

Memoria y olvido en la presencia y ausencia de indígenas en Santa Fe y Bogotá

MARTAZAMBRANO

Hace dos decenios no existía conciencia histórica en el colectivo social ni en los practicantes de las disciplinas sociales sobre la larga tradición de presencia indígena en Bogotá. Desde entonces, el panorama del conocimiento, de la mano de los procesos que han acompañado al reconocimiento de la pluralidad étnica de la nación colombiana, se ha transformado de manera notable. Hoy no sólo sabemos que varias generaciones de muiscas y de sus descendientes, hombres y mujeres nativos de la sabana y del altiplano andino, construyeron la ciudad colonial de Santa Fe, sino que vivieron y convivieron allí durante más de un siglo como población mayoritaria con los colonizadores españoles que gobernaron durante tres centurias los destinos de la urbe y de sus habitantes indios, así como los de los innumerables nativos e inmigrantes forzados de procedencia africana que los servían en el campo y en la ciudad; y de los criollos y mestizos de varios colores que nacieron al calor de la conquista militar y sexual europea del territorio que hoy denominamos Colombia (Zambrano, 1997).

Sabemos también que entonces, como hoy, su permanencia en la urbe causó incomodidades y polémicas. La presencia india en la capital del Nuevo Reino de Granada contravenía el ordenamiento jurídico de la sociedad colonial, el cual buscaba la separación de las dos repúblicas que a sus ojos la constituían: la de los españoles y la de los indios. Sin embargo, la marcha misma de la ciudad impedía tal separación, puesto que sobre el trabajo indio recaía su supervivencia. Indígenas eran las manos que labraban en las obras públicas, así como eran indígenas las que servían en labores domésticas y artesanales de la ciudad en los siglos XVI y XVII (Vargas y Zambrano, 1990; Zambrano, 1998).

Esta situación resultó en una selectiva producción de registros que silenciaban y condenaban la residencia de indígenas en Santa Fe. Por ejemplo, todavía a finales del

siglo XVIII, los censos urbanos contaban de manera exclusiva a los vecinos, es decir, a los residentes autorizados, y sólo en los albores del siglo XIX, cuando el mestizaje y la hibridación cultural habían transformado de manera radical el contrastante tejido social fabricado en la temprana era colonial, se decidieron las autoridades a emprender un censo de indios en la ciudad, con el propósito de hacer que retornaran a sus comunidades y lugares de origen. En pocas palabras, la adscripción de lo indio a un territorio definido jurídicamente como indio ha hecho una larga carrera. Así, desde hace varios siglos se ha ubicado lo indígena en las antípodas de lo urbano, un asunto que además tiene consecuencias en el presente, como lo sugiere este artículo.

REGÍMENES DE MEMORIA Y OLVIDO

En conexión con los registros, vale la pena anotar que los indígenas urbanos aparecen, desaparecen y reaparecen en la historiografía y en las representaciones sobre la vida urbana al son de diferentes proyectos societarios y políticos. A pesar de que todavía a principios del siglo XX, en la ciudad renombrada Bogotá en 1819 en un arranque nativista de las elites criollas y letradas (Lomné, 1992), existían numerosos bohíos indios que flanqueaban las riberas del San Francisco y del San Agustín, el modelo republicano de nación unitaria, aparejado con una empresa de borradura étnica que culminaría en la remoción de los bohíos y en la sepultura de los ríos y de la visible impronta indígena urbana, ya cumplía varios decenios. Años después desaparecerían del ojo público las chicherías que habían matizado el paisaje urbano durante tres siglos con las piponas, grandes recipientes de barro que anunciaban la bebida indígena a sus puertas (Vargas, 1990). Satanizada por higienistas y modernizadores, quienes se apoyaron en las teorías degenerativas y en la criminología para demostrar que movía a la estupidez y, a más de pobreza, generaba delincuencia, la venta y el consumo de chicha fueron prohibidos definitivamente en Bogotá en 1948, para poner en cintura el improductivo ocio popular y a la vez castigar el estallido del pueblo bogotano que se volcó sobre las calles en repudio del asesinato del líder liberal Jorge Eliécer Gaitán (Saade, 1999; Calvo y Saade, 2002). Poco después sería condenada en todo el territorio nacional, una prohibición que pareció anunciar la definitiva desaparición de toda huella indígena de los ámbitos urbanos.

REVERBERACIONES ÉTNICAS

Contra toda previsión, cuarenta y dos años más tarde, precisamente cuando Bogotá se había convertido en una enorme y pujante urbe anónima habitada mayoritariamente por los hijos e hijas de inmigrantes de origen rural procedentes de todos los rincones del país, ciudad poco abierta al pluralismo y decididamente volcada hacia la moderni-

dad, volvieron los indios: indígenas a los que la ciudad llegó e indígenas que llegaron a la ciudad.

Como parte de un proceso de resurgencia india y negra a escala nacional, que precedió y fue ratificado por la firma de la nueva Constitución Política en 1991, la cual reconoce la diversidad cultural de la nación colombiana y los derechos de los grupos étnicos, los raizales de Suba –pueblo de indios durante el período colonial, por entonces convertido ya en extenso y pujante suburbio bogotano– lograron algo inédito hasta entonces: el reconocimiento legal como comunidad indígena urbana en 1990. A partir de allí, un numeroso grupo de indígenas Inga, provenientes del Putumayo, logró también la legitimación oficial de su cabildo en Bogotá, seguida por varios reclamos de reconocimiento por parte de antiguos habitantes de algunos de los municipios que rodean la ciudad. Como Suba, hasta hace unos años, en apariencia estas jurisdicciones sólo conservaban el recuerdo de su pasado indígena en sus nombres de origen muisca: Cota, Chía, Tocancipá y Sesquilé. Asimismo consiguieron los antiguos moradores de la vereda de San Bernardino, en la localidad de Bosa, Distrito Capital, la aprobación legal de su cabildo. Tal efervescencia se ve reforzada por un buen número de quichuas procedentes de Ecuador, quienes durante varias generaciones han habitado la ciudad, en lo que en conjunto constituye un variado escenario de la identidad que halla a su vez un eco mucho más sombrío en la creciente, y casi siempre muy dolorosa, presencia urbana de gente indígena y negra desterrada al son de los fusiles de los actores armados.

Al mismo tiempo, pero no ligado de manera directa con la multiplicación de las demandas de reconocimiento, se empiezan también a alumbrar distintivos destellos de la historia y la presencia indígena en la ciudad. De una parte, han regresado el consumo y la venta abierta de la bebida fermentada de maíz, que si bien habían desaparecido del ojo público, persistieron a puerta cerrada en las trastiendas urbanas; incluso se estableció un festival anual de la chicha en uno de los barrios de origen obrero del centro de la ciudad. De otra parte, el neochamanismo urbano, en el cual los *yachas* (chamanes u hombres del conocimiento) que viajan desde el Valle del Sibundoy, en el piedemonte amazónico, cumplen un papel central como curanderos y sabedores, se ha extendido de manera notable. Otrora reservado a las capas populares de trabajadores e inmigrantes de origen rural, y a los espacios de transacciones informales, el neochamanismo se ha legitimado mediante la intervención de expertos y de la formación de empresas, diseños publicitarios y programaciones regulares, conquistando a todas las clases sociales, en particular a las capas de profesionales en búsqueda de experiencias espirituales exóticas o de nueva era, sintonizadas con el neoespiritualismo de alcance global (Caycedo, 2003; Pinzón y Ramírez, 1986; Pinzón y Garay, 1997).

También la presencia indígena se ha empezado a manifestar en la política de la ciudad. El aval de la Alianza Social Indígena (ASI), organización de carácter nacional, fue decisivo para la inscripción del candidato que habría de ganar las elecciones para la alcaldía en el año 2000. En una notoria manipulación del imaginario colonial, que otorgó gran poder a las prácticas curativas de los indígenas, el mismo candidato escenificó con bombos y platillos un ritual indígena de limpieza para lavar sus pecados civiles contra la ciudad –había abandonado la Alcaldía en un período anterior para fracasar en la búsqueda de la Presidencia en 1998–, acto que gozó de gran difusión en los medios de comunicación y que tuvo un impacto positivo con su avance en las encuestas de preferencia de voto. Aunque una vez poseionado el alcalde multiplicó la utilización de la escenificación ritual en todas sus campañas, mostró poco interés por los asuntos indígenas en la ciudad; la presencia indígena en la política electoral de la ciudad acaba de revelar una nueva faz. Después de adherir la ASI a la campaña del candidato de centro izquierda, adhesión ratificada en una ceremonia especial, una de sus representantes resultó electa el 26 de octubre de 2003 por votación popular para ocupar un asiento en el Consejo de Bogotá. Nacida en la capital, de madre arhuaca, proveniente de la Sierra Nevada de Santa Marta, en la costa caribe de Colombia, ha postulado que su deber tiene que ver con Bogotá, donde está enterrada su placenta porque

donde está la placenta, es el lugar donde hay que cumplir la misión, que es la de ser guardián de la vida y la de contribuir a armonizar las leyes de la naturaleza y las del ser humano. En Bogotá, le corresponde desarrollar su tarea y compartir con los bogotanos su pensamiento, en el cual el territorio, el aire, el agua y todos los seres existentes, son parte de un mismo aliento sagrado de vida, que debe ser respetado por todos (<http://www.atiquigua.com/perfil.htm>).

En pocas palabras, la reverberación étnica en la ciudad contemporánea presenta múltiples facetas que involucran, entre otros asuntos, la reindigenización, la migración, el destierro, el consumo de bienes y servicios y la participación en la política electoral y en el gobierno de la capital. Estas tienen que ver, por una parte, con procesos transnacionales de reconfiguración de los espacios urbanos, ahora concebidos como lugares de encuentro, reconocimiento y mercantilización de una pluralidad de culturas (Borja y Castells, 1997). Están conectadas, por otra parte, con el tránsito de los imaginarios nacionales, compartido por varios Estados en el mundo; en el caso colombiano, desde un discurso oficial unitario y mestizo, que, sin embargo, preconizaba el blanqueamiento, hacia el pluralismo cultural y la participación dictados por la Constitución de 1991 (Pineda, 1997). Sus texturas particulares, no obstante, no se pueden entender sin atender a la dinámica local misma de la vida urbana de Bogotá y ante todo al ritmo,

los tiempos y a los contratiempos de la memoria social; entroncadas las dos, a su vez, pero de diversas formas, con apuestas locales, nacionales y globales.

IMÁGENES ENCUBIERTAS

En lo que sigue, me detendré de manera más detallada en otro aspecto de la reaparición contemporánea de lo indígena. Sin conexión aparente, pero de similar e inesperada ocurrencia con la mencionada reverberación étnica, en 1995, durante la restauración de una iglesia doctrinera colonial en Sutatausa (Cundinamarca), a escasos 90 km de la capital, ocultas bajo varias capas de cal, se descubrieron unas pinturas murales de los primeros decenios del siglo XVII. Los frescos corresponden a seis escenas de la pasión de Cristo y una gran representación del Juicio Final. Varios de sus elementos visuales, alfabéticos y de composición sirven para meditar sobre la relación entre memoria y olvido tanto en la sociedad colonial como en nuestra sociedad contemporánea (cfr. Zambrano y Gnecco, 2000) (véase figura 1).

En un trabajo publicado en 1996, Jaime Lara ha examinado los vínculos existentes entre las formas de representación europea y las empleadas en las pinturas murales del ciclo pasionario representado en la iglesia, y encuentra “una fuerte semejanza entre los frescos y algunos de los grabados de los hermanos Wierix de Amberes” (Lara, 1996: 264). Los numerosos libros, misales y devocionarios publicados a partir de 1550 por estos hermanos, quienes además detentaron el monopolio de la impresión de libros para Felipe II (1556-1598), circularon con amplitud por las colonias.

Al parecer, era común que en este lado del mundo los pintores criollos e indígenas tuvieran acceso a los grabados y a las estampas que venían de Europa. Según Lara, a veces copiaban fielmente los detalles de las imágenes grabadas, en otras ocasiones los simplificaban; con frecuencia, sin embargo, los hacían más complejos mediante la adición de colores, como en el caso de Sutatausa. El autor contrapone y compara, por ejemplo, el fresco de la oración en el huerto, de Sutatausa, con una estampa publicada por los Wierix, cuyo autor fue Martin de Vos (1532-1602) y a la vez con la fuente de inspiración de Vos, una ilustración de Dürero (1471-1528). Salta a la vista la similitud en la composición de las tres obras. Lara se interesa también por las modificaciones de la versión de Sutatausa: la imagen en espejo (personajes de la derecha pasan a la izquierda y viceversa), san Pedro con un machete en vez de una espada.

Resulta fácil en este caso visualizar la conexión y los procesos mediante los cuales lo local europeo se hizo global a partir de la conquista y colonización del Nuevo Mundo. También traslucen en este caso las dinámicas locales de apropiación y reapropiación de imágenes y de técnicas importadas, expresadas en esta instancia por el tránsito de las imágenes creadas por Dürero que se reprodujeron en los grabados de De



■ *Figura 1.*
Vista interior
de la capilla
doctrinera
de Sutatausa.
Foto:
Paola Figueroa



■ *Figura 3. a) Cacica y b) Cacique. Foto: P. Figueroa*



■ *Figura 2.*
Dedicatoria,
detalle del
Juicio Final.
Retrato de
varón indígena
resaltado.
Foto: P. Figueroa





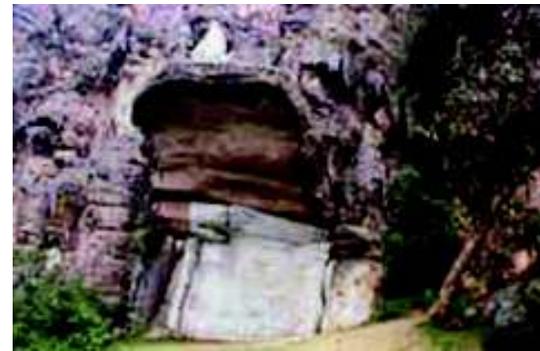
■ *Figura 4.* Óleo de san Nicolás de Tolentino por Gaspar de Figueroa. Niño y pareja indígena resaltados.



■ *Figura 5.* Sutatausa. Pintura rupestre, detalle.
Foto: Álvaro Botiva.



■ *Figura 6. a)* Cementerio de Sutatausa.



■ *Figura 6. b)* Suesca. Pintura rupestre cubierta de blanco. Obsérvese la superposición de imágenes católicas.

Vos, impresos luego por los Wierix en Europa, los cuales influenciaron con fuerza la elaboración de los frescos del pintor anónimo de un pueblo de indios en el Nuevo Reino de Granada. Circulación que se enmarca en un proceso expansivo que mezclaba las redes comerciales con el proyecto evangelizador, o mejor, occidentalizador propiciado por los íberos en nuestro continente (Gruzinski, 1991).

Por otra parte, en 1998, Joanne Rappaport y Tom Cummins publicaron dos artículos en coautoría en los cuales aluden a las pinturas desde un punto de vista diferente. Interesados en un problema más amplio, la formación social colonial, exploran sus fundamentos ideológicos a través del análisis de la reconfiguración del espacio cívico y sagrado en el Nuevo Reino, Quito y Perú, por una parte. Se interesan también en el papel de un concepto de difícil traducción, *literacy* –usualmente vertido al castellano como alfabetización, el cual, sin embargo, no se limita al aspecto alfabético y escriturario– en la colonización europea del espacio territorial, ritual, conceptual, literario y arquitectónico del mundo andino que habría de transformar la memoria social y la historia local. Aquí sólo mencionaré algunos puntos de su trabajo que ayudan a replantear la visión de Lara. Mientras éste se aproxima a los frescos de Sutatausa como adaptación local de unas imágenes de origen europeo, Cummins y Rappaport señalan la importancia de la participación indígena en el proceso. Proponen el concepto de “campo intermedio” (White, 1991), un contexto colonial común que reemplazó tanto a los mundos en los cuales vivían indígenas y españoles antes de la Conquista, espacio que fue comprendido y modelado, aunque de maneras diferentes y, agregaría yo, desiguales, por sus participantes. Se detienen así en aspectos visuales y culturales no contemplados por Lara. Por ejemplo, enfatizan en el matrimonio entre texto alfabético e imagen en la capilla mencionada. Así, en la dedicatoria del fresco, donde asociado a los textos, sobresale el retrato de un varón indígena (véase figura 3). Tanto la dedicatoria como la composición arquitectural de los frescos enmarcados en arcos pintados, soportados en columnas griegas trazadas sobre los muros, y el uso recurrente de la perspectiva sirven a los autores mencionados para explorar el impacto de la alfabetización visual, la intertextualidad y la intervisualidad en la construcción física, corporal y simbólica de la sociedad colonial. Podríamos añadir a este análisis que la dedicatoria y el retrato apuntaban a la construcción y preservación de la memoria indígena en un contexto de colonización mediante el registro alfabético y visual de sus oferentes.

Tuve la oportunidad de escuchar apartes de estos trabajos en 1997, antes de su publicación, y lo que más me conmovió fue la proyección de una imagen que tendría la oportunidad de ver un poco más tarde en su locación original. Contra mis suposiciones anteriores, se revelaba (con uve y be), la presencia de indígenas en las representaciones iconográficas coloniales. Desde entonces, han ido apareciendo, o ciñéndome al sentido literal de la palabra, se han descubierto bajo capas de pintura blanca o de

mugre, nuevas representaciones de indígenas en los frescos de muros de otras capillas doctrineras, como en la de Suesca, otro antiguo pueblo de indios de la sabana de Bogotá, e incluso algunos retratos muy personalizados de indígenas coloniales en pinturas al óleo colgadas en las paredes de otras, como en Cómbita, Boyacá, en el altiplano que una vez gobernaran los muiscas (López, 2002). En los últimos años se han hallado indicios documentales que ilustran que, de manera concordante, algunos indígenas, artesanos y habitantes de la ciudad encargaron y pagaron pinturas religiosas que incluyeron sus retratos¹.

La imagen de la mujer indígena del templo doctrinero de Sutatausa condensa de manera magistral los fragmentos dispersos de información documental que había reunido sobre la invención e imposición colonial del atuendo indígena: en el caso de las mujeres, el uso de la manta nativa (en esta instancia, una manta pintada), repetidamente mencionadas en los documentos de tributación; la falda y la camisa europeas –sobre sus telas pesaba una escala jerárquica de valores enunciada de manera recurrente (de Holanda, de Ruan, o Rouen, del Perú, de Otavalo, de la tierra, lo que a la vez indicaba el comercio transatlántico y regional de mercaderías)– aludidas con frecuencia en los juicios por hurto a los que fueron sometidos los y las habitantes indígenas de Santa Fe colonial; los maures o *chumpi*, fajas tejidas, las joyas indígenas del altiplano (collares y cuentas) y del sur (*tupu* o broches) y las insignias religiosas europeas (rosario, en este caso) que enumeraban con frecuencia y con lujo de detalle en sus testamentos las mujeres indígenas de la ciudad (Vargas y Zambrano, 1990; Zambrano, 1998).

Por ejemplo, en 1617, doña Luisa, *india* nacida en Vélez, residente y propietaria de un solar en la ciudad, hacía inventario final de sus bienes mediante la formulación legal de su última voluntad. Entre sus bienes de atuendo enumeraba cinco líquiras (trajes usados por mujeres indígenas), seis anacos (faldas indígenas), tres camisillas, una falda, un chumbe fino y varias joyas. Existían entre sus joyas, por ejemplo, tres collares cortos de oro, “de hechura de indios, cuatro collares con cuentas, corales blancos, píldoras de oro y algunas perlas, cinco topos de oro, tres de ellos con una esmeralda pequeña, y varias pulseras” (AGN, Not. 1 (1617): 130v-133; ortografía actualizada).

El vestuario de Joana, una indígena urbana contemporánea de doña Luisa pero sustancialmente más rica, incluía un ajuar de ropa fina, cuatro líquiras de géneros importados de Holanda y el Perú, un maure o chumbe tejido con hilos de oro y seda, tres camisas de lino bordadas en seda y once anacos. Entre sus piezas de joyería fina, enumeraba tres topos, uno de filigrana elaborada, salpicado con cinco esmeraldas, y otros dos en forma de caballitos de mar, un collar de oro de veinticuatro piezas que pesaba entre dieciséis y diecisiete pesos de oro y un anillo de esmeralda (AGN, Not. 1 [1611-1612]: 89-91v).

¹ Véase, por ejemplo, el testamento de Luis Jiménez, indio de Santa Fe (AGN Not. 3, vol. 37: 66v-67r, 1633), en Rodríguez, 2002: 230-232.

La fijación visual de las imágenes de los varones gobernantes, a su vez, confirmaba mis suposiciones sobre el carácter diferenciador de las relaciones de género en los atuendos indígenas coloniales (véase figura 3). Por ejemplo, la adopción por parte de los varones gobernantes (caciques y capitanes), llamados principales en la época, de las prendas y accesorios que distinguían (en el sentido de Bourdieu, 1988) a los españoles, capa, como en la ilustración y, aunque no aparecen en las pinturas murales, de sombrero y espada. Su uso los diferenciaba tanto de las mujeres indígenas de la elite, vestidas como la cacica, con una mezcla de prendas indígenas y europeas que ahora entendemos como “tradicionales” –fusión que se ha prolongado hasta hoy en los Andes centrales– como de los varones del común que se ataviaban con calzones y mantas. El rosario en las manos de los dos personajes, a su vez, señala su condición colonial expresada en la apropiación o imposición de la vocación cristiana, la cual se manifestó con fuerza en la misma elaboración y donación de los frescos de la capilla doctrinera que contiene estos retratos.

Recientemente, sobre el tema de los donantes indígenas de pinturas devocionales en el altiplano central de lo que hoy es Colombia, Mercedes López (2002) ha sugerido que la irrupción del cristianismo en las colectividades nativas permitió que aquellos a quienes los españoles denominaron indios se apropiaran del culto católico y expresaran a través de su imaginería y de los símbolos del cristianismo, las jerarquías y relaciones sociales coloniales. Aunque Sutatausa ilustra bien este punto, pues fueron los indios principales quienes aparecieron en los retratos y se registraron como donantes, López estudia el caso de Cóbbita.

En el año 2002, Rodolfo Vallín, restaurador del templo de Sutatausa, descubrió detrás de la mugre que empañaba un cuadro al óleo de gran formato (3.10 x 2.17 m) en la mencionada iglesia de Cóbbita, la figura de un infante indígena en el primer plano del cuadro. El descubrimiento motivó al examen por parte de López de otras figuras indias incluidas en el cuadro (véase figura 4). Según las investigaciones de Vallín y López, el cuadro fue elaborado en 1656 por el entonces muy conocido pintor santafereño Gaspar de Figueroa, cuyas pinturas ocupan un lugar central en los cánones actuales de la pintura colonial neogranadina. Mediante la confrontación de archivos parroquiales, notariales y administrativos con la pintura, López concluye que las imágenes y retratos de indígenas aparecieron en medio de representaciones visuales cristianas, como en el cuadro en cuestión –en los frescos de Sutatausa– porque ellos las financiaban. Aún si los retratos de los donantes indígenas de la ciudad de Santa Fe no han reaparecido, la evidencia documental y pictórica permite entrever que donantes y cofradías de pueblos indígenas y de la ciudad ya tenían en el siglo XVI un claro sentido de la importancia de representarse a sí mismos a través de la representación de las elites y mediante el recurso a las formas de representación y preservación de la memo-

ria de los colonizadores. Es decir, habían resignificado en su beneficio la pasión escópica que caracteriza a la modernidad (De Lauretis, 1992).

Quienes han estudiado las pinturas murales de Sutatausa no han remarcado que sus alrededores rocosos están tapizados de pinturas rupestres prehispánicas. No es por azar que la otra capilla donde se han descubierto frescos con representaciones de indígenas se halle en Suesca, municipio famoso por sus pendientes rocas, utilizadas en la actualidad para prácticas de escalamiento, que han contribuido al lamentable estado de deterioro o desaparición de las mencionadas pinturas. Llama la atención tanto la asociación como la co-presencia de pinturas rupestres y murales, conexión sobre la cual hace falta ahondar. Por ejemplo, encuentro una continuidad formal entre los patrones geométricos de muchas de las pinturas en las rocas de Sutatausa y la decoración de la manta de la cacica (véase figura 5). Más importante aún, aflora con fuerza la asociación entre un proyecto colonizador fuertemente basado en la superposición de estructuras de mando españolas sobre las indígenas, que propugnó por la preservación de las jerarquías indígenas mediante la asignación de caciques sumisos a la autoridad española; la transformación del sentido del espacio, el tiempo y el cuerpo mediante la evangelización y la erección de complejos doctrineros; y la supresión o, en el mejor de los casos, la domesticación de prácticas y representaciones nativas consideradas cuestionables, muchas veces diabólicas (Castañeda, 2000). De manera que no es gratuito que una de las grandes piedras pintadas de Sutatausa lleve hoy el nombre de piedra del diablo; tampoco la recurrente práctica de coronarlas con efigies de santos, reforzándola en ocasiones con el borrón, mediante la aplicación de pintura blanca, la misma técnica empleada para ocultar los frescos de las capillas doctrineras (véase figura 6).

CONCLUSIÓN: OLVIDO Y MEMORIA EN EL DEVENIR SOCIAL

Sabemos que el régimen republicano que construyó la versión dominante de la constitución de la nación colombiana se nutrió en gran parte mediante el borrón de lo indígena y de la diferencia. Conocemos el ataque modernizante e individualista sobre los resguardos (tierras colectivas indígenas) y lo que esto produjo: pérdida de tierras, desmembramiento del colectivo y erosión de la memoria social. Ahora entendemos que tal labor tuvo muchas ramificaciones. En concreto, a través de una campaña conjugada de imposición del olvido, durante el siglo XIX y en particular durante el XX, el clero colombiano y en particular los párrocos se encargaron de dirigir la demolición de innumerables iglesias doctrineras de pueblos del altiplano, que por entonces ya no eran de indios sino de mestizos, y cuando no fue posible, debido a la falta de fondos, en el caso de los pueblos más pobres, de ocultar bajo persistentes capas de barniz blanco las pinturas de los templos que permanecieron en pie². Sus acciones apuntaban hacia la

² Debo esta idea a una conversación con Mercedes López.

eliminación de los registros, representaciones y memorias, ya fueran pinturas murales o rupestres o prácticas populares, que se habían convertido en testimonios de un pasado indígena por entonces no deseable, teñido por el atraso y la degeneración, el cual había que sepultar o dejar atrás.

Desde finales del siglo XIX, primaron en Colombia los discursos unitarios sobre la nación moderna: un pueblo, un idioma, una religión, discursos y sobre todo prácticas de olvido que encubrieron y blanquearon a los indígenas de Suba, Cota, Bosa y a muchos otros pueblos bajo el manto común de la ciudadanía, mientras encubrían o destruían las representaciones coloniales y prehispánicas de la diferencia. Como en el caso de las haciendas y la existencia de relaciones que recuerdan las feudales, hoy sabemos que el borrón fue más una expresión de la modernidad decimonónica que del período colonial, el cual se fundamentó en su creación y pervivencia, controladas bajo la ratificación de la desigualdad. Esto sólo lo podemos saber hoy, cuando impera otro régimen de memoria y olvido, en el cual los discursos y prácticas globalizadas y relativistas alientan y permiten la reaparición de lo étnico y lo indio, como componente de la historia nacional y de la sociedad actual.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Archivo General de la Nación, Bogotá (AGN), Sección Colonia. Notaría Primera: Not. 1, fols. 130v-133r. Testamento de Luisa, india de Vélez (1617).
Not. 1, fols. 89r-91v. Testamento de Joana, india de Santa Fe (1611-1612).
- Borja, Jordi y Manuel Castells (con la colaboración de Mireia Belil y Chris Benner), 1997, "La ciudad multicultural", *La factoría 2*, tomado de <http://www.lafactoriaweb.com/articulos/borjcas2.htm>, consultada dic. 5, 2003.
- Bourdieu, Pierre, 1988, *La distinción: criterios y bases sociales del gusto*, Madrid: Ediciones Taurus.
- Calvo, Óscar Iván y Marta Saade, 2002, *La ciudad en cuarentena: chicha, patología social y profilaxis*, Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Cabildo Indígena de Suba, 1999, *Los Muisca. Un pueblo en reconstrucción*, Bogotá: s.e.
- Castañeda, Carolina, 2000, "La vida en pulicía: El escalón para lo espiritual. Control moral, público y privado de los muisca en el siglo XVI". Tesis de grado, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia. Dir. Marta Zambrano
- Caycedo, Alhena, 2003, "Buena pinta": les séances urbaines de yajé. Dynamiques d'une tradition dans la modernité. Mémoire présenté en vue du DEA anthropologie sociale et ethnologie de L'EHESS, Paris, manusc.
- Cummins, Tom y Joanne Rappaport, 1998, "The Reconfiguration of Civic and Sacred Space: Architecture, Image, and Writing in the Colonial Northern Andes". *Latin American Literary Review* XXVI, 52: 174-200.
- Gruzinski, Serge, 1991 [1988], *La colonización de lo imaginario. Sociedades y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Hall, Stuart, 1990, "Cultural Identity and Diaspora", en *Identity: Community,*

- Culture, Difference*, Jonathan Rutherford (ed.), Londres: Lawrence and Wishart Limited, págs. 222-37.
<http://www.atiquigua.com/perfil.htm>, página consultada en octubre de 2003.
- Lara, Jaime, 1996, "Los frescos recientemente descubiertos en Sutatausa, Cundinamarca", en Instituto de investigaciones estéticas, *Ensayos*, 1995, Bogotá: Facultad de Artes, Universidad Nacional de Colombia, págs. 257-270.
- Lauretis, Teresa de, 1992 [1984], *Feminismo, semiótica, cine*, trad. S. Iglesias, Madrid: Ediciones Cátedra, Universitat de Valencia, Instituto de la Mujer.
- López, Mercedes, 2002, "La memoria de las imágenes: donantes indígenas en el Lienzo de Ánimas de San Nicolás de Tolentino", *Historia de imágenes: los Agustinos en Colombia, 400 años*, Museo Nacional de Colombia, Catálogo de la exposición (febrero 21- mayo 5), págs. 29-39.
- Lomné, Georges, 1992, "Les villes de Nouvelle Grenade: théâtres et objets des jeux conflictuels de la mémoire politique (1810-1830)", en *Les enjeux de la mémoire. L'Amérique Latine á la croisée du cinquième centenaire: commémorer ou remémorer?*, Colloque international de L'AFSSAL, 1-3 décembre (París). Mimeo.
- Pinzón, Carlos y María Clemencia Ramírez, 1986, "Los hijos del bejuco solar y la campana celeste. El yajé en la cultura popular urbana", *Revista América Indígena*, XLVI, 1: 163-188.
- Pinzón, Carlos y Gloria Garay, 1997, *Violencia, cuerpo y persona: capitalismo, multisubjetividad y cultura popular*, Bogotá: Equipo de Cultura y Salud-Ecsa.
- Rappaport, Joanne y Tom Cummins, 1998, "Between Images and Writing: The Ritual of The King's Quilla", *Colonial Latin American Review* 7(1): 7-27.
- Rodríguez, Pablo (comp.; prólogo), 2002, *Testamentos indígenas de Santafé de Bogotá. Siglos XVI-XVII*, transcripción de Carolina Castañeda y Diana Rodríguez, Bogotá: Alcaaldía Mayor, Instituto Distrital de Cultura y Turismo.
- Vargas, Julián, 1990, "'Zahúrdas de Plutón': las chicherías en Santafé", en Julián Vargas (ed.), *La sociedad de Santa Fe colonial*, Bogotá: Cinep, págs. 369-382.
- Vargas, Julián y Marta Zambrano, 1990, "La población indígena en Santafé", en Julián Vargas (ed.) *La sociedad de Santa Fe colonial*, Bogotá: Cinep, págs. 47-84.
- White, Richard, 1991, *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Wiesner, Luis, 1987, "Supervivencia de las instituciones Muiscas: el resguardo de Cota", *Maguaré* 5: 235-260 (Bogotá).
- Pineda, Roberto, 1997, "La Constitución de 1991 y la perspectiva del multiculturalismo", *Alteridades* 7, 14: 107-120 (México).
- Saade, Marta, 1999, "Bogotá en la trastienda: la ciudad y los espacios de la bebida prohibida". Tesis de grado, Departamento de Antropología, Universidad Nacional, Bogotá. Dir. Marta Zambrano.
- Zambrano, Marta, 1998, "Trabajo precioso, trabajadores despreciables: prácticas conflictivas y consenso epistémico en el discurso colonial", *Anuario de historia social y de la cultura* 25, págs. 5-34.
- Zambrano, Marta, 1997, "Laborers, Rogues, and Lovers: Encounters with Indigenous Subjects Through Jural Webs and Writing in colonial Santa Fe de Bogotá". Disertación doctoral, Department of Anthropology, University of Illinois at Urbana-Champaign.
- Zambrano, Marta y Cristóbal Gnecco, 2000, "Introducción: el pasado como política de la historia", en C. Gnecco y M. Zambrano (eds.), *Memorias hegemónicas, memorias disidentes: el pasado como política de la historia*, Bogotá: Ican, Universidad del Cauca, págs. 9-22.