

"Las peleas entre el diablo y la Virgen": una manifestación de permanencias culturales y memoria histórica entre los campesinos de Boyacá

César Moreno Baptista
Profesor UPTC

Resumen

A partir de los topónimos, los relatos orales y los datos escritos sobre la localidad del Desierto de la Candelaria, el artículo reconstruye el imaginario colectivo entorno al culto de la Virgen. "Las peleas entre el diablo y la Virgen" configuran un espacio mitológico que explica la continuidad de un lugar sagrado desde la época prehispánicas hasta nuestros días.

Introducción

El siguiente artículo tiene como objeto analizar la tradición oral de una pequeña región del departamento de Boyacá conocida con el nombre del Desierto de la Candelaria. La reflexión quiere mostrar, de una parte, que los relatos que escuchamos hoy día de boca de los campesinos hacen parte de la memoria histórica de la localidad, y por otro lado mostrar cómo se configura un espacio simbólico a partir de las imágenes colectivas.

A través de los datos históricos sabemos que la colonización española produjo la destrucción física de los santuarios muisca y la imposición de imágenes católicas. En muchos casos los lugares de adoración tradicionales recibieron la bendición oficial, se erigió una iglesia, se colocó allí algún Santo milagroso y con el tiempo se sustituyó el culto a lo pagano. Es así que muchos lugares de la geografía andina que fueron puntos sagrados para los muisca, actualmente son de gran significación dentro de la tradición cristiana para los campesinos, quienes consideran que estos lugares son receptáculo de seres sobrenaturales.

La inquietud por las imágenes religiosas surge como un interés por saber acerca de la relación que el campesino en Boyacá establece con estas imágenes. Ellas están presentes en todas las actividades de la vida diaria. Esta atracción sobre el significado que el campesino le atribuye a las imágenes religiosas y que son objeto de veneración en los pueblos de Boyacá, ha orientado una serie de preguntas tendientes a dar una mirada hacia el pasado colonial, momento en el cual surgen los cultos patronales.

Las mismas imágenes de santos y cruces que colocaron los españoles en las cimas de las montañas, piedras, cuevas etc; con el propósito de "extirpar las idolatrías", contribuyó a que aquellos lugares se conservaran y mantuvieran como referentes significativos en el imaginario de las comunidades colonizadas. Por esta razón, se considera que la geografía constituye en un elemento importante en el análisis de la recreación del imaginario colectivo y las permanencias culturales.

Es de suponer que las peregrinaciones que realizan los campesinos actualmente, año tras año a visitar las imágenes religiosas (cristos, santos, vírgenes), es la continuidad de la costumbre que tenían los muisca de viajar a sus santuarios naturales de

Guatavita, Ubaque, Fúquene etc. Ello se deduce del conjunto de relatos de los cronistas que describen las creencias y prácticas religiosas de los pobladores a su llegada al altiplano, y también de los relatos que se escuchan hoy en día de los campesinos.

1. Superposición de santuarios en la colonia

El escenario en el cual se recrea la historia de la tradición oral se ubica en uno de los pequeños valles interandinos de la vertiente occidental de la cordillera oriental, en el altiplano central de Colombia. En el rincón sur occidental de la región conocida como el valle de Villa de Leiva se encuentra el Desierto de la Candelaria.

Vale la pena señalar, que el topónimo Desierto existe en el imaginario colectivo de los pobladores, ya que no hay una delimitación topográfica o cartográfica administrativa que permita identificarlo. Tampoco es un lugar equiparable a los grandes desiertos del África, su nombre obedece a la soledad característica del lugar desde la época precolombina.

En la arquitectura religiosa referida al siglo XVI y XVII existen al menos tres tipos de construcción religiosa: los conventos, las iglesias matrices y parroquiales, y los templos doctrineros. La arquitectura se diseñaría según los requerimientos de las comunidades religiosas o del clero secular, y la ubicación en un área urbana o rural. Dentro de esta última se incluye el monasterio de la Candelaria, de tipo contemplativo, cuyo fin religioso era el de albergar una comunidad dedicada a la preparación de religiosos que saldría a enseñar la doctrina cristiana.

En el diseño y construcción del convento de La Candelaria -iniciada a principios del XVI- se empleó algo más de medio siglo para levantar los muros de la actual edificación. Según los datos históricos:

"A 4 de mayo de 1604 el encomendero de Tinjacá, Andrés de Veloza y Castro realizó cesión de 12 fanegadas de tierra a favor del padre Mateo, a condición de que tenga efecto la fundación de dicho convento de los Recoletos del Señor de San Agustín en la dicha ermita y casa de Nuestra Señora de La Candelaria".

"En el susodicho año, ante el arzobispo de Bogotá, Bartolomé Lobo Guerrero se trasladó al dominio jurídico de la casa de el Desierto de La Candelaria con calidad y condición de que el provincial y religioso de la observancia se obligasen a hacer el convento y traer religiosos Recoletos que lo habitasen... y el padre provincial se obligó a tener la casa para frailes de la recolección y no enajenarla"(Ayape:1935:27).

La vocación religiosa de la Virgen de La Candelaria en América, tiene sus raíces en tradiciones populares de la edad media. Las grandes crisis que sufrió la Iglesia occidental durante el siglo XIV, junto a una serie de calamidades como la "peste negra" generó movimientos populares que se caracterizaron por su deseo de llevar "una vida comunitaria sencilla, de abnegación e imitación a Cristo y a los apóstoles", quienes en sus invocaciones a "Dios a Cristo y a la Virgen" en medio del llanto y el lamento flagelaban sus cuerpos con gran violencia.

Muchos de los ermitaños y anacoretas que llegaron del "viejo continente" encontrarían en los parajes del Nuevo Mundo el lugar ideal para llevar una vida de austeridad y contemplación; Juan Rodríguez y Domingo de Anaya -dos de estos ermitaños- encuentran en el Desierto el sitio apropiado. Allí construyen una ermita para adorar a la Virgen bajo la advocación de La Luz dando inicio al culto. En otras palabras, los ermitaños son los gestores o inventores del culto. La devoción a la Virgen de La Candela o Candelaria había tenido su origen en las islas Canarias en las embarcaciones que atravesaban los mares, en las que los marineros encendían fuego a la Virgen para que los iluminara y protegiera de los peligros. Con relación a los anacoretas gestores del culto Ayape nos refiere:

"En las reuniones espirituales acordaron enviar a Domingo de Anaya y Francisco de Rodríguez a Tunja y Santa Fé con el objeto crear la erección canónica. Fue encargado en Tunja al pintor italiano Francisco del Pozo la pintura de la Virgen en la que aparece con un cirio en la mano izquierda, el niño Jesús en la mano derecha y los rostros de San José, Simeón y Ana, en la parte inferior del cuadro los rostros de Santo Domingo y San Francisco. lo escribe Flórez de Ocariz, (preludio cap. 215 pg. 165). En 16 de junio de 1597 despacho y cabildo de este arzobispado de Santa Fé en sede vacante, lección de Leyva con título Nuestra Señora de la Candelaria a petición del hermano Juan Rodríguez, por haber hecho relación que determinar dejar las cosas del mundo y apartarse a servir fuera del poblado en algún yermo para tener recogimiento y servir a Dios que era su principal intento con el hermano Diego y otros... y luego en La Candelaria, se concedió bajo la dirección del arzobispo se inicio para que fuera aprobado por el encomendero de la villa de Leyva y el vicario... habiendo conseguido el permiso cavaron los cimientos de la ermita y don Andrés Veloza y Castro les ayudó mucho" (Ayape:1950).

Datos suministrados por John Orbell nos indican que, al iniciarse la época de la colonia en el siglo XVI, la región que conocemos hoy con el nombre de Ráquira estaba habitada por cuatro grupos indígenas, y que dentro de estos el de Uranchá o Goranchá estaba situado en la vertiente del cerro de Furca, en tierras que hoy conforman el Desierto de La Candelaria. En relación con el sitio donde se construyó el actual convento Eugenio Ayape, seguramente basado en fuentes de archivo del convento, se refiere a las prácticas rituales muiscas en el mismo lugar donde se construyó el actual convento.

"Los primeros ermitaños que vivían en miserables chozas dedicados al ejercicio de las más rigurosas austeridades en el valle de Gachaneca causaron la envidia y lasitios del infierno porque precisamente en el propio sitio donde estaban ubicados tenía el diablo un adoratorio donde recibía culto de los chibchas. Allí acudían en fervorosas y fanáticas peregrinaciones a celebrar las lunaciones de su calendario con ritos los más sacrílegos, con bailes obscenos y fiestas impúdicas..."(Ayape 35:187).

Más adelante dice:

"No muy lejos del monasterio se levanta un montecito arisco llamado `el volcán', por sus cónicos contornos, y las gentes dicen ser venerado, pues en su cima se halla la tumba de un cacique antiguo de esta región"(Ayape 35:193).

Estos datos históricos, junto a la presencia de pintura rupestre en el lugar y de muchos de los relatos de tradición oral que hacen referencia a la época prehispánica, nos permite inferir (de acuerdo a la clasificación que hace Casilimas para los santuarios muiscas por la importancia general o local de los mismos) que el actual Desierto de La Candelaria

puede incluirse dentro de aquellos que fueron vivienda de jeque no principal, probablemente sería casa de plumería o de ofrendas, "cuca" o seminario muisca.

Iglesias y Conventos

El papel ideológico que cumplió la Iglesia con la llegada de los españoles a América fue particularmente importante en el ordenamiento territorial durante la colonia. A través de la disposición de obispados, parroquias y misiones se construyó una red reguladora de poder, donde la autoridad de la jerarquía fue ampliando la presencia de la Iglesia a través de la construcción de iglesias y conventos. Paralelamente el proceso de socialización de los cultos patronales mediante la organización de cofradías, hermandades etc; fue fundamental para darle una nueva identidad religiosa a la población conquistada.

La historia de la imagen de la Candelaria se enmarca dentro del proceso de colonización de los españoles en América, en el que el pensamiento occidental no aceptó las formas de creer de las culturas americanas.

Así es que, efectivamente una vez detectado por los religiosos católicos el adoratorio muisca en el Desierto, llegaron a levantar el convento para "purificar" el sitio, como lo justifican las constituciones sinodales.

"Por cuanto los santuarios son tropiezo y estorbo para que los fieles se conviertan, y así mismo para que los nuevamente convertidos vuelvan a idolatrar, se manda que con toda solicitud y santo celo de la honra de Dios y bien de estos indios los sacerdotes inquieran dónde hay santuarios, y sabido no toquen en ellos sino den un aviso con toda brevedad a su prelado para que lo trate con el ordinario y con justicia secular para que con su autoridad se manden destruir y asolar del todo, sin que haya memoria de ellos,...y se ponga allí alguna cruz, o purificado aquel lugar se haga alguna ermita..."(Groot 1869: 509).

Conforme a los relatos orales, (de los cuales, muchos se desprenden de escritos de archivo del convento), el milagro tuvo lugar con un exorcismo practicado en el lugar, como se conoce por los archivos, este era uno de los mecanismo empleado por la Iglesia para combatir a los chamanes que eran considerados igualmente agentes especiales de perturbación y de mal.

"Había un indio que era poseso por el demonio, él tiene su artimaña y por medio de esas artimañas el demonio lo posee y hace todas las escaramuzas que quiere en base a la figura humana y así era que se valía el demonio, se valía para hacerle males al padre Mateo Delgado, hasta que lo último ya el padre lo mandó coger, una vez lo cogió con una cadena bendita y le practicó un exorcismo y ya quedó normal"(Alfredo Casas).

Pero para que el acto fuera efectivo y para suprimir definitivamente los "ritos gentiles", tenía mecanismos más fuertes como era desautorizar a sus chamanes, amenazándolos con hacer quemar vivo al que en adelante ejerciera tal oficio.

"Los castigos para aquellos que una vez bautizados, volvieron a sus ceremonias era aparte de hecho de pecar y de incurrir en `ira de Dios todo poderoso', la muerte de fuego y pérdida de todos los bienes, y para los que hubieran sido bautizados, en atención a que vivían entre cristianos

y resultaban con sus creencias impedimento para la conversión de los demás gentiles se anunciaba la pena de horca si adoraban el demonio"(Cortes 1957:204).

Este marco general en el que se ubica el santuario, permitirá ver de un lado, que los residentes del lugar son conscientes de su vínculo histórico con la imagen. Por otro lado, que las leyendas que se escuchan en general en el Desierto, narran acontecimientos de origen de la imagen tratando de explicar, en esencia, como se da la vinculación de la imagen con la región.

En la región andina cuntiboyacense como lo señala Rapoport (2000), el orden espacial colonial reconfiguró las estructuras españolas e indígena dentro de nuevos marcos de representación, creando de esta manera una nueva formación social.

Los españoles de la época colonial transplantaron formas de descripción memorísticas que se recrearon como temas de tradición milagrosa sobre las imágenes del panteón cristiano. En América como en Europa continuaron vigentes las leyendas medievales de hallazgos o apariciones de imágenes o de apariciones de personajes "sobrenaturales". Santuarios, ermitas e iglesias contienen imágenes que dieron origen a la formación de leyendas relativas a la presencia de dichos seres en el lugar.

Estos modelos imaginativos inscritos en la tradición popular española fueron además sobrepuestos sobre espacios topográficos y temporales en los cuales caminaba la gente, su genealogía y su parentesco.

2. Los relatos de aparición en el Desierto de La Candelaria

Históricamente, como lo señala Serge Gruzinski (1990) en su celebre libro *La guerra de las imágenes*, la imagen religiosa –objeto de las peregrinaciones- junto con la escritura, constituyó *"uno de los principales instrumentos de la cultura europea, que en la gigantesca empresa de evangelización que se abatió sobre el continente americano adopto –al menos en parte- la forma de una guerra de imágenes que se perpetro durante siglos y que hoy no parece de ninguna manera haber concluido"*. Así, comunidades indias sobrevivieron al Apocalipsis demográfico que los disgregó y llegaron a crearse nuevas identidades e inventarse memorias.

Las poblaciones autóctonas *"posteriormente indias, negros y españoles no se concretaron a recibir pasivamente esas imágenes, sino que les imprimieron su propio sello y llegaron a convertirlas en expresión de identidad o instrumento de rebeldía y resistencia"* (Ibid). En esta perspectiva se conciben las manifestaciones culturales campesinas como la consecuencia de un proceso largo de la acción del colonizador y la reacción del colonizado a través de los imaginarios.

La leyenda

De acuerdo con la tradición del campesino, la Virgen se apareció en la peña llamada "el calvario". Entonces el Padre Mateo Delgado quiso construirle una "casa a la Virgen"

Todo comenzó cuando llegaron los primeros religiosos a evangelizar:

"Se decía, creo que eso sí fue cierto cuando el padre llegó a evangelizar aquí o tal... La Candelaria, dicen que el diablo estaba allá y el padre empezó a hacer el convento. Dicen me lo contó mi papá, me lo contó más de uno y el diablo hacía de noche, traía madera traía el río crecido y le tumbaba lo que hacía en el día, el diablo lo tumbaba de noche, incluso intentaba botar el campanario, cuando el padre iba a tocar las campanas y toda la vaina y peliaban de frente, pecho a pecho, como dicen de pecho a pecho peliaban el diablo y la Virgen, se apareció donde el diablo estaba y lo saco a correr de ahí y dicen que ya el diablo se arrepintió y se fue. Y ahí que cuando el diablo dejó al padre, el padre se colocó una cruz, le tuvo miedo y se fue y le dijo al padre que el se iba pero los enredos y las niguas no se acabarían, ya vino la química, algo se acabaría la plaga pero eso siempre ha existido"(Ramón Veloza).

Los atentados del diablo

El "diablo" al verse destronado, hizo una serie de atentados para recuperar el lugar. Conforme a los relatos el "pozo del diablo" constituye uno de los temas más representativos de la leyenda. El "pozo del diablo" se forma cerca de un recodo del río, "a un tiro de piedra" del actual convento. La tradición cuenta que era un pozo de agua de gran tamaño rodeado de vegetación, donde se aparecía el "diablo" para asustar las personas. En las descripciones se le pinta como un ser horriblemente feo, con figura de persona y con cachos, también se le describe con forma de animal.

"Pues el pozo del diablo según la historia dice que era un árbol de roble, que existía en la mitad del río y que entonces el demonio...arrancó la mata y que como la mata estaba en el centro que se formo el llamado pozo del diablo..."(Alfredo Casas).

El tema hace parte de una cadena de episodios identificados en ciclos temáticos, los cuales presentan una serie de detalles descriptivos como nombres, personajes, objetos que enriquecen y le proporcionan originalidad a las versiones.

"No le digo que eso era una montaña ahí de guadua y de todo eso era ahí en el pozo, él -el diablo- tenía su rancho..." (Gabriel Vargas).

"Pues dicen que por ahí siempre iba el diablo que por allá vivía, por allá entre el pozo... y otros dicen que se aparecía por ahí en La Candelaria en forma de Burro y con ese fue que cargaron todos los ladrillos para hacer el convento" (Rocío Bautista).

"El Pozo del Diablo, ese es un cuento ahí de que algunas veces, algunas personas iban a bañarse y se les presentaba por ahí un mico sentado, una visión por ahí entonces lo llamaban: el pozo del diablo" (Rafael Casa).

"De lo que sí se algo es que aquí este puesto era un centro de oración del diablo, era cuando los indígenas defendían el amor al diablo, por ahí está el puesto... El puesto según me contaba mi abuelita una vez, está el centro, pero como está edificado, eso como cada uno hace una reforma a la hora de la verdad no se sabe dónde es ese sitio. Es como la madera del altar mayor, un roble que el diablo se trajo de por allá del lado de Gachaneca con el fin de destruir la iglesia"(Alfredo Castillo).

Indudablemente el entendimiento que se heredó fue la del español de la colonia que asocia toda forma de culto diferente del cristiano dentro de la categoría del "mal" (el

diablo). El español heredero del pensamiento judeocristiano creía que los demonios eran ángeles caídos, rebeldes, hostiles a Dios. Con el desarrollo de la doctrina del pecado original (la falta de Adán y Eva), la humanidad de Cristo se percibió expuesta al dominio de Satán en el reino de las tinieblas. Precisamente la mentalidad de la época explicaría las idolatrías por las artimañas del diablo.

La campana del diablo: el ultimo atentado

Además de la imagen católica de la Virgen, las piedras donde se encuentra pintura rupestre es otro de los referentes temáticos de la tradición oral. Encontramos estas pinturas cerca del monasterio, distantes aproximadamente dos kilómetros hacia el oriente, por el camino carreteable que conduce a Samacá cerca del río La Candelaria, en un recodo del mismo, donde comienza el ascenso por el camino hacia el alto de Gachaneca.

Los pictogramas encontrados están sobre dos piedras. La primera, en una que se observa desde el camino, corresponde a petroglifos cuyos trazos son de aproximadamente centímetro y medio entre borde y borde de la concavidad bajo relieve. La segunda, es una pintura en la concavidad de una piedra que presenta en su parte inferior una especie de bóveda y justamente en esta parte se encuentra el pictograma (la piedra es conocida como "la piedra de la campana"). El lugar donde se encuentran las pictografías está situada cerca de un pequeño altiplano, junto a otras piedras con características similares a la última descrita.

En cuanto a los relatos que se tejen entorno a estas piedras, principalmente a "la piedra de la campana" (pictograma) se evidencia claramente la estigmatización de estos objetos de evidencia cultural muisca.

"La llaman la piedra de la campana que porque ahí hay una piedra en forma de campana y allá siempre oían tocar, entonces por eso se ha llamado la campana, creo que ahora no, antiguamente sí escuchaban"(Alvaro Bautista).

"El diablo cogió una ocasión un día cogió al Santo Padre y lo colgó a ahorcarlo, lo colgó"(Rafael Bautista).

"...alguna vez según la historia lo sacó y lo colgó de los pies en el campanario, otra vez le robó la campana y le hacía ruidos por el aire..."(Alfredo Casas).

La tradición cuenta que el último atentado del diablo, lo hizo, aprovechando un descuido del padre Mateo. Se robó la campana de la iglesia, y las escondió debajo de una piedra, desde entonces se llama la "piedra de la campana", y todos los años por Semana Santa la hace sonar. Durante esta época del año es común escuchar cuentos que ridiculizan al diablo, se limita el miedo y se domestica.

"Que por ejemplo siempre tocaba para misa la campana, que entonces el diablo no le gustaba que la gente fuera a misa, porque él quería que la gente creyera en él. Entonces el diablo vino a la iglesia y se robó la campana y fue y la escondió debajo de esa piedra, pero no se sabe si la sacaron de allá y llevaron pa' otro lado o esta ahí"(Rocío Bautista).

Otra versión dice que las campanas que el diablo se robó, las tiene escondidas en Furatena (cerro sagrado, en la mitología muisca).

"...a lo último las campanas que compraron para ahí el convento que las de ahora son nuevas, que las dañaron y las mandó reformar y yo conozco la campana anterior viejita, compañera de esa campana vieja, dos campanas se le olvidó al padre bendecirlas y el bandido se las llevaba al peñón que hay en Furatena... una peña de esas allá se llevó el diablo la campana en jueves y viernes Santo desde que se pone a tocar un peñón allá jajaja"(Querubín Mendieta).

Los desplazamientos de la imagen

Después de establecida la imagen en el lugar, los religiosos y los pobladores intentaron trasladarla a otros lugares, a otros municipios o santuarios, pero "milagrosamente" la imagen demostró voluntad propia, resistiéndose al traslado.

El tema relacionado con el desplazamiento de la imagen arregla una nueva característica de la tradición oral, que es la concordancia entre la leyenda y la región en la cual se circunscribe, es decir ,aquella que comprende el "Desierto de la Candelaria". Los actos de transferencia de la imagen son exclusivos por situaciones "misteriosas" al origen de la imagen. Los desplazamientos se hicieron en diferentes direcciones por los caminos del Desierto, pero siempre llegaron hasta un sitio de donde la imagen regreso a su lugar de origen. Estos puntos limítrofes configuran el " lugar de culto" o lugar del "santo patrono".

En la practica las actitudes del campesino hacia estos lugares se expresa a través de gestos rituales: el persignarse al pasar frente a imágenes que se encuentran en esos puntos, el descubrirse la cabeza del sombrero en señal de saludo a la entrada del "lugar de la Virgen" , o el dejar una cruz a manera de ofrenda en el sitio, son algunos de los gestos observables cuando se cruza por ellos.

Los actos de traslado de la imagen se caracterizan por la consecución misteriosa y luego milagrosa. La imagen es desplazada a otros lugares para facilitar la construcción del santuario, ya sea por las condiciones topográficas del terreno, la consecución de materiales etc; pero por fenómenos naturales o por razones inexplicables la imagen no puede pasar de un lugar determinado. Posteriormente, como un acto divino, la imagen aparece nuevamente en su lugar de origen. Se marca claramente el perímetro del culto con relación al centro. En otras oportunidades la imagen es desplazada grandes distancias pero regresa nuevamente al lugar de aparición, el terreno que no era reconocido y valorado ahora lo es.

"La llevaban por la tarde allá ella no se amañaba allá y venia p'a su peña, bueno después que no se amaña allá y venia p'a su peña, la llevaron p'a Samacá tampoco alcanzó p'uallá hasta las cruces p'al lado de Samacá y ella no se dejó, se les puso pesadísima carajo! y no la pudieron llevar les tocó voltiarla y ahí si hizo bueno y ella tenía que ser aquí su destino, en el Desierto, tenía que hacerle ahí casita, así fue que les toca hacerle el convento ahí" (Gabriel Vargas).

"La encontraron ahora si la veneraron le rezaron con la idea de llevársela de ahí, que venían a traérsela pa'l pueblo, así tampoco no se dejó sacar..." (Otilia Jerez).

"Y la Virgen la pintaron y todo eso, y era llevarla pa' Ráquira, que ya habían fundado el pueblo, que la llevaban en andas hasta Ráquira, que la llevaban en andas hasta el alto, se formaba un viento taluego. Que no, pa'llá no; tenía que ser allí, tenía que ser y hacer la capilla ahí la capilla..."(Querubín Mendieta).

De los anteriores relatos se deduce que los desplazamientos de la imagen hasta determinados lugares, además de trazar los límites patronales y ser reconocido, y valorado el Desierto como "lugar" de La Candelaria, se dio un "proceso de apropiación" de la imagen por los habitantes. Con todo, la imagen de la Virgen es una manifestación de poder de un ser sobrenatural definitivamente considerada como objeto de culto. Tras la ubicación del centro de culto posteriormente se difunde a otras regiones del país y del continente.

"La llevaron pa' Bogotá o se la llevaban porque la querían llevar pa' Bogotá del todo y la Virgen se les perdió del camino, por el camino yendo pa' Guachetá, salía a Ubaté y Zipaquirá, por ahí había camino antiguamente... dizque la alcanzaron a llevar unas tres veces hasta Bogotá y la metieron allá en un templo allá creo que es que llaman La Candelaria y al otro día no amanecía, y se venían allí la encontraban"(Pedro Valero).

3.Consideraciones finales

Los resultados del trabajo permitieron establecer que el vínculo entre los campesinos y la geografía del Desierto de la Candelaria, va más allá de la simple relación que se establece entre los habitantes y su medio natural como medio de subsistencia, habiendo una relación más compleja que se expresa en el plano del simbolismo y las representaciones sociales. De una parte, porque aquellos rasgos característicos de soledad y aislamiento de la geografía le proporcionan unas cualidades propias de los lugares sagrados, y por otro lado, el discurso sobre las peculiaridades del paisaje vinculan la naturaleza con un pasado histórico.

El santuario en tanto lugar de poder se expresa en la tradición oral del Desierto como un lugar en disputa entre seres sobrenaturales (el diablo y la Virgen). Como se ha visto a través del trabajo de campo, existe un conjunto de lugares clave alrededor de los cuales giran los relatos orales, y son dichos lugares los que estarían configurando el escenario de conflicto que no es otro que el perímetro local donde se le rinde culto al santo patrono. El santuario tiene un origen prehispánico, como se ha dicho, resignificado con la llegada de los españoles y las creencias populares que se expresan en leyendas, imágenes y tradiciones de carácter explicativo que cumplen con una función justificadora acerca de la ubicación del santuario católico.

Las leyendas narran acontecimientos de origen que en esencia son la expresión de una vinculación: de las gentes del Desierto con la imagen de la Virgen o con una persona sobrenatural a quien la imagen representa, pero además la leyenda afirma la vinculación de la gente con el lugar. Se sugiere así un "localismo" relacionado con la esencia misma del santuario, "localismo" en cuanto al origen, devoción, peregrinación, centro de difusión de salud.

También se ha querido señalar que la mentalidad de los campesinos del Desierto es el resultado de un proceso largo de síntesis cultural de dos tradiciones diferentes (europea y americana) que se ha decantando en un contexto histórico particular; y que en esta

perspectiva se busca establecer un puente que permita ir y venir entre situaciones del pasado que podemos recrear a partir de los datos historiográficos y el imaginario contemporáneo recreado en la mente de las colectividades actuales.

La historia del símbolo de la Virgen se encuadra dentro del proceso de colonización española, en el que el pensamiento occidental satanizó las manifestaciones religiosas de los muiscas, hasta el punto de erigir la imagen cristiana como símbolo legitimador de un nuevo orden social y de una nueva economía sagrada. Al tomar el territorio como referente de tensiones sociales en el plano de las representaciones se establece una relación dialéctica entre territorialidad positiva y negativa de lo que se comprende que la territorialidad no solo abarca los derechos sobre la utilización productiva del mismo, sino las formas y posibilidades de significarlo.

En esta perspectiva se piensa que aún cuando las leyendas y los mitos populares no están ya dominados por las mentalidades prehispánicas, la literatura oral conserva un lugar preponderante, en el reconocimiento de un espacio vital, de una identidad. Como lo señala Dupront, las peregrinaciones a los santuarios son un gesto de búsqueda de lo sagrado; la práctica de visitar santuarios explica la fuerza de las creencias y son testimonio de veracidad. Así es que la riqueza extraordinaria, que tienen estos lugares, es constituido esencialmente por (la revelación, los milagros, las historias legendarias, la tradición y las creencias colectivas), virtudes que le dan una fuerza extraordinaria.

Las peregrinaciones al santuario y las fiestas en homenaje a la Virgen sintetizan continuidades, permanencias, resistencia, adaptabilidad a nuevas condiciones de vida y nuevas formas de memorización. Como lo señala Languibeak (1995) al referirse a las fiestas en el momento del contacto de americanos y europeos: "...en los bailes y en su música los muiscas hacían memoria de sus antigüedades y en particular de la llegada de los españoles y del sometimiento que implicó para ellos ese acontecimiento". Languibeak subraya que... "los españoles veían en las fiestas indígenas un inconveniente para reducir la población al cristianismo y por tal razón ante la persistencia de los indígenas de continuar con sus fiestas y la incapacidad de los españoles para impedirlo, estos últimos terminaron por permitirlos en el escenario público donde ellos pudieran ejercer algún control sobre los comportamientos indígenas". De ahí la cantidad de fiestas patronales a las que asistimos hoy día en Boyacá.

En esta perspectiva cabría la pregunta ¿el por qué de las fiestas y las peregrinaciones? la respuesta puede ser, que la gente tienen la necesidad de saber dónde se está (social, física y espiritualmente). De tal suerte que la idea de trazar planos utilizando el territorio como referente, conduce a pensar el territorio como algo más que el espacio físico, y tener en cuenta su dimensión significativa.

En fin, se ha tratado de tomar el imaginario sobre el paisaje como dispositivo mnemotécnico que ha resistido la amnesia del pasado histórico. Al igual que en el Desierto en todos los pueblos de Boyacá las referencias al diablo son frecuentes. Este personaje que hizo su aparición con la llegada de los españoles sigue latente en el imaginario de un pasado, un presente y un futuro.

Bibliografía

- ADARVE, Mauricio. 1986. *Un siglo de romerías*. CINEP. Bogotá.
- AYAPE, Eugenio de San Agustín. 1935. *Historia del Desierto de la Candelaria*. Escuela Tipográfica Salesiana. Bogotá.
- 1950. *Fundación y Noticias de La Provincia de nuestra señora de La Candelaria*. Lumen Christi. Bogotá.
- CASIMILAS ROJAS, Clara y María López. 1982. *Etnohistoria muisca de los Jeques a los Doctrineros*. Tesis de Grado. Departamento de Antropología. Universidad Nacional. Bogotá.
- CORTÉS, Vicenta. 1960. *Visitas a los santuarios indígenas de Boyacá en 1577*. En: *Revista Colombiana de Antropología, Volumen IX*. Instituto Colombiano de Antropología. Bogotá.
- DUPRONT, Alphonse 1987 *Du sacre*. Ed. Gallimard. Paris.
- ELIADE, Mircea. 1983. *Imágenes y símbolos*. Taurus. Madrid.
- ELIADE, Mircea. 1983. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. Cristiandad. Madrid.
- FALS BORDA, Orlando. 1979. *El hombre y la tierra en Boyacá*. Tercer Mundo. Bogotá.
- GENECCO, Cristobal ; ZAMBRANO, Martha (Editores)
2000 *Memorias hegemónicas, memorias disidentes*. ICAN. Bogotá.
- GENNEP A., Van 1909 *La formation de légendes*. Ed. Ernest Flammarion. Paris.
- 1981 *Les rites de passages*. Ed. Picard. Paris.
- GONZÁLEZ, José Antonio. 1989. *Territorio y religión popular en Andalucía oriental*. En: *Religiosidad Popular*. Anthropos. Barcelona.
- GROOT, José Manuel. 1893. *Historia eclesiástica y civil de la Nueva Granada*. Casa Editorial de M. Rivas. Bogotá.
- GRUZINSKI, Serge
1990 *La guerra de la imágenes*. FONDO DE CULTURA ECONOMICA. México.
- HALBWACHS, Maurice
1968 *La mémoire collective*. PUF. París.
1964 *Les cadres sociaux de la mémoire collective*. Ed. Alvin Michael. París.
1971 *La topographie légendaire de évangiles en terre sainte*. PUF
- HELLPACH, Willy. 1940. *Geopsique: El Alma Humana Bajo el Influjo del Tiempo y clima, suelo y paisaje*. Espasa -Calape. S.A. Madrid.

HERVIEU, Léger Danièle

1986 *Vers un nouveau cristianisme?* Ed. Cerf. París.

1988 *Identités religieuses en Europe.* Ed. Cerf. París

1993 *La religion pour mémoire* Ed.CERF. París.

JODELET, Denise

1989 *Représentations Sociales.* Presses Universitaires. France

ISAMBERT, François

1979 *Le Sens du sacré: fête et religion populaire.* Ed.Minuit. París.

LE GOFF, Jacques

1981 *La naissance du purgatoire.* Ed. Gallimad. París

LONDOÑO, Eduardo 1985 *La Conquista del Valle de La Laguna.* Informe, Semestre de Campo. Departamento de Antropología; Universidad de los Andes. Bogotá.

LLERAS, Roberto 1989. *Historia Prehispánica y Permanencias Culturales.* En: *Historia Y Culturas Populares.* Instituto de Cultura y Bellas Artes de Boyacá. ICBA. Tunja.

MATEOS, F. 1974 *Constituciones Sinodales de Santa Fe de Bogotá 1576.* En. *Revista Misionaria Hispánica* t.31 Ed. Dpto. de Misiología española. Madrid.

MORENO, César. 1994. *Mítica y Paisaje en el Desierto de La Candelaria.* Tesis de grado. Departamento de Antropología. Universidad Nacional. Bogotá.

-1998 *Modes de pensée et pratiques religieuses chez les paysans du Désert de la Candelaria.* Mémoire DEA "Anthropologie et Sociologie du Politique" . Université Paris VIII.

OCAMPO LÓPEZ, Javier. 1981. *Las Haciendas y La Propiedad Territorial Boyacá.* En: *El Relator de Semana.* Ráquira.

PINZON, Carlos; et al Suárez, Rosa

1992 *Las Mujeres Lechuza.* Instituto Colombiano de Antropología; Colcultura.

Bogotá.

POOLE, Deborah 1982 *Los santuarios religiosos en la economía regional andina.* In *Allpachis Phuturina.* v. XVI No. 19. Ed. Instituto Pastoral Andina. Ecuador.

SOTOMAYOR, Maria Lucia. 1996 *Organización económica de las cofradías, siglo XVIII.* En *Boletín Museo del Oro.* No. 40. Bogotá

RICOEUR, Paul

1988 *Le temps raconte.* Editions du Seuil. París.

RAPOPORT, Joane 2000 *Espacio y Evangelización.* Documento inedito.

SOTOMAYOR, Maria Lucia. *Organización económica de las cofradías, siglo XVIII.* En *Boletín Museo del Oro.* No. 40 1996. Bogotá

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. 1975. *Templos Kogi: introducción al simbolismo y a la astronomía del espacio sagrado*. En: *Revista Colombiana de Antropología*, Volumen XIX. Instituto Colombiano de Antropología. Bogotá.

TOBOADA, Diez María

1989 *La Significación de los Santuarios*. En *Religiosidad Popular*. Ed. Anthropos. Barcelona.

SIMÓN, Fray Pedro. 1981. *Noticias Historiales de la Conquista de Tierra Firme en Las Indias Occidentales*. Tomo III. Banco de la República. Bogotá.

VANSINA, Jan. 1968. *La Tradición Oral*. Labor. España.

VELASCO, Maíllo 1989 *Las Leyendas de Hallazgos y Apariciones*. Ed. Antropos. Barcelona.

WACHETEL, Nathan

1999 *Memoria e historia*. En *Revista Colombiana de Antropología* Vol. 35. ICANH. Bogotá.

WOLF, Eric. 1971. *Los Campesinos*. Labor. Barcelona.

ZAMBRANO, C. Bladimir

1993 *Hombres de páramo y montaña*. ICAN. Bogotá

1994 *Las Virgenes remanecidas*. En: *Memorias de simposio internacional de cultura y salud*. CEREC. Bogotá