vejo, Tomás. 2003. "Los hijos de Cuauhtemoc: el paraíso prehispánico en el imaginario mexicano decimonónico". *Revista Araucaria* 009 (5).
- Pérez Vejo, Tomás. 2003. "La construcción de las naciones como problema historiográfico: el caso del mundo hispánico". *Historia Mexicana* LIII (002).
- Pineda Camacho, Roberto. 2000. "Inicios de la Antropología en Colombia", en Francisco Leal Buitrago y Germán Rey (eds.), *Discurso y razón. Una historia de las Ciencias Sociales en Colombia*. Bogotá, Ediciones Uniandes - TM Editores.
- Wiesner Gracia, Luis Eduardo. 1996. "Etnografía Muisca: el resguardo de Cota". *Geografía Humana de Colombia, región Andina Central*. vol. IV. Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.