

Siembra de agua, mitología y cerámica en el altiplano Cundiboyacense

Planting of water, mythology and ceramics in the Cundiboyacense highlands

Laura López Estupiñán

Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia,
Universidad de Rennes I, CReAAH – Centre de Recherche
en Archéologie, Archéosciences, Histoire.

E-mail: laloes2@gmail.com

Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-9923-3984>

RECIBIDO: 1 DE SEPTIEMBRE DE 2020

ACEPTADO: 21 DE NOVIEMBRE DE 2020

Resumen: El reconocimiento de prácticas culturales en torno a los bienes arqueológicos documentados en el altiplano Cundiboyacense, Andes orientales de Colombia, permitió identificar narrativas que dan cuenta de posibles relaciones entre mitos, ritos y bienes arqueológicos registrados. A través de un estudio etnoarqueológico e iconográfico en 31 copas arqueológicas y 20 vasijas etnográficas del Museo Arqueológico de Tunja se pudo identificar relaciones de tipo discursivo, tipológico y morfológico entre el rito de sembrar agua que aún practican campesinos del altiplano y el mito de origen muisca Bachué.

Palabras Clave: Iconografía, objeto arqueológico, rito y mito.

Abstract: The recognition of cultural practices around the archaeological assets documented in the Cundiboyacense highlands, eastern Andes of Colombia, allowed to identify narratives that account for possible relationships between myths, rites, and recorded archaeological assets. Through an ethnoarchaeological and iconographic study in 31 archaeological glasses and 20 ethnographic vessels of the Archaeological Museum of Tunja, it was possible to identify discursive, typological and morphological relationships between the rite of sowing water that is still practiced by highland peasants and the myth of Muisca origin Bachue.

Keywords: Iconography, archaeological object, rite and myth.

CAUN 29 (2021): [1-16] 259-274

ISSN: 1133-1542. ISSN-e: 2387-1814

DOI: <http://doi.org/10.15581/012.29.011>

ÁREA DE ESTUDIO Y METODOLOGÍA

El altiplano Cundiboyacense está ubicado en la vertiente oriental de la cordillera de los Andes, al centro oriente de Colombia. Su paisaje corresponde a un valle interandino conformado principalmente por las cuencas de los ríos Chicamocha y Bogotá, extendiéndose por más de 25 000 km² entre los departamentos de Boyacá y Cundinamarca. Presenta alturas que oscilan entre los 1000 y 5380 m s. n. m., permitiendo la formación de microclimas que han favorecido la adaptación humana desde hace más de 13 000 años (Langebaek 2019).

Lingüística y bio antropológicamente el área es caracterizada como Chibcha, con una población inicial de recolectores–cazadores (10 000–5000 a. C.) y horticultores (5000–1000 a. C.) (Rodríguez 2003). Arqueológicamente se han descrito Herreras (400 a. C.–1000 d. C.) y Muisca (700 d. C.–1600 d. C.) (Langebaek 2019), mientras que etnohistóricamente se reconocen Muisca, Laches y Tunebos (U'was). Actualmente el altiplano está conformado en su mayoría por poblaciones campesinas o descendientes de campesinos, uwas y grupos muisca en proceso de reconocimiento étnico, con quienes se ha venido realizando un acercamiento investigativo que permita comprender las relaciones que las poblaciones establecen con los bienes arqueológicos.

Una de las prácticas culturales documentadas etnográficamente por Monsalve (2006) y López (2011) en el altiplano Cundiboyacense es el rito de sembrar agua, el cual parece tener una relación con el mito de Bachué (origen Muisca). Documentar esta relación etnográfica y mitológica implica establecer un diálogo entre los bienes arqueológicos, la etnografía y la geografía del altiplano Cundiboyacense, reconocer la memoria inscrita en las prácticas y dinámicas socioculturales que permanecen a pesar de cambios en las formas de los recipientes, en los tipos de materiales, en los mitos y los ritos que les vinculan.

Para ello, la primera fase de la investigación avanzó desde metodologías participativas, retomando los principios de la arqueología pública, en diálogo con los fundamentos técnicos, políticos y de gestión de la lecto–escritura planteados por el Centro Regional para el Fomento del Libro en América Latina y el Caribe y Fundalectura. El criterio base del trabajo metodológico fue el reconocimiento de los participantes como sujetos de derechos y agentes mediadores de cambio, con quienes se propusieron encuentros y talleres vinculantes de dispositivos para activar la memoria, tales como fotografías de las copas arqueológicas, documentos, vasijas etnográficas, volantes de huso, maletas didácticas, piedras, plantas y semillas que sirvieran de puente para acceder a lecturas del territorio, prácticas culturales y oralidades en torno al agua en el departamento de Boyacá.

Se ejecutaron y acompañaron 50 talleres de lectoescritura con el programa nacional Fiesta de la Lectura y la Fundación Canto por la vida entre 2013 y 2014, el proyecto Lecturas y escrituras rurales del Banco de la República en 2017, el Inventario de patrimonio inmaterial de Rondón y los ejercicios prácticos de los estudiantes del curso Arqueología y patrimonio de la Licenciatura en Ciencias Sociales de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia –UPTC– entre 2016 y 2019. Lo anterior permitió un diálogo intergeneracional de saberes, la visualización y fortalecimiento de procesos rurales y el reconocimiento territorial. Cada proceso fue trabajado mediante un ejercicio etnográfico que exigía observación, participación y el establecimiento de relaciones horizontales con los participantes, principalmente habitantes de la ruralidad en Boyacá.

La segunda fase de la investigación se centró en el análisis iconográfico de las colecciones privadas y públicas de cerámica arqueológica. Al desconocer el contexto de los bienes de las colecciones privadas se decidió priorizar el análisis en las colecciones del Museo Arqueológico de Tunja - UPTC. La colección arqueológica cuenta con 31 copas del altiplano Cundiboyacense y sus contextos son principalmente funerarios (71%), registrados en excavaciones por el Equipo de Arqueología en los predios de la hoy UPTC. El otro 29% de las copas fueron donadas y encontradas en las zonas altas de Pirgua y Centro (Tunja), Chivatá, Sora, Oiba, Tutazá y Valle de Tenza. Las copas fueron clasificadas en los periodos Muisca Temprano (16,15%) Muisca Tardío (67,70%) y Colonial Temprano (16,15%).

La iconografía de las copas está relacionada con los mitos de Bachué y Bochica, 21 copas (67,7%) cuentan con una iconografía serpentiforme abstracta o naturalista, pareciendo estar relacionadas con el primer mito mencionado, y 5 copas de ese mismo grupo evidencian rasgos serpentiformes (principalmente protuberancias, líneas y ondulados), con representaciones circulares y solares al interior de las copas, que posiblemente referencian el mito de Bochica. En la colección etnográfica del mismo museo encontramos 20 vasijas correspondientes a cuatro centros de producción cerámica: Tuate (Belén), Chita, Ráquira y la Capilla (Valle de Tenza); las vasijas muestran permanencias en la elaboración de cerámica de tradición prehispánica (Pradilla 1995), y en los motivos serpentiformes abstractos en 8 vasijas.

Durante el proceso de lecto–escritura se encontró que algunas vasijas, denominadas y reconocidas por los pobladores como «chorotes», se siguen elaborando por encargo y responden a una tradición prehispánica en la cerámica de Tuate, Chita y Ráquira relacionada con el sembrar agua. Posiblemente el rito es la materialización del mito Bachué y su representación arqueológica está narrada en las copas de cerámica muisca, mientras su práctica etnográfica evidencia la continuidad del mito y del rito en la actualidad.

EL RITO DE SEMBRAR AGUA Y SU RELACIÓN POSIBLE CON EL MITO DE BACHUÉ

Bachué es mujer primigenia, «a ella le correspondió la creación del género humano, la población de la tierra y la enseñanza y protección de la horticultura» (Rozo, 2006). Bachué sale de la laguna de Iguaque con un niño pequeño, con el que más tarde comienza a poblar el territorio, luego regresa a la laguna y se convierte en serpiente (Simón, 1981). La serpiente es un ser clave en el cuidado y mantenimiento de los pozos o nacimientos de agua, a ella se le reconoce como madre del agua y se relaciona con los cabellos de los niños que se ofrendan en el momento de siembra de agua. La personificación de la culebra con cualidades humanas, sus diversas formas de representación en la cerámica arqueológica y etnográfica, así como el acto metafísico de conversión de un cabello de mujer en culebra, permiten evidenciar la permanencia del mito y su materialización en el rito de sembrar agua.

Se cogía un calabazo, le sacaba sus semillas y lo llevaba a sitios de fe como el páramo en Santander, lo llenaba de agua bendita, le echaba un pelo de mujer con raíz, le echaba sal de mar y una moneda de plata, luego lo tapaba y se lo daba a un niño o niña de pocos años 2 o 3, hasta 4 años para que lo sembrara, según la edad del niño era la demora del nacimiento del nuevo aljibe de agua, y el pelo de mujer se convierte en serpiente de agua que cuida el aljibe (Relato documentado por agentes educativas en Chita, 2013).

El uso ritual del cabello de las mujeres también fue documentado por Simón (1981) y es retomado por Triana (1972), el acto de conversión simbólica humano–animal a partir del cabello se hace por semejanza en la representación serpentiforme. Al analizar el mito, la conversión se da justo en la transición del mundo acuífero o inframundo y el mundo terrenal, es justo en la transición agua–tierra donde se origina la humanidad. En las narrativas muisca es evidente que lo humano está asociado con la tierra y los espacios bajos, mientras que el origen y los ancestros están más relacionados con el agua y los espacios altos (lagunas, cerros y páramos).

El agua está asociada a los seres de origen y los caciques, posiblemente esta sea la razón de que las copas arqueológicas hayan sido utilizadas como posibles mitogramas de sociedades cacicales de la Boyacá prehispánica. En las copas del periodo Muisca y Colonial Temprano es común encontrar la representación serpentiforme naturalista y abstracta, resaltando que «ni los colmillos especializados para inocular veneno, ni la lengua bífida de los ofidios fueron rasgos representados por el orfebre y el alfarero muisca» (Legast, 1998: 50). Dichas características posiblemente hacen referencia a la madre o culebra de agua, reconocida así por los pobladores actuales, quienes tampoco describen la culebra como un peligro, sino como un símbolo de permanencia y conservación del agua.

Para el caso de Boyacá, sembrar agua es un rito que requiere de la ubicación espacial de una laguna de páramo o de un pozo de agua, el encargo o acceso al recipiente contenedor del agua a recoger, una romería o peregrinación a la laguna o pozo escogido, la ceremonia de siembra y el cuidado. Lo anterior evidencia el conocimiento territorial por parte de los campesinos que ejercen el rito, ellos saben dónde están los niveles freáticos más altos y cómo hacer para garantizar que la siembra sea efectiva. Algunos de los sitios más comunes para recoger el agua a sembrar son las lagunas de Tota (Aquitania y Cuítiva), Eucas (Chita), el Cazadero (Belén) e Iguaque. Cientos de campesinos también reconocen haber acudido a Chiquinquirá en peregrinaciones y romerías hasta el pozo de María Ramos, luego de tomar el agua, la llevaban a sus fincas con el fin de sembrar el agua y formar los aljibes (López y Melo, 2017; Monsalve, 2006). Con el cierre del pozo y la adecuación de la Iglesia de la renovación, la gente compra el agua que allí se vende y la mezcla con otras aguas de lagunas y aljibes.

Los pobladores actuales reconocen que, antes de 1990, era común encargar o conseguir en los mercados de Chita, Ráquira y Belén las vasijas en cerámica para sembrar agua. Estos centros de mercado coinciden con los tres centros de producción cerámica de tradición prehispánica documentados por Pradilla (1995). A finales del siglo XX, la producción disminuye y hoy solo es posible conseguir los recipientes por encargo, razón por la que se hace evidente un cambio en los materiales de los recipientes contenedores de agua para el rito. Sin embargo, en los últimos 20 años es común el uso de calabazos, botellas de vidrio y plástico, demostrando cambios mayores en los años 90. Este momento coincide con el cierre y comercialización del Pozo de la Renovación por parte de los administradores de la Iglesia, quienes venden el agua en plásticos a los creyentes.

Con recipiente en mano, las familias emprenden una romería o peregrinación a la laguna o pozo escogido para recoger el agua, el proceso implica «pagar la promesa» a la virgen de Chiquinquirá. Cuentan los mayores que la siembra de agua se realiza desde los «tiempos de las promesas», en los que las familias recorrían a pie o a caballo los caminos de la región durante largas jornadas, de quince o veinte días, para ir a pagar promesa a la Virgen María en Chiquinquirá. Al regreso, traían dentro de su equipaje un «cutecito chiquito» lleno de agua del pozo del santuario de la Virgen o de las lagunas que elegían. En sus fincas, las familias depositaban el recipiente en un hoyo que permitía llamar el agua; siendo reconocidas distintas formas de realización de la ceremonia.

En Valle de Tenza (Monsalve, 2006), Guacamayas, Chiscas, Jérico, Güicán, Cocuy, Duitama, Iza, Gámeza, Sogamoso, Turmequé, Ráquira, Sáchica y Rondón se documentó la elaboración de huecos en la tierra, no muy profundos, donde un niño o niña deposita el calabazo, chorote o botella, mientras los adultos hacen oraciones. En Chiquinquirá, Umaña (2018) documenta ceremonias con presencia de un sacerdote

quien, al nacer una niña, siembra tres totumos o chorotes con agua de diferente procedencia (agua bendita, agua de una laguna y agua del pozo de María Ramos), como símbolo de fertilidad y abundancia. Los relatos fueron contados por los niños de los años 1940 a 1970 y 1990 quienes participaron activamente de las siembras de agua. La presencia del infante en el rito también se manifiesta en el mito de Bachué y su presencia en el rito puede llegar a condicionar «el tiempo de cosecha de agua».

Cuando el agua aflora en forma de mana o nacimiento, se requieren cuidados que implican la conformación de un ecosistema de plantas como el chilco (*Fuchsia magellanica*), el aliso (*Alnus glutinosa*), helechos o jelechas (*Tracheophyta*), gaques (*Clusia multiflora*), chusques (*Chusquea scandens*), quiches (*Bromeliaceae*) y encenillo (*Weinmannia tomentosa*). Los pobladores advierten la sequía de varios pozos de agua sembrada a la tala de este tipo de vegetación y la realización de prácticas indebidas como orinar, agredir, «toriar» o saquear las ofrendas que aún se hacen a los pozos sembrados.

El acto de ofrendar a las lagunas y fuentes de agua está documentado desde época colonial, cronistas españoles hacen interpretaciones y aproximaciones al origen, vivencia y ritualidad de un pasado indígena que desconocemos de sus propias voces, pero que fue documentado por cronistas y sacerdotes y ha sido estudiado ampliamente por la etnohistoria. Las evidencias arqueológicas son algunas muestras de ceremonias realizadas en épocas prehispánicas, incluso en los últimos 15 años se han registrado grabados en bajo relieve, con representaciones de cruces a orillas de caminos y cruces pequeñas amarradas con hilos o lanas de colores, entre otras ofrendas en los contextos de las lagunas que dan cuenta de la continuidad de prácticas culturales, ofrendas, peregrinaciones, romerías y narrativas de control social que regulan el acceso a estos sitios de origen.

La carga simbólica de las lagunas es tal que, aún los pobladores de Boyacá reconocen sus aguas como las más propicias para trabajos medicinales y la siembra del agua. Peregrinaciones y romerías son las excusas que los pobladores de mayor edad tienen para asistir a las lagunas. A ellas se les ofrece pensamiento, comida, aguardiente y tabaco, pero también se les piden favores y se toma de sus aguas para curar o para sembrar (López, 2011). Esta práctica también se ha documentado en Cauca (Drexler, 2017; González, 2010) y Santander, sin embargo, encontramos diferencias en las formas de siembra de agua.

PERMANENCIAS EN LA ICONOGRAFÍA CERÁMICA DEL ALTIPLANO

El análisis iconográfico de 31 copas arqueológicas de cerámica y 20 vasijas etnográficas de la colección del Museo Arqueológico de Tunja, permitió reconocer que existen patrones figurativos, geométricos y naturalistas que permanecen en las formas, motivos y decoración de la cerámica, que posiblemente responde a la reproducción de una ideología fundamentada en los mitos. Es importante aclarar las variaciones iconográficas

serpentiformes en los recipientes de cerámica, puesto que en ellos permanece un patrón morfológico que refiere a los diversos estados (lineal, ondulado, curvo, circular) y características (enrollada, manchada, cabeza romboidal) de la serpiente.

Estas variaciones van de lo figurativo a lo abstracto y para Castaño (2019) son «una forma de codificar los símbolos y mantener su simbolismo y significado» (2019, 294). Las representaciones serpentiformes, relieves ondulados, líneas y puntos se mantienen en 22 copas, 8 vasijas de la colección y decenas de vasijas de las estanterías de cerámica en Ráquira, siendo evidente una tradición cerámica de Boyacá, cuya permanencia simbólica ha favorecido la comunicación, la permanencia del mito y la ejecución actual del rito de sembrar agua.

Durante la investigación se identificaron reiteraciones en la representación serpentiforme de imágenes figurativas en el exterior de las copas, de imágenes abstractas al interior de las copas y en el exterior de las vasijas, la permanencia iconográfica de espirales, series de 5 y 8 líneas horizontales (separadas por una franja gruesa de color rojo o morado al interior de las copas), así como la presencia de protuberancias, zig zags, ondulados, punteados y manchas al exterior de las copas, dan cuenta de códigos que hacen parte de un lenguaje visual y refieren a patrones de elaboración y reproducción de motivos, a partir de los cuales se realizan variaciones simétricas.

Iconográficamente se encuentra una relación intrínseca entre agua y serpiente, la mayor parte de las figuras serpentiformes aparecen en copas de cerámica, con relieves curvilíneos y cabezas, acompañados de pinturas que demarcan externa e internamente dos y hasta tres espacios distintos, a veces divididos por las figuras serpentiformes. Estos espacios parecen dar cuenta de lugares acuáticos de tonalidad blanca, beige, naranja o gris, coloraciones que permanecen de forma homogénea en la parte cóncava de la copa, simulando una oquedad, un pozo o una cúpula y siempre están delimitados por una línea de color morado o rojo (Figura 1).



Figura 1

Copas del área de reserva arqueológica del Museo Arqueológico de Tunja.
Fotografías Laura López Estupiñán

La delimitación intencional del interior de las copas es evidente, querer diferenciar dos o tres espacios con líneas de colores continuas no es un acto de decoración, posiblemente las copas permiten representar las lagunas y por eso en sus bordes aparecen representaciones de serpientes naturalistas o abstractas, hoy reconocidas como la madre del agua por los campesinos de la región (López, 2011). Este tipo de copas no cuenta con representaciones naturalistas serpentiformes al exterior de las copas, sino que evidencian representaciones abstractas al interior (Figura 2).



Figura 2

Representaciones serpentiformes abstractas. Fotografías Laura López Estupiñán

La afirmación de las representaciones serpentiformes abstractas se deduce después del análisis iconográfico realizado en 21 copas arqueológicas. Todas las cabezas de las culebras naturalistas son representadas por un pentágono, trapecio, triángulo o rombo y, a veces, llevan incisiones que demarcan los ojos o la boca (Figura 3). La síntesis de las figuras naturalistas son las formas geométricas lineales, circulares y romboides que se observan en la ilustración 2 y por ende, se pueden interpretar como la abstracción y síntesis de la figura serpentiforme.



Figura 3

Representaciones de cabezas serpentiformes. Fotografías Laura López Estupiñán

En la parte superior de la mayoría de copas existen representaciones de figuras serpentiformes sencillas, representadas de cuerpo entero, que resaltan el movimiento ondulado del cuerpo (Legast, 2000), representaciones de culebra, culebra–mamífero y culebra en pareja (Legast, 1998). Las características reconocidas por Legast se mantienen en las representaciones serpentiformes de las copas analizadas, existen representaciones de un par de culebras en alto relieve cuerpo y cabeza, con puntos pintados (Figura 4), las cuales bien podrían referir a Bachué y el niño del mito. También, existen representaciones de una sola culebra en la copa, cuya cabeza está en relieve y su cuerpo lo marcan puntos o líneas en el exterior de la copa (Figura 5).



Figura 4

Representaciones de serpientes en pareja. Fotografías Laura López Estupiñán



Figura 5

Representaciones de serpientes solitarias. Fotografías Laura López Estupiñán

Es de anotar que la mayoría de las copas cuentan con rasgos serpentiformes naturalistas o abstractos, sin embargo, existe un grupo particular de copas que no representan características serpentiformes como las descritas, sino que tienen entre cinco y seis protuberancias en los bordes de las copas (Figura 6). Dicha situación nos hace pensar en un código, mensaje, relato o una versión distinta del mito.



Figura 6

Protuberancias en copas muiscas. Fotografías Laura López Estupiñán

En todas las copas observamos que las representaciones de caras serpentiformes están en el borde ó a un costado, como observando, mientras que, en las representaciones abstractas se observa al interior de la copa. Estas representaciones han permitido proponer una relación simbólica con el mito de Bachué (Legast, 1998, 2000; López, 2011; Rozo, 1997, 2006), específicamente por su capacidad de transformación humano-serpiente. Esta característica se mantiene en las vasijas etnográficas recuperadas por Pradilla (1995) para la colección del Museo Arqueológico de Tunja, las cuales fueron reconocidas como elemento fundamental en siembras de agua de Chita, Duitama, Rondón, Socha, Tuate y Valle de Tenza. Aunque las formas de los recipientes cambian, de copas (arqueológicas) a vasijas (etnográficas), se mantienen los ondulados, las manchas, los zig zag, pero aparecen manos e incisiones (Figura 7), que posiblemente refieren a los cabellos de mujeres usados como ofrenda en las siembras de agua.



Figura 7

Vasijas para sembrar agua, colección Museo Arqueológico de Tunja.
Fotografías Laura López Estupiñán

TRADICIÓN CERÁMICA DEL ALTIPLANO

Los primeros hallazgos de cerámica arqueológica en el altiplano Cundiboyacense se documentan dentro del periodo Herrera, denominado así por los fragmentos encontrados en cercanías de la laguna Herrera en Cundinamarca (Broadbent, 1970). Temporalmente está ubicado entre 400 a. C. y 1000 d. C. (Langebaek, 2019) y lo definen pequeñas ocupaciones humanas (Boada, 1989; Broadbent, 1970). Para el caso de Tunja, la mayor cantidad de enterramientos Herrera se han registrado en las partes bajas de la rivera del Farfacá, son enterramientos colectivos que muestran mayor inversión de energía en la elaboración de tumbas. Los individuos están enterrados de manera horizontal y algunos cuentan con ajuares de animales completos, huesos de venado, volantes de huso en cerámica y materiales de otras regiones, tales como la pomita, el jaspe y el spondylus (Pradilla y López, 2019).

La cerámica Herrera es principalmente incisa (Castillo, 1984; Escallón, 2005), aunque es frecuente encontrar pintura negra, naranja, rosada y blanca, así como los decorados con perforaciones, achurados y punteados (Escallón, 2005). En Boyacá, Pradilla reconoce una similitud de esta cerámica con la Tuate por «un alto contenido de cuarzo, ausencia de rocas, contenido principal de minerales como feldespatos, el color carmelito oscuro de la pasta» (Pradilla, 1995: 170). Es de destacar la decoración incisa en la cerámica Tuate y Herrera, los motivos entre unas y otras varían, siendo los primeros más naturalistas que los segundos (líneas y puntos).

La mayor diversidad de técnicas, formas, características y motivos en la cerámica se atribuye al periodo Muisca, caracterizado por enterramientos individuales, con menor inversión de energía en la elaboración de tumbas (Pradilla y López, 2019). Este periodo es dividido por los arqueólogos en Temprano y Tardío, debido a las características demográficas, sociopolíticas y económicas. El Muisca Temprano (1000 d. C.-1200 d. C.), se caracteriza por un aumento demográfico, destacando una mayor densidad de población en Sogamoso (Langebaek, 2019). Henderson resalta la presencia de colectividades muy pequeñas y dispersas «que indican un grado de interacción social más intenso dentro de algún sector de la población y el crecimiento de una posible comunidad cacical» (2017, 251). En cuanto a la cerámica, aparecen jarras, ollas y cuencos que Langebaek (1995) atribuye a encuentros festivos y colectivos. En Sogamoso y el Cercado Grande de los Santuarios (Tunja) se registra la presencia de instrumentos musicales, copas, múcuras, cucharas y fragmentos de cerámica decorados con representaciones antropomorfas, zoomorfas y geométricas (Pradilla, Villate y Ortiz, 1992).

Para el Muisca Tardío (1200 d. C.-1600 d. C.), «la configuración espacial de algunos asentamientos es más densa y nucleada» (Henderson, 2017: 251), sin embargo Sogamoso disminuye su población y ésta aumenta en Villa de Leyva (Langebaek, 2019). Al revisar este periodo, encontramos que en Tunja aumenta la cantidad de copas y otros objetos de cerámica decorada, concentrándose en los cercados de la élite muisca y en el Cercado Grande de los Santuarios (Torres, 2018). Los valles fríos concentran la mayor cantidad de población (Langebaek, 2019), evidenciando «escenarios de poder

táctico, donde muchos grupos sociales participaban en iniciativas que generaron una mayor interacción social y diferencias de estatus con mínima expresión material, tales como vivir en pequeñas comunidades y organizar y participar en festejos» (Henderson, 2017: 262). A la llegada de los españoles, el poder era ejercido por caciques de Bogotá, Tunja, Duitama (Sytimoso, Sitimoso o Sutimoso) y Sogamoso (Suamos o Suamox), quienes controlaban el territorio (Langebaek, 2019: 95).

Al revisar las continuidades de la cerámica Muisca en Boyacá, encontramos que «los tipos Gris, Arenoso y naranja Pulido, se relacionan estrechamente con los barros de Ráquira y de la Capilla» (Pradilla, 1995: 172), siendo evidente una relación en la decoración, formas y materias primas empleadas en esta tradición (Pradilla, 1995). Como resultado del análisis de los contextos arqueológicos donde se encontraron las copas, es interesante notar que a la fecha, en Boyacá, solo se han encontrado copas con este tipo de representaciones en dos contextos: funerario y ritual, de los periodos Muisca y Colonial Temprano. La colección del Museo Arqueológico de Tunja corresponde, en su mayoría, a un contexto funerario, sin embargo, las donaciones registran contextos rituales (hallazgos fortuitos en cerros y cercanías de las lagunas), de la misma manera que los hallazgos documentados por tradición oral. La presencia de copas arqueológicas, enterramientos y cruces en los páramos ratifica la importancia mítica de las lagunas (Correa, 2004; Rozo, 1997; Simón, 1981), su reconocimiento colonial como «centros ceremoniales en el territorio Boyacense» (Correa, 2004:73) y su continuidad en las poblaciones rurales contemporáneas.

MEMORIAS DEL AGUA EN EL MUNDO PREHISPÁNICO Y CAMPESINO

Estudios etnográficos en los Andes han permitido comprender el agua como «un ser que permite el mantenimiento de la vida» (Ceruti, 2003, 233), por tanto no es concebida como elemento, recurso o cuerpo, sino como «un ser que acompaña al ser humano desde el momento de su nacimiento hasta su muerte» (Comunidad andina, 2010: 7), «uno de los seres constitutivos del territorio, junto a los humanos y la comunidad de las deidades» (Restrepo, 2011: 78). Para los pueblos indígenas del Cauca «el agua da vida, es madre creadora, es líquido primordial, es genésico, está en todas partes y en muchas formas, tienen sus guardianes, «sus dueños», quiere ser de todos, no se puede mezquinar, se puede sembrar y, si no se cuida, se puede secar» (Portela, 2000: 59).

Los lagos y lagunas son cuerpos de agua fundamentales en la comprensión del mundo prehispánico y campesino de Boyacá. La distribución espacial de los asentamientos y evidencias arqueológicas en el altiplano Cundiboyacense coinciden con las riberas de los antiguos lagos de Bogotá, Ubaté, Tinjacá e Iracu (Triana, 1972). El agua siempre ha estado presente en el paisaje de los andes orientales, fue abundante hace 13000 años y redujo sus cuerpos por la explotación de bosques y páramos desde hace 5000 y 2000 años (Langebaek, 2019: 42), sin embargo algunas de las lagunas fueron escenarios de mitos, ritos y celebraciones documentadas por los cronistas.

La existencia de ritos y celebraciones en las lagunas, así como la forma cóncava, delimitación de espacios al interior de las copas arqueológicas, elaboración, producción y reproducción de símbolos inscritos en la cerámica muisca evidencia la consolidación de una ideología fundamentada en el agua y el sol. El corpus analizado da cuenta de transformaciones en número de serpientes, protuberancias, líneas y espacios; forma (boca abierta, boca cerrada) y tipo de representación (abstractas, naturalistas y figurativas), que bien podrían estar relacionadas con los cambios y adaptaciones de los mitos.

Para Beltrán (1983), los Muisca explican el origen del cosmos y la antropogénesis en tres mitos que, a su vez, dan cuenta de «tres etapas culturales del mismo pueblo» (1983: 41). Chiminigagua explica el origen del cosmos, mientras que Bachué y Bochica explican el origen de la humanidad. El mito de Bachué logra posicionar al ser humano en el mundo terrestre, diferenciando a los personajes centrales (mujer y niño) del resto de la humanidad por su capacidad procreadora y dual; mientras que Bochica posiciona y reconoce a los caciques como hijos del sol. Así pues, el agua, junto al sol, eran los ejes transversales del pensamiento muisca, su ordenamiento social en los mitos son el fundamento ideológico que configuró su organización político-económica en el altiplano Cundiboyacense.

La característica dual también está presente en el mito de Bachué de dos maneras. La primera refiere a la diferenciación del ser mítico: asociaciones agua-culebra, humano-agua, cósmico-terrenal, agua-tierra; mientras la segunda refiere a la configuración humana: páramo-valle, altura-llano, humano-tierra, adulto-infante, mujer-hombre y procreación-gestación. Estas últimas funcionaron como lineamientos sociales, definiendo sitios de ceremonia y sitios de habitación, así como formas de reproducción y gestación.

Los ritos son los mitos en acción, «el medio prescrito de ejecutar actos religiosos, tales como orar, cantar, danzar, hacer sacrificios y preparar ofrendas» (Botero y Endara, 2000: 26). Las lagunas eran los escenarios rituales más conocidos de los Muisca, eran los «sitios de enterramiento de los caciques, [...] donde iban los seres después de esta vida» (Correa, 2005: 53), razón por la cual se hacían ofrendas y ceremonias. Algunas de las ceremonias más comunes refieren a las lagunas como oráculos (Beltrán, 1983; Correa, 2005; Simón, 1981; Triana, 1972), sitios de presentación de niños (Simón, 1981; Triana, 1972) y sitios de comunicación con los ancestros (Correa, 2005 y Simón, 1981).

Las partes altas de las montañas y las lagunas son el escenario natural y ritual de los mitos. Las lagunas, al encontrarse en los páramos, son la fuerza máxima que genera el origen de la humanidad y su perpetuidad, son espacios de poder donde nacen los seres de origen y habitan los espíritus. En la memoria indígena se define como lugar de respeto, al cual se acude de manera ritual para oficios chamánicos, pues es la casa de los ancestros y el origen de los héroes culturales (Dagua, Aranda y Vasco, 1998; Drexler, 2017; Portela, 2000; Rappaport, 1984; Varela, 2008).

Esta concepción del páramo argumenta la ritualización y ceremonialización en este espacio, permitiendo consolidar el páramo como una geografía sagrada, en donde

se garantiza la permanencia de lo humano en el tiempo. Para los Muiscas, «la momificación de los caciques pretendía la permanencia del cuerpo del cacique en esta tierra como cristalización simbólica del poder político» (Correa, 2004: 151), haciendo del cacique el único ser humano perpetuo, garantizando su cercanía y relación con los seres de origen.

Los actos de ofrenda, las peregrinaciones y romerías a las lagunas aún se mantienen en Boyacá, su significado sacro es reconocido por la mayor parte de pobladores rurales, quienes, mediante tradición oral, regulan los accesos y las fechas a las lagunas. Se cree que las lagunas más bravas son las más altas, las que están en los páramos, a algunas se les atribuye la facultad de comer, perder o desaparecer gente, por eso a ellas se acude con respeto y en silencio. En su entorno habitan seres que condicionan el comportamiento social de sus habitantes, el arco iris, el mohán, el duende y el indio acostado son guardianes de lagunas y sitios encantados (Carrillo, 1997; López, 2011).

Por trabajos históricos (Villate, 1999) y registros fotográficos, sabemos que, hasta los años 60, el departamento de Boyacá tenía mayor cantidad de humedales y fuentes de agua, lo que permitió establecer otras relaciones culturales entre sus pobladores. Hoy es difícil imaginarse la navegación en balsas en el Pantano de vargas (Paipa), el valle de Iracu (Sogamoso, Nobsa, Tibasosa, Duitama), o la Avenida central del norte (Tunja), el consumo de cangrejos, peces runchos y capitanes. Sin embargo, existen archivos fotográficos de los reinados en balsas que se hacían desde el Pozo de Hunzahúa hasta las Nieves en Tunja, de las llegadas de aves migratorias a los humedales en Sogamoso, Tibasosa y Duitama.

La memoria del agua también se hace evidente en los muisquismos que aún se mantienen en las conversaciones entre campesinos. A los depósitos naturales de agua se les denomina Chichaguyal, mientras Chucua se utiliza para el terreno pantanoso o húmedo donde nacen juncos (Giraldo s. f.). Lo expuesto, reivindica un territorio de agua que alimenta narrativas, prácticas socioculturales y otros conceptos de salud-enfermedad que vinculan agua-piedra, agua-sal y agua-hierro, tres relaciones que permiten comprender el agua como elemento de sanación.

La importancia del agua es evidente en Boyacá, la vida humana depende de su permanencia, es el único elemento que ha generado movimientos comunitarios de defensa y protección en el Páramo de Pisba, en los municipios de Tasco, Garagoa, Valle de Tenza, Tota, Cuítiva, Iza, Aquitania, Pesca, Firavitoba, Tibasosa, Chita, Soatá y Guacamayas. La preocupación de los campesinos por la profundización de las aguas, que en sus palabras se manifiesta como «el agua se echó a perder», ha sido tal que, se han logrado más de 10 negaciones de modificación de licencias ambientales para proyectos mineros y de exploración de hidrocarburos. Es así como en medio de las montañas y valles interandinos, con el 43% de suelos erosionados y los más de 1500 proyectos extractivos que amenazan las fuentes hídricas, aún es posible encontrar en Boyacá prácticas culturales en torno al agua que resisten a las dinámicas políticas, económicas e industriales del país.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BELTRÁN, F. (1983). *Los Muisca. Pensamiento y realizaciones*, Bogotá.
- BOADA, ANA. (1989). *Estilos cerámicos: territorios y gentes. Prospección arqueológica en el sector Puente de Bogotá - Santa Sofía. Oleoducto central de los llanos*, Bogotá.
- BOTERO, F.; LOURDES, E. (2000). *Mito, rito, símbolo. Lecturas antropológicas*, Quito.
- BROADBENT, S. (1970). «Reconocimiento arqueológico de la laguna Herrera». *Revista Colombiana de Antropología XV*, 171-213.
- CARRILLO, M. (1997). *Los caminos del agua. Según la tradición oral de los raizales de la sabana de Bogotá*, Bogotá.
- CASTAÑO, C. (2019). *La maloka cósmica de los hombres jaguar*, Bogotá.
- CASTILLO, N. (1984). *Arqueología de Tunja*, Bogotá.
- CERUTI, M. (2003). «Santuarios de altura en la región de la laguna Barava (Provincia de la Rioja, Noroeste Argentino)». *Chungara. Revista de Antropología Chilena* 35: 233-252. <https://www.jstor.org/stable/27802238>
- COMUNIDAD ANDINA. (2010). *El agua de los Andes. Un recurso clave para el Desarrollo e integración de la región*, Lima.
- CORREA, F. (2004). *El sol del poder. Simbología y política entre los Muisca del norte de los Andes*, Bogotá.
- DAGUA, A; MISAEL, A. y VASCO, L. (1998). *Guambianos. Hijos del aroiris y del agua*. Bogotá.
- DREXLER, J. (2007). «Las siembras de agua. La concepción y las prácticas de salud territorial de los nasa (páez) en Tierradentro en Colombia. Otra mirada a la reforestación». *Revista Antropológicas* 18, 137-170.
- ESCALLÓN, M. (2005). *Decoración, cronología y territorio: un estudio comparativo de la cerámica Herrera del altiplano Cundiboyacense*, Bogotá.
- GIRALDO, D. (s. f.). *Palabras reliquia. La pervivencia del muisca o chibcha*.
- GONZÁLEZ, H. (2010). «Sembrando agua. Experiencias de uso y manejo tradicional del agua en el resguardo indígena de Paniquita; veredas La Estrella y La Primavera. Municipio de Totoró, Departamento del Cauca». Tesis para optar al título de Antropólogo, Universidad del Cauca, Popayán.
- HENDERSON, H. (2017). «La formación de comunidades cacicales y la desigualdad política: retos para comprender el cambio social». *Revista Colombiana de Antropología e Historia* 53 (1), 241-268.
- LANGENBAEK, C. (2019). *LOS MUISCAS. La historia milenaria de un pueblo chibcha*. Bogotá.
- LEGAST, A. (1998). «La Fauna Muisca y sus Símbolos». *Boletín de Arqueología* 3, 5-105.
- LEGAST, A. (2000). «La figura serpentiforme en la iconografía muisca». *Boletín Museo del Oro* 46, 22-39.

- LÓPEZ, L. y MELO, L. (2017). *Patrimonio Cultural Inmaterial –PCI–, Rondón, Boyacá, Colombia*. Tunja.
- LÓPEZ, L. (2011). «Topando piedras sumercé. Narraciones en torno a las piedras de Iza y Gámeza, Boyacá, Colombia». Tesis de grado para optar al título de antropóloga, Universidad del Cauca, Popayán.
- MONSALVE, D. (2006). *La humanidad de las semillas sembrada en la santa tierra: la economía campesina en el Valle de Tenza*, Bogotá.
- PRADILLA, H. GERMÁN, V. y FRANCISCO, O. (1992). «Arqueología del Cercado Grande de los Santuarios». *Boletín Museo del Oro* 32-33, 21-147.
- PRADILLA, H. (1995). *Etnoarqueología de la Cerámica en Boyacá*, Tunja.
- PRADILLA, H. y LÓPEZ, L. (2019). «Cercado Grande de los Santuarios - UPTC TUNJA», L. Leguizamón (ed.): *Áreas arqueológicas protegidas de Colombia*, 60-76. Bogotá.
- RAPPAPORT, J. (1984). *El país Páez. Los pasos en la formación de un territorio. Informe final a la Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales*. Bogotá.
- RESTREPO, R. (2011). «Visión andina del agua», A. Pérez (ed.): *Agua: un patrimonio que circula de mano en mano*, 77-93. Bogotá.
- RODRÍGUEZ, J. (2003). *Dientes y diversidad humana. Avances de la antropología dental*. Bogotá.
- ROZO, J. (1997). *Mito y rito entre los muiscas*. Bogotá.
- ROZO, J. (2006). *Bachué: Relación mito–arte rupestre*.
- SIMÓN, FRAY P. (1981). *Noticias históricas de las conquistas de tierra firme en las indias occidentales, Vol. II*. Bogotá.
- TORRES, M. (2018). «Distribución espacial de la cerámica decorada en Tunja: un estudio sobre la riqueza de los caciques muiscas de los Andes orientales de Colombia». Propuesta de Trabajo de Grado para optar al título de Licenciado en Ciencias Sociales, UPTC, Tunja.
- TRIANA, M. (1972). *La civilización Chibcha*. Cali.
- UMAÑA, JENNY. 2018. *Siembra de agua*. Tunja.
- VARELA, LILIEETH. 2008. «El Páramo, el Fuego y la Humanidad», C. López y G. Ospina, *Ecología Histórica. Interacciones Sociedad–Ambiente a Distintas Escalas Socio–Temporales*, 114-117. Dosquebradas.
- VILLATE, G. (1999). *Estudio documental del asentamiento prehispánico de Tunja*. Informe final. Tunja: IIFA, UPTC, COLCIENCIAS.
- VILLATE, G. (2001). *Tunja prehispánica*, Tunja.