

RELIGIÓN Y VIOLENCIA¹

Imaginarios religiosos en la devoción al Señor de los Milagros de Aquitania

*“Los Evangelios, antes de ser una teoría de Dios, una teología,
son una teoría del hombre, una antropología”*



Milton Adolfo Bautista Roa*
Andrés Ricardo Inampué Borda**

Recibido: 6 de mayo de 2009

Aprobado: 3 de junio de 2009

Resumen:

Este artículo reflexivo, resultado de una investigación cualitativa de tipo descriptivo realizada en el municipio de Aquitania (Boyacá), presenta algunas categorías que configuran su imaginario religioso en torno a la devoción al Señor de los Milagros. Desde los elementos que constituyen la teoría mimética de René Girard, la violencia y lo sagrado, se abordan los mitos muisca sobre el origen del lago de Tota y el relato de aparición del Señor de los Milagros. Así, desde la teología narrativa, se realiza una interpretación de algunas categorías emergentes que revelan el mecanismo victimario presente en la cultura aquitanense, latente en su religiosidad popular.

Palabras clave: Violencia, Cultura, Religiosidad Popular, Teología Narrativa, fe.

Abstract:

This reflective article, as a result of a qualitative research of descriptive type, carried out in Aquitania (Boyacá), presents some characteristics which configurate its religious imaginary about the devotion to the lord of Miracles. Since the elements that constitute René Girard's Mimetic Theory, “violence and the sacred”, some Muisca myths are raised, related to the origin of the Tota lake and the story of the apparition of the Lord of Miracles. Thus, from the narrative theology, it is made an interpretation of some emerging categories which reveal the victimizer mechanism in this Aquitanense culture, latent in its popular religion.

Key words: Violence, Culture, Popular Religiousness, Narrative Theology, Faith.

1. Este artículo presenta los resultados de la investigación en el campo de la teología narrativa r.

**Licenciado en Teología, Pontificia Universidad Javeriana.

* Docente del Departamento de Humanidades, Universidad Santo Tomás, Sede Tunja. Licenciado en Filosofía, Ética y Valores Humanos, Universidad Santo Tomás; y Licenciado en Teología, Pontificia Universidad Javeriana. Contacto: adolfobauti@hotmail.com; mbautista@ustatunja.edu.co.

Introducción

El interés por investigar la devoción al Señor de los Milagros de Aquitania, nace de la inquietud por analizar la religiosidad popular en toda su expresión desde la cristología, es decir, surge del interés al tener distintos elementos interesantes como son: un relato de aparición, el contexto social, la cosmogonía indígena y los vestigios del legado español. Es uno de los pocos trabajos que se ha desarrollado en el campo de la religiosidad popular desde el quehacer teológico en esta región del país. Se espera que los resultados de esta investigación sirvan para incursionar en los campos de la teología narrativa impulsando su aplicación en el trabajo pastoral, y contribuyan como sustento a las líneas de investigación que se consolidan en los grupos de investigación de los estudiosos de estos temas.

Metodología

Este trabajo se inscribe bajo el enfoque etnográfico del paradigma cualitativo, en el que se utilizó la entrevista a profundidad junto a la técnica bola de nieve, el trabajo de campo durante las fechas de la festividad (15 al 17 de Enero; Domingo de Cuasimodo o segundo domingo de Pascua; domingos intermedios entre estas fiestas), la observación participante, el procesamiento de datos e interpretación de los mismos. Los datos se categorizaron y fueron tratados utilizando el Análisis Crítico del Discurso desde la perspectiva de Teun Van Dijk y las teorías de René Girard.

2. Cfr. MARDONES, José M. *Religión, cultura y violencia: la teoría mimética de René Girard*. *Revista Anthropos*, No. 213, (2006) Barcelona; p. 57.

1. René Girard: cultura, la violencia y lo sagrado

En todas las culturas existe una relación muy estrecha entre la violencia y lo sagrado, es la tesis del teólogo y literato francés René Girard². Sus libros “Veo caer a Satán como un relámpago”, “Mentira romántica y verdad novelesca” y sobre todo “La violencia y lo sagrado”, entre otros, presentan toda una interpretación de la cultura desde los diferentes actores que giran en torno al concepto de “chivo expiatorio”³.

Se afirma, desde Girard, que toda cultura ha nacido de un acto violento: un asesinato, o en otras palabras, la ejecución de la violencia por parte de un victimario hacia una víctima. Al mismo tiempo esta violencia ejercida es la consecuencia de todo un “mecanismo de victimización” cuyo núcleo es el deseo mimético.

1.1 El deseo mimético

Desde nuestro nacimiento los seres humanos aprendemos el mundo a través de los otros, imitando no solamente su manera de actuar sino su modo de pensar. Esta imitación de lo que los otros realizan es posible gracias a la “capacidad mimética” que todo hombre posee⁴. Sin embargo, se produce un conflicto en el momento en que imitando hasta los deseos de los otros, los hombres entran en rivalidad al querer poseer el objeto de sus deseos que se encuentran.

3. Cfr. GIRARD, René. *Los orígenes de la cultura. Conversaciones con P. Antonello y J. Cezar de Castro*. Madrid: Trotta, 2006. p. 64.

4. *Ibid.* p. 52. *Dado que el hombre es un ser cultural no hay casi nada en su comportamiento que no sea aprendido, y el aprendizaje se basa en la imitación: en la repetición de lo que hace el otro. El mimetismo resulta ser indispensable como sustento del aprendizaje y de la cultura, pero es al mismo tiempo algo sumamente peligroso, ya que genera rivalidad y conflicto al impulsar a apropiarse de lo que otro ha cogido.* Cfr. GARAGALZA, Luis. *Cristianismo, modernidad y deseo mimético*. *Revista Anthropos*, No. 213, (2006) Barcelona; p. 82.

Es así como Girard plantea que la raíz de los conflictos violentos está en la transgresión del décimo mandamiento del decálogo: “No codiciarás los bienes ajenos” o lo que es lo mismo: “No desearás...”; y de este modo consecuente se pueden entender los mandamientos que le anteceden de una manera progresiva: “no desearás la mujer de tu hermano, ni su buey, ni su asno”; “no levantarás falso testimonio”; “no hurtarás”; “no fornicarás”; y, finalmente, “no matarás”, que es el grado sumo de la exaltación del deseo que ciega la razón. De este modo, si no se codicia en un principio se evitará llegar finalmente hasta el homicidio.

Por consiguiente, el “deseo de apropiación” que los seres humanos experimentamos, al ser “deseo mimético” que otro también experimenta, entra en una “rivalidad mimética”. Todo esto constituye en un primer momento el “mecanismo de victimización”.

De este modo se desencadenan las luchas sociales al interior y entre culturas. Se entiende por cultura el acto humano de efectuación y de autorrealización⁵. Así, en el momento en el que la violencia se incuba en la sociedad, se produce caos y un ambiente de desorden omnipresente. Girard hace una lectura de la violencia desde la peste⁶ (que como actualmente se ha visto con el virus AH1N1, provoca convulsión social), que para ser detenida reclama la muerte de una víctima inocente a manos de la comunidad a través de un linchamiento colectivo. Esta víctima inocente recibe el nombre de “chivo expiatorio”, remitiéndose Girard al relato bíblico en el que se tomaba un chivo y se descargaba en él todo el pecado del pueblo para, luego de soltarlo en el desierto, sentir purificación e inaugurar otra etapa de aparente orden, pero de latente violencia⁷.

5. Cfr. BABOLÍN, BABOLÍN, Sante. *Producción de sentido*. Bogotá: San Pablo, 1995. p. 8.

6. Cfr. BURBANO, Mauricio. *Religión y violencia: introducción a la filosofía de René Girard*. Bogotá: Trabajo de grado (Filósofo). Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Filosofía, 2003, p. 52.

1.2 Mito, rito y prohibiciones

Es, en fin, un ciclo en el que la religión aparece como la reguladora de la violencia. Sólo la religión puede establecer una catarsis colectiva en donde se reconoce la violencia a través de sus elementos: el mito, los ritos, y las prohibiciones. Todo mito, como narración oral que remite al origen del mundo y de la especie humana, posee en sí el relato del victimario. Allí, el protagonista que aparece poderoso, casi divinizado, es en realidad la víctima, que luego de ser linchada se ratifica como héroe. Se confirma de este modo el famoso lema de que “la historia es escrita por los vencedores, no por los vencidos”. Las víctimas no sólo quedan en el silencio, sino que se les amordaza la voz.

Los ritos, que también aparecen implícitos en los relatos míticos, reproducen lo mimético positivo, es decir, vuelven a reproducir los actos que conjuran el linchamiento y la aparente desaparición del caos⁸. A través de los ritos se hace actual y vigente el acto violento, donde desaparece la responsabilidad de los verdaderos perpetradores de la violencia. De esta manera, cada sociedad reproduce el mito cuando está abocada nuevamente al caos con la amenaza de su autodestrucción⁹. Develando los ritos implícitos en los ritos, se revela que la violencia es el germen que ha dado producto a la sociedad; esta violencia sacrificial, entonces, “constituye el auténtico corazón y el alma secreta de lo sagrado”¹⁰.

7. *Ibid.*, p. 104.

8. Cfr. GIRARD, René. *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica*. Salamanca: Sígueme, 1982. p. 23.

9. Cfr. GARAGALZA, Luis. *Cristianismo, modernidad y deseo mimético*. En: *Revista Anthropos*, No. 213, (2006) Barcelona: p.62.

10. GIRARD, René. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama, 1995. p. 38.

Finalmente, y como tercer componente de la religión, se encuentran las prohibiciones¹¹, muchas de ellas implícitas en los mitos o explícitas en los ritos. Ellas impiden la repetición de las rivalidades violentas. No fornicar, no matar, no hurtar, y otras

prohibiciones que datan de tiempos primigenios, constituyen las barreras que hacen contención a la fragmentación de la sociedad y la disolución de la cultura.

Podemos sintetizar los elementos claves de la teoría de Girard en el siguiente diagrama

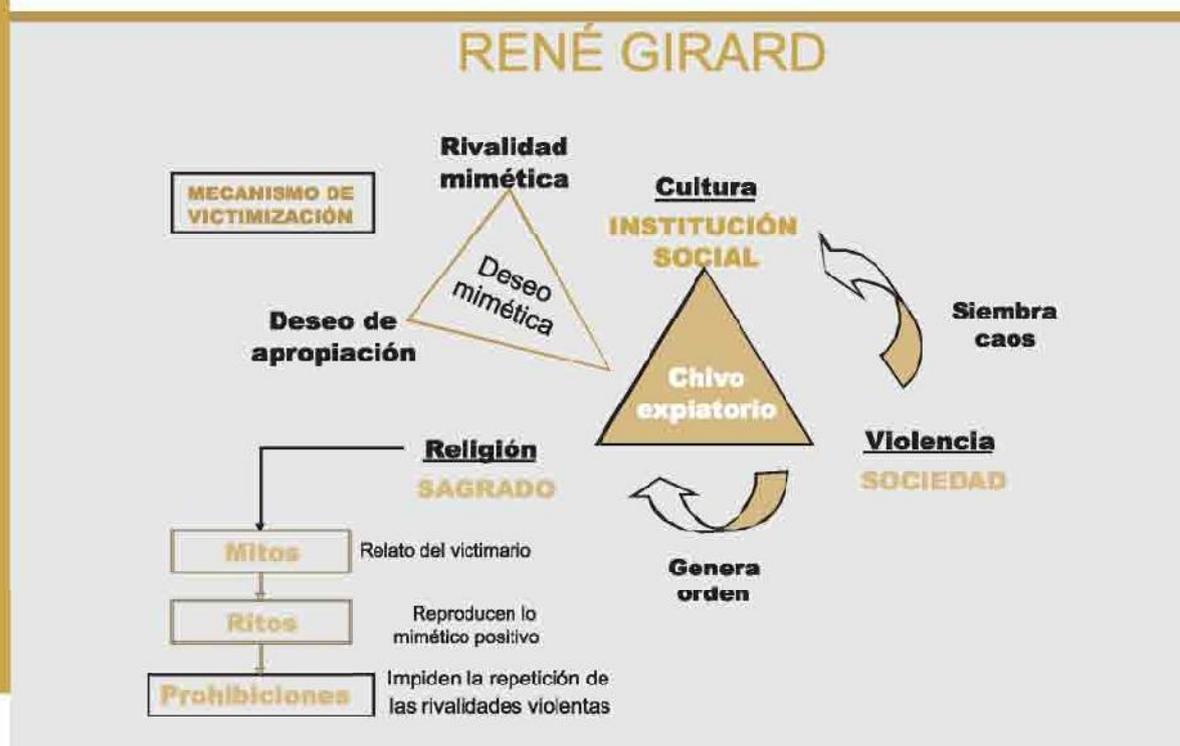


Figura 1: El ciclo mimético de la violencia, según la teoría del chivo expiatorio de René Girard.

1.3 Girard y el Evangelio

En la Biblia, hay una visión que revela el mecanismo mimético. A este fenómeno, Girard lo llama "antropología mimética"; consiste en reconocer la naturaleza mimética del deseo y en sacar las consecuencias de este conocimiento. Desde la perspectiva evangélica se trata de dejar hablar a las víctimas y declararlas inocentes¹³; esto en oposición a los mitos, los cuales están contra la víctima.

Así como el mito encubre más de lo que revela, aunque deje algunos rastros o indicaciones de la procedencia de la violencia, la Biblia y sobre todo los Evangelios, descubren el mecanismo

de la víctima y del chivo expiatorio¹⁴. La Biblia señala el mecanismo de la violencia sagrada como la negación de Dios. Es decir, el texto sagrado opera como instrumento que devela y denuncia el crimen y el uso del mecanismo del chivo expiatorio y su utilización sacrificial¹⁵.

12. Esquema realizado por el autor.

13. Cfr. *Ibid.*, p. 83. También en su texto "Veo a Satán caer como un relámpago", Girard hace un estudio comparativo enumerando todas las similitudes entre el mito de Edipo y el relato bíblico de la historia de José. En este caso, José es continuamente declarado inocente por el texto sagrado, en lugar de ser condenado. (Cfr. Gn 37ss), p. 169-182.

14. Cfr. MARDONES, *Op.cit.*, p. 62.

15. *Ibid.*, p. 62.

Desde esta óptica, el sentido de la revelación consiste en reproducir el mecanismo victimario, mostrando al mismo tiempo la verdad auténtica: que la víctima es inocente y todo se basa en el mimetismo. Dios participa entonces de la experiencia de la víctima, pero para liberar al hombre de su violencia¹⁶; es decir, Jesús salva a los hombres porque su revelación del mecanismo del chivo expiatorio, al privarnos cada vez más de protección sacrificial, nos obliga a abstenernos crecientemente de practicar la violencia si es que queremos sobrevivir. Jesús devela la cultura de la ocultación. Para alcanzar el Reino de Dios, el hombre debe renunciar a la violencia¹⁷. Es en este sentido que el testimonio de Jesús es la propuesta de una religión y un Dios que critica y no acepta el deseo mimético ni el mecanismo del chivo expiatorio.

El Dios de las víctimas devela el mecanismo victimario y defiende la víctima, pues él mismo es víctima de la injusticia: “Cristo es el Dios de las víctimas en primer lugar porque comparte su destino hasta el fin”¹⁸. Esta es la especificidad de la revelación de Dios en los evangelios y en la totalidad de la Biblia: “las víctimas hablan, no se callan; maldicen a voz en grito, con obstinación, a sus perseguidores. Su angustia se expresa con energía y pintoresca violencia, una violencia que tiene el don de escandalizar e irritar a multitudes”¹⁹.

La enseñanza de Jesús y su pasión se desarrollan contrarias de la lógica del mundo. Él rechaza todo lo que diviniza a un ser ante los hombres, el poder de seducir o de obligar, la actitud para imponerse decisivamente. Jesús

asume el fracaso para ser fiel al “logos” del Dios de las víctimas. Este fracaso se convierte en resurrección, ya que “el logos expulsado capacita para convertirse en hijos de Dios a todos aquellos que no lo expulsan, a quienes lo reciban a Él, o a cualquier víctima rechazada por los hombres. Este fracaso de Jesús constituye el principio del fin del reino de Satán”²⁰.

1.4 Imaginario y religiosidad popular

Desde la teoría de Girard se abordan los conceptos de imaginarios en la religiosidad popular.

Esos imaginarios no son representaciones, sino en cierta forma esquemas de representación. Estructuran en cada instante la experiencia social y engendran tanto comportamientos como imágenes “reales” (...) porque ellos tienen que ver con las “visiones del mundo”, los metarrelatos, mitologías y cosmologías. No se trata de arquetipos fundantes, sino de formas transitorias de expresión, mecanismos indirectos de reproducción social, como sustancia cultural histórica²¹.

La imaginación tiene la propiedad de crear y modelar lo que se percibe por los sentidos. Por tanto, los imaginarios constituyen las construcciones de las comunidades, expresan sus tramas internas, el choque entre lo particular del sujeto²² y lo institucional-histórico. Todo ello viene a desembocar en la apropiación de nuevos esquemas imaginarios y de “novedosas figuras/modelo de reorganización social”²³.

16. *Ibid.*, p. 86.

17. *Ibid.*, p. 92.

18. GIRARD, René. *La ruta antigua de los hombres perversos*. Barcelona: Anagrama, 2002. p. 185.

19. GIRARD, René. *Veo a Satán caer como el relámpago*. Barcelona: Anagrama, 2002. p. 155.

20. GIRARD, René. *La ruta antigua de los hombres perversos*, *Op.cit.*, p. 185-187.

21. PINTOS, Juan Luis. *Los imaginarios sociales. La nueva construcción de la realidad social*. En: <http://web.usc.es/>

22. Al respecto dice Morin: “Esto para subrayar que no existe de una parte el reino de la objetividad que se pueda aislar totalmente de la subjetividad y de lo imaginario; ni de otra parte, los simulacros engañosos de lo imaginario y de la subjetividad. Entre estos términos existe oposición, pero ellos están abiertos inevitablemente el uno al otro de modo complejo; es decir, son complementarios, concurrentes y antagonistas a un tiempo”. En: BABOLÍN, Sante. *Producción de sentido*. Bogotá: San Pablo, 1995. p. 116.

23. ANGARITA S., Carlos E. *Imaginarios sociales en el Magdalena Medio Colombiano*. En: *Theológica Xaveriana*. N°149, (ene.-mar. 2004); p.13-32.

Por otro lado, si se asume la tesis de Girard²⁴, según la cual todo sistema social es un sistema religioso, entonces en la comunidad ha de hacerse presente el imaginario religioso como un elemento que configura y articula la vida, y que al mismo tiempo integra los demás imaginarios sociales que intervienen en la relación sujeto-institución.

Figura 2: Algunos elementos de la religiosidad popular aquitanaense: la fiesta y la oración



Por otra parte, la religiosidad popular se puede definir como “el conjunto de expresiones culturales que forman parte del patrimonio cultural de un pueblo (en sentido general, en el que no se establecen diferencias y se incluyen todas las capas sociales del mismo) con las que este se identifica en relación con el ser Trascendente y Supremo”²⁵. También se constata que “en el hombre actual la religiosidad popular continúa subsistiendo y manifestándose, hasta tal punto que en este momento es nuevamente valorada: por su carácter popular expansivo y por la liberación que supone frente a los sistemas impositivos y coercitivos de lo fundamentalmente popular”²⁶.

Desde la teoría mimética de Girard, el concepto de imaginarios y la religiosidad popular, asumiremos el caso de la devoción al Señor de los Milagros de Aquitania.

24. Cfr. GIRARD, René. *Los orígenes de la cultura. Conversaciones con P. Antonello y J. Cezar de Castro*. Madrid: Trotta, 2006. p. 68.

2. El Señor de los Milagros: la tradición muisca y el legado español

Describir el imaginario religioso de Aquitania requiere situarnos en su contexto. Este municipio está localizado en la provincia de Sugamuxi, al oriente de la ciudad de Sogamoso, y a una distancia de Tunja correspondiente a 114 kilómetros. Posee una altura sobre el nivel del mar de 3.060 metros, y 428 kilómetros cuadrados de extensión. El pueblo está asentado a la orilla del hermoso lago Tota²⁷. Cada 15 de enero se celebra la fiesta en honor al Señor de los Milagros en la que asisten infinidad de peregrinos. Desentrañaremos brevemente las raíces de esta devoción popular desde su existencia antigua como “Guáquira”.

2.1 El lago de Tota desde la religiosidad muisca

En el tiempo de la llegada de los españoles, Guáquira era jurisdicción Muisca²⁸ y poseía un profundo sentido religioso que impregnaba la totalidad de su organización cultural. Según Suárez y Estupiñán²⁹, la institucionalización de la religión muisca disponía de periodos dedicados al cultivo de la vida religiosa en los ayunos, ceremonias, peregrinaciones, oraciones, ritos y fiestas.

25. GOMEZ DE LIZCANO, Luz Ángela y LIZCANO ARIAS, Waldo. *La Religiosidad popular*. En: *Revista de Ciencias Humanas*. Universidad Tecnológica de Pereira, N° 15, Marzo. 1998. p. 78-79.

26. *Ibid.* p. 78.

27. Cfr. REYES MANOSALVA, Estimio. *Fa, mito y folclore de las romerías boyacenses*. Bogotá: Editorial ABC, 1987. p. 121-122.

28. Cfr. OCAMPO LÓPEZ, Javier. *Historia del pueblo Boyacense. De los orígenes paleoindígenas y míticos a la culminación de la independencia*. Tunja: Ediciones Instituto de Cultura y Bellas Artes de Boyacá. 1983. p. 13.

29. Cfr. SUAREZ P. Luis Fidel y ESTUPIÑAN C. Luis Antonio. *La religiosidad en Colombia: Aproximación al fenómeno religioso: comprensión y evangelización de la religiosidad*. Bogotá: Colección Vestigios, Centro Universidad Abierta. Pontificia Universidad Javeriana, 1997. p. 141-142.

El profundo sentido de espiritualidad muisca se expresaba en la edificación de pequeñas "huacas"³⁰, adoratorios, y grandes templos, como es el caso del templo del sol, destruido por españoles³¹ y denominado por Fray Pedro Simón como "pocilga de idolatrías"³². Pero adquiriría imponente en el caso de los adoratorios en las lagunas de Guatavita, Igusque y Fúquene³³. No era la excepción el lago de Tota. A tales lagos y lagunas se hacían peregrinaciones muisca con solemnes ritos. Nunca se realizaban en recintos sagrados, porque decían que era imposible "meter tanta majestad entre paredes"³⁴. Tales solemnidades se acompañaban principalmente con borracheras y bailes³⁵.

Respecto al relato muisca sobre el origen del lago de Tota, se nos refiere lo siguiente:

(Bochica) entregó al jeque Suamox y a sus sucesores una diadema de oro macizo con dos serpientes entrelazadas. A su vez, le entregó la hermosa guacata (esmeralda) que llevaba sobre su pecho, diciéndole que ella sería el símbolo de la suprema autoridad religiosa y moral de los muisca.

Después de esto, el jeque Monetá reunió al pueblo para conjurar a Busiraco, dios de los infiernos, quien se aparecía en una gran bola de

fuego que se posaba en lo profundo de la cavidad ocupada hoy por la laguna. Monetá lanzó la preciosa Guacata al fondo del abismo, sobre la serpiente. La piedra perdió su dureza, transformándose en ondas verdes y transparentes aguas que fueron creciendo hasta colmar el hueco. El pueblo alabó a Bachué, diosa de las aguas, y a Chiminigagua, omnipotente señor del universo. Entonces apareció el arco iris; en él estaba Bochica, quien bendijo al pueblo. El sol, con su calor, se encargaría de sacar las porciones de la preciosa joya líquida, para llevarlas a las alturas y desde allí dispersarlas en copiosas lluvias sobre toda la tierra³⁶.

Otra de las leyendas más conocidas sobre el origen del lago es la siguiente:

En tiempos muy lejanos un matrimonio que tenía dos hijos, hombre y mujer, recibió de los dioses el encargo de formar un gran lago; para ello se les entregó una mícura llena de agua viva, capaz de generar copiosas linfas. Con este objeto la pareja recorrió todo el país, desde los términos septentrionales del país de Iraca hasta los australes de Sumapaz y desde los más altos

30. LANGERBAEK, Carl Henrik. *Buscando Sacerdotes y encontrando chaguas: de la organización religiosa muisca*. En: *Revista de antropología y arqueología*, Departamento de Antropología, Universidad de los Andes. Vol. 6, No. 1, (1990); p. 90.

31. Cfr. OCAMPO LÓPEZ, Javier. *El imaginario en Boyacá: La identidad del pueblo boyacense y su proyección en la simbología regional*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Centro de Investigaciones, 2001. v.1, p. 135-136.

32. Cfr. GIRALDO, Javier. *Memorial de 500 años en Templo del Sol de Sogamoso*. [Boletín informativo en línea] octubre 11 de 1992, disponible en: <http://www.javiargiraldo.org/htm>

33. *Ibid.*, 143.

34. REYESMANOSALVA, *Op.cit.*, p.13.

35. Cfr. CAMARGO PÉREZ, Gabriel. *La Roma de los Chibchas*. Bogotá: Editorial Códice Ltda., 4 ed., 1991. p. 129.

36. SUAREZ y ESTUPIÑAN, *Op.cit.*, p. 137.



Figura 3: Vista panorámica del lago de Tota

páramos orientales hasta el gran río (Magdalena). Algunas veces pensaron sembrar las aguas en la llanura de Iza, Toquilla, Irva, Cuitiva, Curí, Tota, etc. Y no pocas veces expresaron este secreto que los torturaba. Los dos pequeños no tardaron en darse cuenta del difícil trance en que se hallaban sus padres, de crear un lago donde se mirara Chía de noche y

Sué se bañara de día. Por fin, después de muchas cavilaciones el matrimonio se decidió por la gran llanura de Pucutá (Bogotá), en la cual deberían verter el agua creadora. Pero la curiosidad infantil hizo nacer en los niños el deseo de descubrir el misterio que rodeaba el porongó de agua cristalina, custodiado tan celosamente por su padre, y los indujo a desocupar el cántaro en el campo que rodeaba su choza. Al contacto del agua con la tierra sobrevino el cataclismo: las aguas crecieron, se agitaron y se desbordaron, dejándolo todo sepultado. El niño corrió hacia el pueblo de Cuítiva, pero las aguas lo alcanzaron y lo rodearon. La niña corrió en pos de su madre y junto a ella quedó cercenada por el torrente. El padre trató de subir a los páramos de los Sinchos, pero fue alcanzado por las aguas y se convirtió en la Península del Potrero. De igual forma, la madre quedó petrificada en la isla grande y la niña en la pequeña isla adyacente. El niño, que huyó despavorido por haber sido el causante directo de la catástrofe, está solo y a gran distancia de sus péticos progenitores, en tanto que la múcura quedó junto a él, convertida también en otra isla menor³⁷.

En el primer relato, la serpiente es la culpable de la sequía de la región. Con su muerte vuelve la paz, la calma, y restituye el orden que por la crisis de agua se ha perdido. En el segundo relato existe una catástrofe que sólo es posible superar con el sacrificio de la vida de la familia, en especial, con la lejanía de quien cometió el delito de verter el agua por curiosidad. Las aguas sepultan todo

devolviendo la paz, no sin antes crear cataclismo. Por tanto, no se puede perder de vista el protagonismo de las aguas ante la aridez y sequedad de los valles, y el sacrificio de un culpable por quien se crea el lago. Vemos en ello la sacralización de una víctima, que ritualiza la manera de ofrendar a las aguas, y que devuelve la paz y orden a los conflictos de la comunidad y de la naturaleza.

2.2 De Guáquira a Puebloviejo

Según las tradiciones muiscas, el asentamiento de Guáquira ya poseía antigüedad a la llegada de Bochica, según comenta Fray Pedro Simón³⁸. Posiblemente, los adoradores del agua se habían establecido en un poblado que era denominado Guáquira, etimológicamente “Estación serrana o estación de pescadores” (Gua: pez, entre otras acepciones; Quira: lugar o estación geográfica)³⁹.

En el año de 1610, el capitán Vargas y Olarte, fundó un pueblo en el caserío abandonado, y como los “naturales” tuvieran que abandonarla, en cumplimiento de una orden impartida se puso el nombre de “Puebloviejo” a esta estancia⁴⁰.

2.3 La aparición del Señor de los Milagros

En medio del desarrollo histórico de Puebloviejo, tuvo lugar la aparición del Santo Cristo, cuya tradición hace parte de las apariciones que conocemos en torno al Señor de los Milagros en América Latina. La primera tradición corresponde al Señor de los Milagros de San Juan Parangaricutiro (fundado por Fray Juan de San Miguel en 1533, en México), hacia finales del siglo XVI⁴¹. Una segunda devoción al Señor de los Milagros es la de Buga (Colombia), ocurrida a mediados del siglo XVI, y cuenta con una tradición legendaria y una histórica⁴². La tercera devoción corresponde al Señor de los Milagros de Pachamamilla (en Lima, Perú) o Cristo

37. PÉREZ PRECIADO, Alfonso. *Tota: más que un lago, es un conflicto*. Bogotá: Stella, 1976. p. 16-17.

38. GONZÁLEZ VANEGAS, Gustavo Adolfo. *Nuestra Señora de Monguí y San Martín de Sogamoso: Imagen e identidad religiosa*. En: ZAMBRANO, Op.cit., p. 123. CAMARGO PÉREZ, Tota, *bendición de Nemqueteba*, Op.cit., p. 23.

39. CAMARGO PÉREZ, *ibid.*, p. 34.

40. PÉREZ PRECIADO, Op.cit., p.21.

41. Cfr. Wikipedia. *Señor de los Milagros* [base de datos en línea], disponible en: <http://www.wikipedia.org>

42. Cfr. PP. REDENTORISTAS. *Novena al Señor de los milagros de Buga*. Medellín: Colina, 1999. p. 5-16.

Moreno, el cual fue pintado en un muro hacia 1650 por un humilde mulato descendiente de angoleños⁴³.

En Boyacá, existen tres tradiciones⁴⁴: El Señor de los Milagros de Chita, el de Sativasur y el de Aquitania. La aparición del Señor de los Milagros tal como se describe en el libro de providencias de la parroquia de Aquitania y en la novena de uso popular, narra lo siguiente:

En la península sur de la laguna de Tota se encontraba en 1730 Bernardo Pérez talando monte. Acompañaban a Pérez los niños Juan Agustín Pérez, hijo de Bernardo, y José Pulido.

Mientras que Bernardo Pérez derribaba bosque los niños se dedicaron a correr por debajo de los árboles a manera de juego. Estaban en la diversión cuando tropezaron con un árbol a manera de juego. Los niños vieron en el árbol una bellísima imagen de Jesús crucificado y quedaron maravillados ante el prodigio que les otorgaba la Providencia. Presurosos se dirigieron al lugar donde se hallaba Bernardo Pérez y le participaron la visión que sus ojos acababan de contemplar. Bernardo corrió a hacerse partícipe del don del cielo, pero al llegar al sitio del árbol, apareció cubierto de musgo y en forma de cruz.

Los habitantes de Tota y de los bosques vecinos principiaron a tener noticia del milagro que se acababa de verificar, y llenos de piedad corrieron al paraje del acontecimiento para cerciorarse de la verdad de los hechos. El prodigio celestial llegó a oídos del doctrinero de Tota, quien lo participó al Ilustrísimo Señor Arzobispo de Santa Fe, y al mismo tiempo solicitó del prelado se dignara ordenarle lo que a bien tuviera en relación al árbol. El Señor Arzobispo dispuso que el árbol fuera cortado.

A la vista de este mandato, el padre doctrinero concurrió a la península de la laguna de Tota en compañía de los fieles.

Estos llevaban ceras encendidas. Se procedió a derribar el árbol y un obrero le dio el primer hachazo. Al momento brotó sangre que chispoteó sobre la sotana del Señor Cura. Pero este ordenó que se continuara con el trabajo y cuando cayó el árbol, la custodia que estaba en la copa del mismo cayó a la laguna, cerca de un morro lleno de cortadera y que desde entonces es llamada "El Cerrito de la Custodia". Cuando el árbol cayó, dice la tradición, se oyó un fuerte ruido que estremeció a los espectadores. Los vecinos del sitio de Pueblo Viejo trasladaron por petición que les fue concedida, la parte del árbol en forma de cruz, con la imagen de Jesús crucificado y fue colocada en la capilla que se había construido en este paraje. A la ermita iban muchos peregrinos a rendir sus plegarias al santo Cristo⁴⁵.

Dos fiestas se celebran anualmente: la primera romería es el quince de enero, aniversario de la aparición; y la segunda el domingo de Cuasimodo (2° de Pascua), en cumplimiento de un solemne voto que hizo la parroquia en el año de 1813, por haberla librado milagrosamente del terrible flagelo de la peste que azotó a las poblaciones comarcanas. Son fiestas que aglomeran muchísima gente cada año.



Figura 4: La imagen del Señor de los Milagros, hecha del tronco de gaque

43. Cfr. <http://www.arzobispadodelima.org> [documento en línea].

44. Cfr. REYESMANOSALVA, *Op.cit.*, p. 121-157.

45. *Ibid.*, p. 122-123.

Esta tragedia o plaga, como se ha visto desde Girard, es un estado de violencia que llega a su clímax cuando se borran las diferencias, y que se expresa en un conflicto en una sociedad sin instituciones, ni mediaciones políticas, jurídicas, ni policiales; por cuanto se pierde la autoridad en medio del caos y la violencia mimética lo barre todo, la violencia bestial e indiferenciada. Será entonces necesario hallar el chivo expiatorio y reconocer el asesinato fundante que da origen a Puebloviejo, así como a la tradición del Señor de los Milagros.

2.4 Aquitania hoy

Durante los años 1935 y 1936, el municipio dejó de llamarse Puebloviejo y tomó la denominación de Aquitania. Por mucho tiempo las tierras de Puebloviejo tenía una reputación extraordinaria de fertilidad, en ellas se cosechaba principalmente papa, le seguían

la cebada, el trigo y las habas que eran conocidas por su gran tamaño. Pero aproximadamente hacia el año de 1960, don Juvenal Rosas, habitante del pueblo, comienza a sembrar cebolla en su parcela, y desde ese entonces Aquitania se convierte en un **e m p o r i o** cebollero⁴⁶.

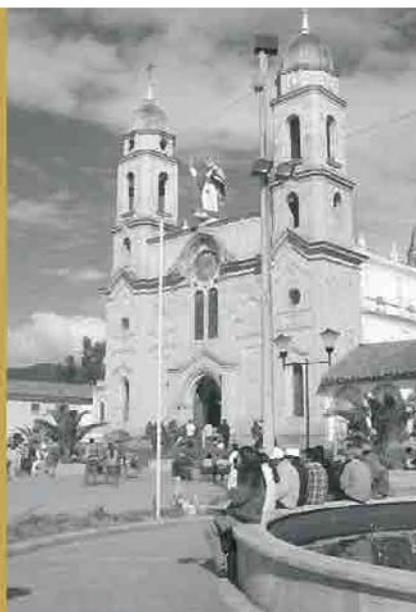


Figura 5: Templo dedicado al Señor de los Milagros

46. Cfr. RAYMOND, Pierre. *El lago de Tota ahogado en cebolla*. Bogotá: Editorial Presencia Ltda., 1990. p. 1-52.

47. Cfr. PÉREZ PRECIADO, Alfonso. *Un duende en mi casa*. Santafé de Bogotá: Ediciones Antropos, 1999. p. 76-83.

Ese éxito de la siembra de cebolla se debe a su clima adecuado por la cercanía a la laguna y por lo mismo la disponibilidad de agua, la fertilidad de los suelos de Aquitania, y el gran nivel anual de cosecha de cebolla que se puede llegar a producir. Sin embargo, los contrastes sociales siguen marcados aunque hayan mejorado las condiciones productivas del municipio. Existe pobreza, bajo nivel educativo, desnutrición y trabajo infantil, gran disposición al alcoholismo, violencia intrafamiliar, y contaminación excesiva del lago.

Un hecho peculiar tiene que ver con uno de los elementos autóctonos del municipio: las leyendas que se han tejido alrededor de la laguna. Encontramos las leyendas sobre duendes, como aquellos relatos que hacen referencia a la divinidad y al conflicto que surgió del choque entre la mentalidad muisca y española. Según la obra de Pérez Preciado⁴⁷, los duendes son seres mitad ángel y mitad demonio, por eso tienen alas, pero también tienen cola, y son pequeños y muy hermosos. Ellos se enamoran de muchachas bonitas y cuando éstas no les corresponden, entonces hacen diabluras en las casas, y producen ruidos, y cambian de sitio las cosas. Por lo general, nadie los puede ver, salvo la muchacha agraciada. Este autor nos refiere dos historias sobre los duendes que hace tiempo se narraban en Aquitania.

La primera de ellas sucedió a Flor María, hija menor de don Patricio Chaparro y de doña Eulalia, quienes vivían a orillas del río Cusiana, en la Vereda de Toquilla. La segunda historia sucedió en la vereda de Daitó. Un duende perturbaba a Amalia, sobrina de don Leovigildo, de la que se enamoró. En estas narraciones se hace alusión a los duendes, quienes ejecutan acciones inesperadas y violentas, que perjudican a jovencitas hermosas y perturban la armonía que viven con sus familiares. Esos seres reciben atributos correspondientes a personajes angelicales: son bellos, pueden volar; pero también a personajes diabólicos: roban objetos de valor, rechazan signos cristianos, son alejados por la

oración, son violentos y finalmente son victimarios. Existen métodos para conjurarlos: la música; y personas que saben cómo hacerlo: las yerbateras o parteras. Son ellos seres que en otras tradiciones culturales sirven como mensajeros de la divinidad, pero en este caso tienen una significación negativa e infortunada que lleva a una tragedia, sacrificando una persona pura e inocente. Las cualidades negativas se han transmitido a ellos casi como en una especie de catarsis, en la que se pueden reflejar descos inconscientes de la persona, y en un grado mayor, de la sociedad Aquitanense.

3. Revelación y fe, imágenes desde el lenguaje narrativo

El lugar teológico en el cual se descubre la revelación divina está constituido por las narrativas de los habitantes de Aquitania en torno a su devoción cristológica, lo que configurará el imaginario religioso de esta cultura desde la teoría mimética de René Girard. De las categorías que emergieron de las entrevistas⁴⁸ y observaciones realizadas tan solo se asumen tres: los relatos de aparición, la peste, y las víctimas de los sistemas sacrificiales. Así se estructura la teología narrativa⁴⁹.

3.1 Los relatos de aparición

Su estructura mítica nos sitúa en dos versiones distintas, en las que se cuenta la perspectiva del blanco (español) y se oculta lo indígena. En efecto, los personajes exóticos, testigos de la aparición, se hacen invisibles; sin más detalle desaparecen, pues no siguen presentes ni en el relato histórico, ni en la tradición oral; al contrario, se hace visible la figura institucional y respaldo eclesial en la acción del cura doctrinero con la afirmación de la verdad revelada. Hay, entonces, imposición de creencias frente a las ideas religiosas muisca, lo que indica presencia de indígenas en la región y conflictos entre estos y los conquistadores.

Tanto en los relatos de fundación como en el mito de aparición, hay un deseo de apropiación del español por la tierra indígena, en su afán de riqueza y dominio sobre los otros, a quienes consideran inferiores⁵⁰. Esto genera una crisis violenta, en la que se sacrifica la dignidad del indígena, su dimensión religiosa, su profundo sentido comunitario y su sentido de totalidad en el orden natural⁵¹. El chivo expiatorio es el indígena, quien es idólatra, adorador del demonio, inhumano, el cual necesita ser salvado de su ignorancia. La mimesis coloca el relato de aparición y suplanta la reverencia del indígena a la laguna y a la naturaleza. Ahora es el blanco, quien con la doctrina evangeliza a los

48. En algunas referencias se citarán archivos de entrevistas (EN) con su respectivo número de registro y fuente.

49. *La fe se narra: Llámese imaginario, espiritualidad o razón mítica, su impronta se transparenta en el lenguaje narrativo. La reflexión de fe lo ha sabido desde tiempos inmemoriales, empezando por los mismos textos bíblicos. Y la recién denominada teología narrativa así nos lo quiere recordar: si la fe se expresa en formas conceptuales no puede, en ese plano, olvidar su base experiencial, la cual se reconstruye bajo la forma narrativa. Cfr. ANGARITA, Carlos. "Cuando se hacía la fiesta, todos vivíamos en comunidad": Comunidades en destierro. Narraciones para una espiritualidad del peregrino. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Teología. Grupo de Investigación Yfantais, 2007. p. 29.*

50. *Este imaginario se mantiene no solo en este lugar, sino en el país. Nadie se dice que es indígena, porque esta condición es signo de menosprecio, e inferioridad. Carlos Durán, describe esta realidad, con la siguiente narrativa de un descendiente Muisca: "La llegada del español (...) el Gonzalo Jiménez. Entonces ahí comenzamos a avergonzarnos a los indígenas de su forma de vestir, de su educación. Es que es terrible, ¿no? Me oíaba mi mamá, por ejemplo, yo le decía a ella: ¿por qué se avergonzaban de ser indígenas? Me decía que porque la profesora que venía a darles clase a la escuela les decía "qué vergüenza, que ellos eran unos animales, unos brujos por comer mazamorra y sopa con guapuchas (peces del río Tunjuelito). Entonces era terrible avergonzarse uno mismo porque los abuelitos tomaban chicha, o porque tenían una fábrica de chicha. DURAN, Carlos. Ser muisca hoy: la identidad muisca como proyecto colectivo de organización política y cultural en la localidad de Bosa. En: Muisca, representaciones, cartografías y etnopolíticas de la memoria. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. Pensar, 2005. p. 349.*

51. *Dice Eduardo Caballero Calderón: "Las chozas de paja y barro de los chibchas se hundieron en el polvo que levantaron los caballos de los conquistadores, con la misma facilidad con que su lengua desapareció de la memoria de los hombres, y apenas dejó rastros en los nombres de los ríos, las lagunas y las montañas". En: Suramérica, tierra del hombre. Obras.*

indígenas, sacándolos de su perdición. Es él quien legitima el prodigio.

El relato de aparición desde las víctimas, muestra la denuncia de la opresión española, venerando el árbol de gaque y el dios aparecido allí. Este árbol, aromatizante y resinoso, desde tiempos precoloniales, fue utilizado para las ofrendas de olor y humo que se hacía a los dioses y entidades sagradas de los Muisca en diversas ceremonias. El corte del árbol muestra, desde la cosmovisión muisca, la denuncia y el gemido por la injusticia y violencia de la que han sido víctimas: “del árbol brotó sangre y que cuando cayó el árbol se escuchó como un gemido que pues que llenó de admiración a muchos y de temor también, se dice que se escuchó un gemido al caer el árbol”⁵³. La cruz representa la víctima. Decir que Jesús se identifica con todas las víctimas es afirmar que se identifica con los seres que sufren. Jesús es ese infortunado “indígena”.



52EN-170407-Flor Estela, p. 219.

53. Es sabido que al llegar los españoles a esta región, los indígenas se sintieron impotentes y temerosos ante esos seres que eran mitad hombre y mitad fuerte y potente animal. En: MEDINA, Mercedes. *Los Muisca: Verdes labranzas, tinjos de oro, subyugación y olvido*. Tunja: Buños, 2006, p. 264. A propósito de la mimesis, se puede observar el video de Marta Rodríguez y Jorge Silva “Nuestra voz de tierra, memoria y futuro”, en el que analiza el mito de la Huacada, donde la aparición del diablo personifica la figura del terrateniente para los campesinos del Cauca. Colombia: Fundación Cine Colombia, 1986.

54. EN-170307-Nubla Vargas, p. 246

Resistiendo al desbordamiento mimético, al cual los mitos no resisten, los evangelios descubren, penetran, explican lo que los mitos experimentan demasiado intensamente para verlo. La verdad de la víctima denuncia a los perseguidores. Actualmente la figura victimaria del español y los sistemas sacrificiales se proyectan en los rasgos de los ducndcs y aparición del diablo: “es un Señor muy bien elegante (...), los pies son de caballo, de cascos⁵³ (...), echa humo (...); cuando la gente los mira se asusta (...) lleva mucho dinero (...), les pega a la gente (...), aparece en el día o en la noche (...)”⁵⁴.

Es la idea indígena del miedo hacia el español, un miedo profundo que aún se encuentra arraigado en su “inconsciente colectivo”. En efecto, en muchas regiones indígenas de Colombia está presente la figura del diablo asociada con características del conquistador español, símbolo de la violencia y la opresión. Es interesante percibir que esta personificación del mal se muestra claramente en la literatura apocalíptica, especialmente en el Apocalipsis de Juan: “Entonces vi subir del mar a una bestia con siete cabezas y diez cuernos (...) la tierra entera maravillada siguió detrás de la bestia (...) adoraron al monstruo porque le había entregado el imperio a la bestia y también adoraron a la bestia (...) se le permitió hacer proyectos exitosos y pudo actuar como quería (...) se le concedió hacer la guerra (...) y se le dio poder sobre toda raza, lengua pueblo y nación”. (Ap. 13,1-8)

El análisis histórico y teológico muestra que esta imagen representa al imperio romano perseguidor, personificado en la Bestia. Satán quiere que le adoren (imiten) y se propone como modelo para nuestros deseos, esto nos lanza a la gran autopista de la crisis mimética. La rivalidad aleja a los hombres de Dios, siembra escándalos y recoge las tempestades de las crisis miméticas. Esto concluye con un mecanismo victimario que se atenuó en las sociedades cristianas del siglo primero. Se dice, entonces, que Satán es siempre alguien

Girard⁵⁵ dice que la concepción mimética de Satán permite al Nuevo Testamento conferir al mal un papel a la medida de su importancia sin darle el peso ontológico que haría de este personaje una especie de Dios del mal. Satán se perpetúa imitando, en el sentido competitivo del término, a Dios. Imita con un espíritu de arrogancia y rivalidad de poder. Su reino es una caricatura del de Dios. Satán es el mono de Dios.

La viciosa persecución neroniana de los cristianos de Roma y, al parecer, el acoso durante el reino de Domiciano, situadas en el amplio contexto de la deificación del emperador, otorgaba un tinte diabólico mimético a la lucha entre el Cesar y Cristo⁵⁶.

En esta misma perspectiva se sitúan las narrativas de los duendes. Ellos personifican al conquistador y a los terratenientes: "llegaban y se llevaban los niños (...) Hace (...) tres, cuatro años, sucedió ahí con una niña que la llegaban a perturbar (...) en una casa cerca al pueblo (...) donde estaban almorzando, comiendo, y llegaban y les botaban tierra a la mesa (...) Ella veía, un señor que llegaba y (...) le pegaba (...) cuando le pegaban gritaba (...) que la defendieran (...) aparecía con moretones en el cuerpo, en la cara (...) pero la otra gente no lo veía (...) sentían sí cuando daban los golpes".

El duende asume las actitudes del conquistador, quien ultrajó a la mujer muisca: "Los conquistadores (...) se aprovechaban de nuestras indias y de nuestros indios (...). Aquitania no fue la excepción, (...) los españoles, violaban, y ahí está la descendencia

55. Cfr. GIRARD, *Veo a Satán caer como relámpago*, Op.cit., p. 67.

56. Cfr. BROWN, Raymond. *Introducción al Nuevo Testamento. II: Cartas y otros escritos*. Madrid: Trotta, 2002. p. 101.

57. Cfr. GIRARD, *Veo a Satán caer como un relámpago*, Op.cit., p. 69.

58. *Ibid.*, p. 180.

que somos nosotros"; "un Señor muy bien vestido (...) le dijo: El diablo se va a cargar a su hija, me la voy a llevar, cuidela". También se percibe el miedo circundante aún por las actitudes machistas que generan violencia intrafamiliar.

Todo esto, puede entenderse, desde la antropología del deseo mimético, como una crisis mimética resultante y de los fenómenos de masas que ponen fin a esas crisis e inician un nuevo ciclo mimético. El mecanismo victimario resulta definido de manera explícita, porque designa la consecuencia principal de los mecanismos victimarios, la aparición de una falsa trascendencia y de numerosas divinidades que le representan⁵⁷.

Satán hace de los humanos, al mismo tiempo que cómplices de sus crímenes, sus servidores y deudores. Al poner de manifiesto el carácter mentiroso del juego satánico, la cruz expone, sin duda, a los hombres a un superávit temporal de violencia pero libera más fundamentalmente a la humanidad de una servidumbre que dura desde el inicio de la historia humana⁵⁸.

3.2 La peste

En los relatos se muestra cierto temor por los efectos devastadores que trae la enfermedad. Está presentada universalmente como un proceso de indiferenciación y destrucción de caracteres específicos. Hay una afinidad recíproca entre la peste y el desorden social, pero esa afinidad no explica por completo la confusión de los dos fenómenos que prevalecen no sólo en innumerables tradiciones orales.

Este acontecimiento puede entenderse como un simbolismo, una serie de males que afecta a la comunidad en general y amenaza la existencia misma de la vida social. De hecho, estudios recientes que indican este fenómeno en los siglos XVI y XVII, describe los efectos catastróficos de la peste mortífera donde murió más de un tercio de la población indígena.

Estas epidemias estuvieron asociadas a la llegada de los europeos⁵⁹. Estos hechos ocasionaron conflictos debido a la rigidez de los encomenderos, quienes en sus exigencias tributarias mostraban sus codicias. Y mientras la población Muisca continuó su precipitado descenso a través de estos siglos, las voces lejanas de quienes sobrevivieron al constante impacto de enfermedades mortales siguen casi imperceptibles, esperando ser oídas: "Había una epidemia, (...) sucedió en 1813 (...), una peste que apareció en el departamento (...) tal vez fue en los pueblos vecinos, y entonces la gente para que no llegara la epidemia aquí, entonces (...) el párroco reunió al pueblo y les dijo que tenían que rezarle mucho al Señor, que pedirle para que (...) esa peste no fuera a llegar".



Figura 6: Homenaje a la cebolla y el campesino aquitanense. Escultura central de la plaza de Aquitania

La peste es una clara metáfora de una cierta violencia que afecta a la comunidad en general y amenaza o parece amenazar la existencia misma de la vida social.

Dice Girard:⁶⁰

La idea de contagio supone la presencia de algo nocivo que no pierde nada de su virulencia al transmitirse rápidamente de un individuo al otro. Así se comporta la violencia cuando es imitada, ya positivamente en el

caso de que el mal ejemplo haga inoperante las habituales restricciones, ya negativamente en el caso en que los esfuerzos para ahogar la violencia con la violencia no consiguen en definitiva más que aumentar la violencia. La contraviolencia viene a ser lo mismo que la violencia.

Los pobladores de este municipio recurrieron a un rito contra lo que llamaron peste: "hicieron

una misa campal, sacaron la imagen (...) a la plaza principal (...) todo el pueblo, se confesaron, comulgaron, y le pidieron al Señor que por favor no fuera a permitir que esa peste llegara y que si él permitía eso, que si él hacía ese milagro, el pueblo se comprometía todos los años". Posiblemente este rito evitó tensiones y agresiones internas.

3.3 Víctimas de los sistemas sacrificiales

En un aparente orden social y progreso creciente, aparece develada la realidad. La violencia ejercida en el choque de las culturas indígena y española, se ha reproducido miméticamente en la cultura, hasta el punto de afectar silenciosamente a los más débiles como efecto colateral de la implantación de un modelo capitalista en el medio agrícola aquitanense:

"Trabajan (...) obreros (...) las señoras (...) en las pelanzas (...) los niños (...) claro que ahora le han puesto un poco de control (...) el Bienestar Familiar (...) casi siempre llevan a los niños allá a trabajar". "Por gastarse la platica que ganan en el trabajo no hay para los de la familia, entonces hay niños que sufren mil necesidades de los que no van a estudiar". "Niños desnutridos, mucho niño enfermo (...) gente que de pronto está enfermita (...) niños discapacitados (...). Aquí el que tiene, y el que no tiene pues que se muera"⁶¹.

Los niños son víctimas de un sistema sacrificial, pensado, organizado y gestionado

59. Cfr. FRANCIS, Michael. Población, enfermedad y cambio demográfico, 1537-1636. Demografía histórica de Tunja: una mirada crítica. En: Muisca, representaciones, cartografías y etnopolíticas de la memoria, Op.cit., p. 75.

60. GIRARD, René. Literatura, mimesis y antropología. Barcelona: Gedisa, 2006. p. 143-146.

61. EN-170407- Orlando Pérez; EN-170407-Flor Estela, p.244-245.

con una sola finalidad: acumular ganancia. De forma que el sistema está montado para que la riqueza y sus beneficios se concentren progresivamente cada vez más y más en menos personas: "a pesar de ser un pueblo que tiene mucho dinero hay mucha pobreza también".

Existe todo un sistema antropológico desde su núcleo fundamental, el deseo de poseer lo que no se es: "Ha habido una envidia pero terrible (...) "los grandes se comen a los chicos" (...) el otro lo critica por envidia (...) la gente que realmente quiere trabajar por la comunidad la matan, la despellejan (en sentido figurado)". Esto genera, sin lugar a duda, una fragmentación que destruye el orden comunitario, resquebrajamiento agudizado por la violencia externa a la cultura aquitanense: "La guerrilla se tomó el pueblo (...) mataron como que un agente, un policía y un menor como de 7 años (...) lo mataron también"; y que en lugar de integrarla manifiesta la tendencia a un individualismo latente.

A propósito de esto, es sonado el caso del fracaso de la cooperativa⁶² que surgió a los principios de los años 90: "empezamos muy bien. Pero la conciencia del indio boyacense no está del todo bien estructurada. Inscribían su cebolla y por un plato de lentejas entregaban la cebolla a un intermediario. Se trata de un egoísmo llevado a su máximo extremo. No hay conciencia de grupo en Aquitania, sino por cuestiones religiosas".

Esta autocrítica permite entender que, por su violencia misma, obvia el análisis de los hechos concretos: se fustiga al individualismo como tal, se hace de él un componente despreciable, causado por cuestiones religiosas. Pero en realidad esta explicación

62. Estos relatos fueron recopilados por el equipo investigador del departamento de estudios ambientales y rurales, en los años 90, donde se encontraron dos relatos distintos que evidencian un marcado individualismo y deseo de poseer. En: RAYMOND, Op.cit., p. 157ss.

63. Cfr. *Ibid.*, p. 161.

evita ir al fondo del asunto: la competencia por utilización de los pequeños cebolleros por los grandes, la discrepancia entre el lenguaje de unidad y la realidad de voracidad y, peor aún, la creencia de que expresarse de manera crítica sobre uno mismo da el derecho simultáneo de seguir con los mismos procedimientos céntricos que se acaban de criticar⁶³.

Los seres humanos somos víctimas de los sistemas sacrificiales, porque la reflexión teológica centró sus intencionalidades en un discurso del hacer más que del ser; forjó un subjetivismo intimista y un egocentrismo exclusivista de la verdad. Víctimas de una espiritualidad más interesada por la santidad del "espiritual" que por el hambre del "necesitado". Una teología del "valle de lágrimas" que se ocupó más del sufrimiento que de la alegría. Víctimas de las relaciones entre religión y violencia que presentó la imagen de una Institución autoritaria que promovió el individualismo. Víctimas de un respaldo institucional a los sistemas dominantes que borrarón y enviaron al fondo otras manifestaciones culturales, negando su existencia: "Había liberales pero muy poquitos (...) culpaban a los conservadores, que lo habían mandado matar (...) ahí la disputa, el exterminio (...) se mataba la gente (...) todo eso fue una matanza muy terrible (...) decían que habían muerto como doscientas personas (...) y ahí siguió, siguió esa rivalidad"⁶⁴.



Figura 7: Devotos ante la imagen del Señor de los Milagros

64. EN-170407-Orlando Pérez, p. 242.

Este panorama llama a la reflexión teológica a interesarse por la discriminación a la que fueron sometidos, y aún hoy en día se percibe, no sólo como indígenas sino como campesinos. En las narrativas se muestra claramente la diferenciación, clasificación y el ejercicio de poder de rechazo. De ahí que se tome en serio el giro antropológico que ha sabido identificar y formular Girard: “Ninguna sociedad se ha preocupado tanto por las víctimas como la nuestra (...) Ningún periodo histórico, ninguna de las sociedades ahora conocidas ha hablado tanto de las víctimas como nosotros lo hacemos. Y aunque las primicias de esta actitud contemporánea puedan discernirse en un pasado reciente, cada día que pasa se bate en este sentido un récord. Todos somos tanto actores como testigos de un gran estreno antropológico”⁶⁵.

En la medida en que tal preocupación crece y su clamor se hace más universal, en esa misma proporción los chivos expiatorios, que sufren y mueren para satisfacer y apaciguar la violencia de los conflictos sociales, dejan de tener su razón de ser y la convivencia de los seres se humaniza.

4. Conclusión

Desentrañando, pues, el núcleo de la cultura con los instrumentos que nos ha aportado la teoría mimética de René Girard, se halla la exigencia de promover los valores humanos desde el Evangelio interpretado en clave no sacrificial, hasta donde sea posible reconstruir la memoria, superar el olvido de las víctimas, y develar el abuso que ha sido cometido por los victimarios. Esta teoría ha brindado al quehacer y a la perspectiva teológica la posibilidad de establecer categorías híbridas en las que el análisis teológico y social ofrece elementos significativos para un

diálogo interdisciplinario. Gracias a él, el monólogo se rompe y los tradicionales esquemas que asume la religiosidad se abren hacia un amplio horizonte en el que lo popular no es un añadido, sino objeto de investigación, realidad simbólica que invierte los discursos hegemónicos y comunica la voz de las víctimas; vuelve palpable su riqueza teológica, y plantea a la Evangelización retos concretos en los que el ser humano ocupa un lugar central.

La fe, la esperanza y la caridad, experimentada en el trabajo campesino, en la vida familiar, en las realidades políticas, constituyen el más grande milagro que este Cristo haya podido hacer en la comunidad aquitanense. A pesar de la violencia de la que han sido víctimas, la cual se reproduce a sí misma en diferentes órdenes de esta comunidad para posteriormente fragmentarlos y desintegrarlos; el Señor de los Milagros convierte vidas, transforma corazones. Él, sigue manifestándose en la fe de quien accede a implorarle auxilio, a darle gracias por la salud recibida, por la vida conservada. Allí en sus tradicionales fiestas se guarda la memoria de un pueblo profundamente religioso, que venera la naturaleza como presencia divina y con una gran capacidad de trabajo hace frente al frío y al olvido. Es también el mismo pueblo que necesita proseguir en la búsqueda de valores que lo dignifiquen en su consolidación como comunidad, en la búsqueda de nuevas opciones políticas, culturales y ecológicas que desde su fe, reflejen su identidad, reconstruyan su memoria y le lleven a superar el individualismo.

Infografía

web.usc.es/~jlpintos/articulos/imaginarios.htm
www.wikipedia.org
www.javicrgiraldo.org/htm
www.arzobispadodelima.org

65. GIRARD, *Veo a Satán caer como un relámpago*, *Op.cit.*, p. 209.



Referencias

- ANGARITA, Carlos.(2007) . “Cuando se hacía la fiesta, todos vivíamos en comunidad”: Comunidades en destierro. Narraciones para una espiritualidad del peregrino. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Teología. Grupo de Investigación Yfantais.
- BABOLÍN, Sante. (1995). Producción de sentido. Bogotá: San Pablo.
- BURBANO, Mauricio. (2003) Religión y violencia: introducción a la filosofía de René Girard. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Trabajo de grado (Filósofo). Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Filosofía.
- CAMARGO PÉREZ, Gabriel. (1991) La Roma de los Chibchas. Bogotá: Editorial Códice Ltda., 4 ed.
- _____, (1982) Tota, bendición de Nemqueteba: defensa y salvación de un lago colombiano. Bogotá: Imprenta Nacional.
- GIRARD, René. (1996) Cuando empiecen a suceder estas cosas. Madrid: Encuentro.
- _____, (1986) El chivo expiatorio. Barcelona: Editorial Anagrama.
- _____, El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica. Salamanca: Sígueme, 1982.
- _____, (2002) La ruta antigua de los hombres perversos. Barcelona: Anagrama.
- _____, (1995) La violencia y lo sagrado. Barcelona: Anagrama.
- _____, (2006) Literatura, mimesis y antropología. Barcelona: Gedisa.
- _____, (2006) Los orígenes de la cultura. Conversaciones con P. Antonello y J. Cezar de Castro. Madrid: Trotta.
- _____, (2002) Veo a Satán caer como el relámpago, Barcelona: Anagrama.
- GÓMEZ LONDOÑO, Ana María (editora). Muiscas. (2005) Representaciones, cartografías y etnopolíticas de la memoria. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- MEDINA, Mercedes. (2006) Los Muiscas: Verdes labranzas, tunjos de oro, subyugación y olvido. Tunja: Búhos.
- OCAMPO LÓPEZ, Javier. (2001) El imaginario en Boyacá: La identidad del pueblo boyacense y su proyección en la simbología regional. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Centro de investigaciones.
- _____, (1983) Historia del pueblo Boyacense. De los orígenes paleoindígenas y míticos a la culminación de la independencia. Tunja: Ediciones Instituto de Cultura y Bellas artes de Boyacá.
- PÉREZ PRECIADO, Alfonso. (1976) Tota: más que un lago, es un conflicto. Bogotá: Stella.
- _____, (1990) Un duende en mi casa. Santafé de Bogotá: Ediciones Antropos.
- RAYMOND, Pierre. (1990) El lago de Tota ahogado en cebolla. Bogotá: Editorial Presencia Ltda.
- Revista Anthropos, No. 213, (2006) Barcelona.
- Revista de Ciencias Humanas. Universidad Tecnológica de Pereira. No.15, (mar. 1998)
- Revista Theológica Xaveriana, vol. 40, No. 97, 1990.
- _____, N° 149, (ene.-mar. 2004).
- REYES MANOSALVA, Eutimio. (1987) Fe, mito y folclor de las romerías boyacenses. Bogotá: Editorial ABC.
- SUAREZ P, Luis Fidel y ESTUPIÑAN C, Luis Antonio. (1997) La religiosidad en Colombia: Aproximación al fenómeno religioso, comprensión y evangelización de la religiosidad. Bogotá: Colección Vestigios, Centro Universidad Abierta. Pontificia Universidad Javeriana.

