

Los gozos del arrabal: la permanencia de objetos rituales y las identidades marginales en el suroriente de Bogotá

Silvia Monroy Álvarez

Profesora Departamento de Antropología

Universidad de Antioquia

Dirección electrónica: silviamonroy@hotmail.com

Resumen. El presente artículo trata sobre la permanencia de objetos rituales en un contexto de pérdida de ritual, teniendo en cuenta el caso del barrio Antigua Fábrica de Loza, localizado en el suroriente de Bogotá. Este proceso permite entender la formulación de identidades marginales en zonas de la ciudad estigmatizadas desde épocas coloniales. Además, hace posible el análisis de una serie de patologías de los sistemas religiosos que evidencian transformaciones profundas en los sectores sociales enfrentados.

Palabras clave: Historia de Bogotá, fábrica de loza, identidades marginales, ritual, chicha.

Abstract. The present article tries about the permanence of ritual objects in a context of ritual loss, taking into account the case of "Antigua Fabrica de Loza", a neighborhood in the south-east of Bogota. This process enables to understand the formulation of marginal identities in areas of the city stigmatized from the colonial period. Also, it makes possible the analysis of a set of pathologies of religion, which evidence deep transformations in the social sections confronted.

Keywords: History of Bogota, pottery factory, marginal identities, ritual, chicha.

Monroy Álvarez, Silvia. 2004. "Los gozos del arrabal: la permanencia de objetos rituales y las identidades marginales en el suroriente de Bogotá". En: *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, Medellín, volumen 18 No. 35, pp. 73-91. Texto recibido: 09/03/2004; aprobación final: 13/04/2004.

Introducción

El interés por escribir este texto surgió a partir del trabajo etnográfico y documental realizado entre abril y noviembre de 2002 en el barrio Antigua Fábrica de Loza, en el marco del proyecto "De fábrica a barrio: urbanización y urbanidad en la Fábrica de Loza Bogotana", perteneciente a la Maestría en Restauración de Monumentos Arquitectónicos de la Pontificia Universidad Javeriana y dirigido por la antropóloga Monika Therrien. La primera fase de dicha investigación reunió un grupo interdisciplinario que entre antropólogos, historiadores, arqueólogos, restauradores y

arquitectos buscaba dar cuenta de los diferentes aspectos implicados en el devenir de la fábrica, desde su fundación en 1832 hasta su presente transcurrir como barrio en una zona deprimida de la capital del país.

El objetivo principal era el de entender cómo las élites republicanas habían intentado ejecutar un proceso civilizatorio en un área estigmatizada de la ciudad, lo cual se materializó no sólo en los motivos de la loza y en las nuevas dinámicas de trabajo sino en una serie de apropiaciones del espacio físico, proceso cuya caracterización a lo largo de siglos también era tarea de los miembros del equipo interdisciplinario. A la par de la labor en archivos y con fuentes secundarias que remite a la historia de la zona en un periodo que abarca más de dos siglos, se hizo un trabajo etnográfico con la actual comunidad del barrio para entender la dinámica de la zona y las percepciones sobre la historia del sector, los estigmas que recaen sobre él y las imágenes que construyen sus propios habitantes en medio de nuevos procesos de erradicación de lo marginal, como puede interpretarse parte de la destrucción de los predios de la antigua fábrica, ésta vez en vista de la construcción de un tramo de la Avenida de los Comuneros.¹

El propósito del artículo es el de analizar la permanencia de objetos rituales pese a la pérdida de contexto ritual en zonas de Bogotá donde se han gestado mundos subterráneos publicitados como “al margen de la ley” y que en la Colonia correspondían a los arrabales de la ciudad. La chicha, por ejemplo, puede verse, en una perspectiva de larga duración, como un objeto ritual que recuerda precisamente la pérdida de ritual. Es posible entender este fenómeno como resultado de la implantación de una normativa cristiana que, aún haciendo parte de una estrategia política de dominación, buscaba extirpar y desestructurar costumbres religiosas diferentes, aunque en realidad nunca se logró consolidar un sistema simbólico efectivo que sustituyera ciertos elementos posiblemente existentes en las religiones prehispánicas. Además, y como se hará mención en la primera parte del texto, es preciso interpretar la configuración de la ciudad, es decir, la reiterada marcación del mundo del arrabal o de lo indeseable frente a los espacios del orden y de lo deseable, a la luz de la permanencia de objetos que recuerdan el choque de varios universos simbólicos y que, a su vez, dan cuenta de diferentes estructuras sociales.

1 Con relación a la Avenida de los Comuneros, ésta no es una amenaza reciente puesto que el proyecto comenzó con el Plan Vial de 1980; en el artículo 2 se fijaba el trazado entre la Avenida Circunvalación y la Avenida de las Américas. La idea era conectar el oriente con el occidente de Bogotá por medio de la calle sexta entre dichas avenidas. Con el Decreto 317 de 1992 se modificó el recorrido, limitándolo al trayecto entre la Caracas y Las Américas. En octubre de 1996 se hizo una revisión al trazado porque atravesaba barrios declarados patrimonio urbanístico del centro histórico de la ciudad. Con la Resolución 00146 del 21 de abril de 1997 se amplió el plazo para, previo estudio, hacer recomendaciones con relación al trazado a Planeación Distrital (*El Tiempo*, 2 de mayo de 1997). Aún hoy en día, las negociaciones con los propietarios y poseedores de los terrenos por donde pasará la vía marchan con lentitud y las declaraciones al respecto son ambiguas y contradictorias: el temor sigue latente y nadie sabe con certeza cuáles serán las zonas demolidas.

De otra parte, estos elementos suelen ser asumidos por la sociedad mayoritaria como pruebas de inferioridad social y cultural, más aún si se trata de habitantes de zonas marginales como las del centro y suroriente de la capital del país.

La estrategia siempre ha sido la de presentar a los individuos de estas áreas como inadaptados que claman por redención. No obstante, son estos objetos los que permiten analizar cómo se formulan las identidades de grupos marginales que son, por lo demás, imágenes opuestas a los ideales sociales de turno. En el fondo, el problema fundamental que pretendo tratar desde esta aproximación teórica es el de la desestructuración de órdenes absolutos centrados en lo sagrado, pues allí se reflejan ciertas patologías de la religión que nos permiten analizar las contradicciones propias de los sistemas sociales. Estas patologías, establecidas por R. Rappaport (2001), son: la falsificación de lo sagrado que se evidencia en la invención de objetos sagrados por parte de la Iglesia católica; el engaño de lo numinoso que es posible ejemplificar gracias a la permanencia de objetos rituales desacralizados como la chicha, pese a que estén relacionados con la búsqueda incesante de estados numinosos, y la ruptura de lo santo que tiene que ver con la santificación de lo contingente, pues así se refuerzan doctrinas no de liberación sino de dominación y exclusión, que igualmente pueden definirse como idolatrías legitimadoras del statu quo.

Santafé: del gran convento a los arrabales de una ciudad

Durante la primera mitad del siglo XVII Santafé continuaba siendo una ciudad indígena culturalmente hablando, aunque en fechas tempranas del siglo XVIII predominaban los grupos mestizos en la medida en que se dio un proceso de mimesis cultural. Los barrios seguían ocupando las zonas aledañas a los ríos San Francisco y San Agustín. La ciudad tenía el ritmo de un convento y la monotonía sólo se rompía con las noticias que se tenían sobre los pecados que el vecino cometía a puerta cerrada.

Parafraseando a Vargas (1990), la Iglesia se consolidó como el pilar fundamental de esa sociedad colonial capitalina y el catolicismo empezó a copar espacios tanto en la vida pública como en la vida privada de las personas. Como respuesta obvia sobrevino el surgimiento de una especie de mundo subterráneo en lugares que estaban en las áreas limítrofes del control de la Iglesia, si es que así podemos denominar a los arrabales. No de otra forma, seducciones, estupros y violaciones eran quejas frecuentes en los juicios y demandas que se llevaban ante la Real Audiencia (Vargas, 1990). Además, la población seguía creciendo y se continuaban recibiendo contingentes de migrantes provenientes, en especial, de los actuales departamentos de Cundinamarca, Boyacá y Santander, lo cual ha sido una constante a lo largo de la historia de Bogotá (Mejía, 2000). De esta manera, la pobreza, la vagancia, la indigencia, la prostitución y la delincuencia iban en aumento. Las autoridades no tardaron en atribuir todos estos “síntomas” de enfermedad social a los indígenas a pesar de que constituían un grupo que se iba haciendo cada vez más pequeño.

La Corona Española entregó a la Iglesia la labor de controlar los sectores indígenas y mestizos de la población. Una de las principales medidas redundaba en casar a los que vivían en amancebamiento para así controlar esa masa siempre creciente pese a las altas tasas de morbilidad y mortalidad. Sin embargo, el matrimonio claramente no resolvía un problema de fecundidad. Las mujeres indígenas, importadas como mano de obra, tuvieron un papel fundamental en el mestizaje y en la consolidación de los sectores populares de la época, más aún si se tiene en cuenta que, según la ley canónica, las mujeres debían residir donde moraba su amo y no podían ser repatriadas hacia sus lugares de origen (Vargas, 1990). En procura de mantener un control demográfico, se tomaron disposiciones como permitir la entrada y permanencia en la ciudad de indígenas procedentes de la sabana sólo los días de mercado; de igual manera se impuso la repatriación de indígenas hacia sus pueblos de origen.

A lo anterior se sumó que los indígenas residentes fueron sometidos a la dependencia del amo y que las relaciones serviles que con éste se entablaron le fueron promoviendo valores que promulgaban por el mestizaje. La servidumbre se relacionaba de inmediato con lo indígena y viceversa. Entre tanto, los mestizos se aferraban a un conocimiento artesanal para diferenciarse y distanciarse de lo indígena. Podría decirse que el proceso de aculturación fue más bien un proyecto de ascenso social, en el cual los indígenas se refugiaron como estrategia de supervivencia pues los mestizos eran libres y no estaban obligados a pagar tributo, entre otras cosas. Sin embargo, estas dos clases sostenían a la alta sociedad y al clero santafereño ya que en ellas recaían las responsabilidades más importantes para el funcionamiento de la ciudad. Más adelante, éstos sectores fueron los llamados a ser civilizados por parte de las élites republicanas.

Vargas (1990) observa que aunque en los censos de la Colonia, específicamente en el de 1774, no se contempla la categoría que ahora podríamos denominar como “vivienda precaria”, sí es un hecho que la calidad de los lugares de habitación iba en descenso a medida que los predios se alejaban de la plaza mayor, siendo estas zonas estigmatizadas, sobre todo en la parte alta de la ciudad (hacia los cerros surorientales) y se conocían como los arrabales donde vivían “los indios”. En el siglo XVIII es evidente que las casas del centro de Santafé mantenían sus inmensos solares donde se alojaba la servidumbre, pero así mismo empieza a hacerse notoria la subdivisión de viviendas en los sectores pobres de los extramuros. Esta densificación del espacio se dio porque, entre otras razones, los hacendados dueños de las tierras aledañas no empezaron a venderlas masivamente sino hasta entrado el siglo XX, cuando se crearon las primeras compañías urbanizadoras (Mejía, 2000).

Desde las primeras épocas de la Colonia, las autoridades centraron buena parte de sus esfuerzos en tratar de restringir actividades rituales de índole indígena. Se prohibieron los juegos y “tomatas”, y dentro de los castigos estaban la trasquilada del pelo y la pérdida de la manta. No obstante, en el siglo XVI se había impuesto

una restricción que impedía a los indígenas vestirse a “la castellana”; además, no podían usar armas ni tener caballos (Vargas, 1990). Esta clase de ambigüedades iban dirigidas a crear profundas diferencias en la identidad de los grupos colonizados; no podían expresarse con los objetos que los solían identificar, pero tampoco podían apropiarse de las novedades que hubieran querido aprehender. Con el tiempo, se fueron consolidando otros elementos de distinción y así, por ejemplo, la ruana se institucionalizó en el siglo xvii como el vestido propio de indígenas y mestizos de las clases sociales bajas.

Pese a todas estas restricciones, las fiestas de carácter indígena seguían celebrándose en los solares de la servidumbre cobijadas por la oscuridad de una noche que, en el día, era satanizada por los sacerdotes. Las riñas y peleas entre indios tenían un gran eco en los sermones diarios y se relacionaban con los días de descanso y con el consumo de bebidas embriagantes como la chicha: el demonio más grande de cuantos habrían de extirparse. Vargas (1990) asegura que la mayoría de agresiones, peleas y maltrato se daban entre los que solían categorizarse como indios² y así se mantuvo una distancia, claramente excluyente, con los otros segmentos de la sociedad. Con la llegada de la República, se extendió la preocupación por los vicios que se escondían tras la pobreza y la idea fue la de reducir, ya no a la población indígena sino a la población ociosa; los pobres pasaron de ser los poseídos de Dios o los representantes invisibles de Cristo que merecían la limosna a ser objeto de reclusión en hospicios donde se planteaba el trabajo como su único camino de redención (Vargas, 1990).

En el siglo xix, la diferenciación social empezó a fundamentarse en la pertenencia a una clase comercial incipiente o en el acceso a cargos burocráticos y así se le dio un golpe certero a los artesanos de antaño (alfareros, albañiles, carpinteros, etc.) que no tuvieron más remedio que emplearse como servidumbre. Como ya habíamos apuntado arriba, los mestizos habían centrado su proyecto de ascenso social en sus labores dentro de gremios artesanales y estas transformaciones estructurales que llegaron con la República fueron un revés que los hizo descender en su escalada. Este proceso coincide con la migración de las élites de provincia a Bogotá que pretendían manejar sus negocios desde la capital del país con el propósito, además, de expandir sus inversiones y, por qué no, fundar industrias.

La lucha contra el ocio y la exaltación del trabajo como una virtud en sí mismo está en el fondo del periodo de auge de negocios e industrias a mediados del siglo xix durante el cual se fundaron fábricas de loza, de fundición de hierro, de papel, de tejidos y de vidrio, entre otras (Ortiz, 1964). La idea era conseguir que las industrias financiaran los proyectos particulares de la élite burguesa que, de todas formas, deri-

2 Mejía (2000) anota que en Bogotá existió la tendencia a relacionar los oficios con un segmento determinado de la población y así a finales del siglo xix se consolidó la categoría de “los indios de Bogotá”, considerados los “personajes típicos” de la ciudad; algunos de ellos eran lavanderas, arrieros, aguateras, carboneros, criadas y peones.

varían en la satisfacción de las necesidades del nuevo Estado. El establecimiento de estas industrias hizo que se consolidara un sector obrero en la periferia o área marginal del centro tradicional, lo cual afianzó los límites sociales con bastante eficacia. Ya para principios del siglo xx, la subdivisión de viviendas era una realidad y los inmensos patios donde antaño se apiñaban los sirvientes y donde se tenían pequeños sembrados habían sido edificados en su mayoría y las grandes casonas empezaban a ser ofrecidas en arriendo para que las ocuparan varias familias (Mejía, 2000).

En el caso de la Fábrica de Loza Bogotana,³ por ejemplo, ésta se instaló en un solar en el que había funcionado una alfarería de los jesuitas en los cerros surorientales de la ciudad (Perdomo, 1965; Vargas, 1887). Lo interesante es que utilizaron un predio que estaba localizado en los extramuros, en una zona que había sido desde las tempranas épocas coloniales relacionada con la habitación de indios y mestizos de las clases más bajas de la sociedad santafereña. Esto no fue fortuito pues de lo que se trataba era de “civilizar” a ese pueblo que se consideraba anclado en costumbres poco coherentes con los valores en formación de la República y que clamaba, sin pedirlo, por las transformaciones que estaban ocurriendo en Europa por esta misma época.

Las dificultades no se hicieron esperar y éstas tuvieron que ver, sobre todo, con el intento de incidir y controlar las formas tradicionales de comportamiento, especialmente de las capas bajas a quienes se pretendía incorporar en estas fábricas. La ciudad decimonónica se resistió a aceptar los ritmos de trabajo ágil que las élites quisieron implantar en talleres y fábricas (Mejía, 2000), y el tiempo seguía siendo manejado con base en la idea de que la vida diaria sólo era un transcurrir hacia la vida eterna.

Mejía (2000) caracteriza a la Bogotá Colonial como una ciudad donde predominaba la preocupación por los espacios interiores ante la escasez de los lugares públicos, donde se preferían los sitios de uso ritual pues había una gran influencia de lo “mágico-religioso” en los sistemas de valores aunque con una normatización netamente católica. Opone esta imagen a la de la ciudad burguesa donde se establece una separación entre los ámbitos civil y religioso y hay mucha más especialización de oficios y profesiones; además, los servicios institucionales educativos emprendieron campañas civilizadoras y de ordenamiento físico y social de la ciudad. Yo diría que esta separación de ámbitos sólo se dio en apariencia. De hecho, los gestores de las nacientes industrias que pretendían adentrar el país en la modernidad apelaron al recurso totalizante del discurso cristiano que busca formular realidades específicas para ser vividas.

Me inclino a pensar que la atención a los lugares privados y el desdén por lo público muestra la permanencia de la lógica católica impuesta en la Colonia donde

3 Al parecer la fábrica fue abandonada hacia la última década del siglo xix, aunque hay versiones que sugieren que dejó de funcionar hacia la primera década del siglo xx.

el alma debía ser el refugio de las virtudes al ser, quizá, la única certeza; la calle, por el contrario, era el lugar peligroso donde estaban materializados todos los pecados y males del mundo. Alcanzar la gracia y la virtud eran un asunto individual y el resto sólo dependía de la voluntad de Dios. Desde estas épocas, la vida en la ciudad promovía la individualización y una existencia clandestina al margen de las leyes civiles y eclesiásticas.

Las autoridades de la ciudad, desde su fundación, se han empeñado en encontrar su opuesto en “las clases del arrabal”, su antítesis en la medida en que reúne todo lo indeseable para el orden establecido: lo no civilizado, lo salvaje y lo demoníaco. En este punto podemos empezar a pensar en la chicha como un objeto ritual paradigmático ya que su permanencia en el tiempo nos puede llevar a entender no sólo la formulación de las identidades marginales en una perspectiva de larga duración sino que hace evidentes algunas de las patologías de la religión establecidas por R. Rappaport (2001): la falsificación de lo sagrado, el engaño de lo numinoso y la ruptura de lo santo. Y son éstas anomalías las que nos permiten vislumbrar transformaciones más profundas en los sistemas sociales implicados.

La exclusión no sólo opera por la expropiación, como una de sus más extremas manifestaciones, sino que también es el resultado de la supresión de formas socioculturales como el ritual. De igual manera y en esta dirección, es posible traer a colación el caso del actual barrio Antigua Fábrica de Loza,⁴ cuyo nombre viene de una industria que se fundó con el fin último de redimir los mundos oscuros del arrabal, que también se relacionan con el consumo conspicuo de bebidas embriagantes como la chicha. Hoy en día, el sector es reconocido como “el túnel”: un lugar de expendio y consumo de drogas, guarida de delincuentes y sitio donde violan mujeres (“desnucadero”), estigma que se ha venido agravando desde la década de los sesenta aproximadamente.

La década de los cincuenta fue el periodo de consolidación de las bandas de delincuentes del sector; en su mayoría, eran grupos dedicados a “desocupar” casas y a atracar en la calle. Por este mismo tiempo, la denominación del barrio cambió y empezó a ser reconocido por el nombre de “el túnel”. Al parecer, allí se escondían las mercancías robadas y se realizaban transacciones con ese tipo de bienes, pero con la complicidad de los túneles, pasadizos y caletas del lugar. Ya en la década de los sesenta, las actividades delincuenciales se diversificaron y llegó el auge de la marihuana y muchas de las familias que se dedicaban a actividades relacionadas con el hurto y la venta de artículos robados, empezaron a ser expendedores de marihuana. A principios de los setenta, se alcanzaban a contar aproximadamente diecisiete ollas en el sector, donde eran distribuidas toda clase de drogas, aquí se hace una mención especial a la llegada del bazuco y la cocaína, objetos que se relacionan con

4 En el Expediente No. 3002 del Archivo del Departamento de Acción Comunal del Distrito aparece la personería jurídica No. 01928 (con fecha del 22 de julio de 1982) de la Acción Comunal del barrio Antigua Fábrica de Loza, en este caso agrupado en la localidad 3 (Santafé).

la decadencia del sector. No obstante, se responsabiliza de dicha decadencia a los “recién llegados” que no lograron manejar los códigos de solidaridad y reciprocidad de antaño. La década de los ochenta estuvo marcada por las rivalidades entre habitantes del barrio; las batidas de la policía fueron en aumento y muchos aseguran que el negocio de la droga decayó pues los distribuidores ya no encontraban en el sector las seguridades de años anteriores.

Con relación al estigma que pesa sobre la gente de Fábrica de Loza, una pobladora “raizal” desesperanzada aseguró: “[...] es que hasta sacaron periódicos diciendo que nosotros matábamos y comíamos del muerto... y que también los echábamos por los huecos de los túneles...”. El barrio Antigua Fábrica de Loza carga a costas su pasado y presente de arrabal, razón por la cual sus habitantes se han afianzado en un proyecto de diferenciación social, cultural y económica basado en los productos de la delincuencia como una forma de mover una estructura social que, como respuesta contundente, los condenó (desde afuera) a la homogeneización de su carácter de “residuos sociales” pues los órdenes hegemónicos se han empeñado en sucesivos planes de eliminación de esa diferencia: los desalojos, la represión, los allanamientos y la construcción de avenidas, entre otros.

En la actualidad, el sector enfrenta, como en otras oportunidades durante los últimos treinta años, la inminencia de su destrucción, en este caso por el paso de la Avenida de los Comuneros que se llevará consigo reclamos aún no reconocidos por las diferentes administraciones de la ciudad y extraordinarios testimonios históricos de su proceso de formación. Pensándolo rápidamente, el proyecto de ciudad contemporáneo no está tan lejos del que llevara a intelectuales del siglo XIX a fundar una fábrica de loza para redimir un sector que más que marginal, ha sido “marginalizado” durante siglos. En ambos casos, se pretende materializar determinados estereotipos de ciudad y se busca desterrar los focos de degradación y allí, sin duda alguna, hay concepciones de índole moral y religiosa que permanecen agazapadas en el contexto del discurso político racional.

Tanto la constitución de la fábrica en el siglo XIX como su posible destrucción a principios del siglo XXI se presentan como estrategias de negación del otro y también es posible verlas como proyectos de erradicación de la diferencia que se asientan en una base simbólica pero que tienen efectos en la mentalidad de los habitantes de la ciudad. Y es tan fuerte esta influencia que, por ejemplo, hacia 1998 en un artículo de prensa⁵ se señalaba que en el marco de una investigación social realizada en la localidad Santafé, uno de los actuales arrabales en el imaginario de muchos ciudadanos bogotanos, se sugería como una de las conclusiones fundamentales del estudio que debería hacerse una “reestructuración de la tradición religiosa” para mejorar las condiciones de vida de los habitantes de estos barrios. ¿Qué relación tiene esto con las campañas de extirpación de idolatrías durante la Colonia? ¿Qué

5 *El Tiempo*, lunes 9 de febrero de 1998, p. 1E.

tiene que ver con la persecución de la chicha por parte de las brigadas higienistas? ¿Qué asociación podemos hacer con los Postulados Sagrados Fundamentales de los sistemas religiosos definidos por Roy Rappaport (2001)?

Las fiestas: espacios de adoctrinamiento y habitación del demonio

Rappaport (2001) define el ritual como el acto social básico de la humanidad, como aquel modo de comunicación en donde se transmiten mensajes eternos y duraderos por medio de los Postulados Sagrados Fundamentales. Estos postulados son palabras no cotidianas y no verificables pues están más allá del mundo material y permiten el mantenimiento del orden cósmico. De esta manera, lo sagrado es originado en el ritual; en él se construye el tiempo y la eternidad mientras se ejecutan secuencias más o menos invariables en contextos extraordinarios (no cotidianos) y se emplean expresiones que no pueden ser verificadas por quienes los ejecutan.

En el ritual están presentes paradigmas sobre la creación y teorías de lo oculto que procuran la comprensión de lo divino. Según este autor, lo discursivo, es decir, lo sagrado debe ir unido a lo afectivo, emotivo y vivencial, es decir, lo numinoso. La participación en el ritual permite a los individuos involucrados trascender las dudas, aceptar el orden establecido y las verdades eternas, lo cual también puede derivar en estados de *communitas*, de acuerdo con Turner (1997), donde se desdibuja la distinción yo/otros y no hay estatus porque es una muerte simbólica; allí habita la ambigüedad y es un estado fuera del tiempo. En la verdadera reafirmación y aceptación del orden sociocultural se presentan los estados de gracia donde hay una identificación con la divinidad en la medida en que hay una fusión momentánea con ella (Rappaport, 2001).

Sin lo numinoso, lo sagrado se aleja del sentimiento humano y de las experiencias vívidas, pero lo numinoso que no está centrado en los Postulados Sagrados Fundamentales puede degenerar, en palabras de Rappaport (2001), en algo demoníaco pues sólo se glorifica la experiencia y la sensación de júbilo. En este último caso se promueve el exceso, el hedonismo, las adicciones y el narcisismo; sin embargo, en ambas situaciones se deja de lado la posibilidad de llegar a la *communitas*.

El culto católico es el ejemplo de la primera situación: cuando lo sagrado no va ligado al componente numinoso (el carácter emotivo de la participación) no puede asimilar a los devotos con los seres venerados. ¡Hay que imitar a Cristo pero no se puede ser Dios! Todo se queda en la verdad efímera de las palabras en lugar de la certeza de las cosas que surgen en la participación de lo sagrado (Rappaport, 2001). En el caso de la Bogotá Colonial, el catolicismo actuó como una doctrina totalitaria que buscó intervenir en todos los espacios de la vida de las personas pero no permitió la participación (lo numinoso) de quienes congregaba y, por esto, no consolidó un sistema simbólico que en la práctica diera sentido a cada uno de los sucesos del ciclo vital de las personas y del ciclo reproductivo de la sociedad.

No en vano, y observando la posible continuidad de esta ausencia ritual en una larga duración, en la actualidad las mujeres de Fábrica de Loza se extienden en la descripción de sus partos; se hace evidente el interés por marcar los acontecimientos del ciclo vital y tras el velo de la exclusión, la necesidad de hacerse humano se convierte en un clamor. En las descripciones de los alumbramientos, en particular, se hace una marcada reiteración de los objetos utilizados y es como si, en cierta medida, se estuvieran sacralizando. Se mencionan las hierbas que debían usarse, la quema de breo y del ramo bendito, la efectividad del chocolate como dilatante, etc. De igual manera, se habla de los largos tiempos de preparación de la comida así como también se hacen nutridas descripciones de los productos utilizados en los diferentes platos: se determina su procedencia, sus cualidades y efectos en el cuerpo, etc.; por esta razón, se le asigna una gran importancia a placeras, carniceros y tenderos.

Según Godelier (1998), lo sagrado se materializa en objetos y a pesar de que éstos pueden haber sido fabricados por humanos, se muestra su origen divino y este carácter es el que permite exaltar el orden social. A su vez, los mitos constituyen una explicación del origen de las cosas que legitima la estructura del mundo. En palabras de este autor, el objeto sagrado unifica el contenido imaginario, simbólico y real de las relaciones sociales y de allí, subrayo, la importancia del ritual. En el caso de la carencia de participación (de lo numinoso) de los ritos asociados al catolicismo se pueden presentar casos como el que se citaba arriba donde las personas en las prácticas asociadas con los alumbramientos y decesos, por ejemplo, tienden a crear objetos que representen lo divino, lo irrepresentable y, hasta cierto punto, lo indecible: el breo, el ramo santo, etc., objetos aislados de las palabras, apartados del componente sagrado que permite la ratificación de las ideas más profundas de la sociedad. A manera de especulación, la chicha podría pensarse, entonces, como un objeto sagrado que en los rituales colectivos prehispánicos pudo estar cargado con un valor simbólico intenso; su permanencia a través del tiempo recuerda la pérdida de referentes sagrados, la desaparición de Postulados Sagrados Fundamentales pero la persistencia de la experiencia en la borrachera.

Ésta es una especie de *communitas* negativa generada por un objeto en el que, contrariamente a la esencia del objeto sagrado, el hombre se halla más presente que ausente. La chicha, descontextualizada del ritual —entendido en el sentido que retomo de Rappaport (2001)—, permitió una frágil cohesión de los grupos marginales del mundo subterráneo del arrabal, débil si entendemos que el humano sólo puede reencontrarse con los objetos sagrados en los momentos y lugares de uso ritual pues tales elementos son una deuda perpetua contraída con los dioses (Godelier, 1998) y es en esa deuda donde se fundamenta una jerarquización de la sociedad de carácter sagrado e incuestionable. Siguiendo a Rappaport (2001: 65), “[...] parece evidente, y pocos estudiosos que escriben hoy estarán en desacuerdo, que el ritual no es sencillamente un modo alternativo de expresar cualquier cosa, sino que ciertos significados y efectos pueden expresarse o conseguirse mejor, o incluso solamente, en el ritual”.

Turner (1997) ha hablado de los símbolos dominantes como aquellos que pueden ser considerados objetos eternos, lo cual no dista demasiado de lo establecido por Godelier (1998); en el caso que nos ocupa, la dificultad de encontrar evidencias sobre los rituales prehispánicos, nos deja sembrada la duda sobre el carácter de la chicha: si ésta actuaba como símbolo dominante o como símbolo instrumental, este último entendido como el medio para alcanzar el fin principal del ritual y el primero definido como el símbolo más importante al cual están asociados aspectos de la conducta (Turner, 1997). Sin embargo, en esa desarticulación del sistema religioso muisca se debieron eliminar toda clase de símbolos rituales: objetos, actividades, relaciones, acontecimientos, gestos y unidades espaciales que conformaban un sistema simbólico tan complejo como coherente y que tenía en el ritual el terreno más fértil para crecer.

Ahora pensemos en la preocupación de la Iglesia colonial por exterminar prácticas de los muisca asociadas al yopo.⁶ Con la sola desaparición de un símbolo como éste, se perdió la posibilidad de que en una sola formación se condensaran y representaran cosas y acciones; se eliminó un elemento que potencialmente podía unificar significados dispares. Asimismo desapareció esa propiedad de polarización de sentido característica de los símbolos (Turner, 1997) y conformada por un polo ideológico, donde se ordenan normas y valores que guían y controlan a los miembros de un grupo, y un polo sensorial capaz de provocar deseos y sentimientos. En cierto sentido, podríamos decir que al extirpar un símbolo dominante, como intuimos fue el yopo, se elimina un elemento que contenía componentes de lo sagrado y de lo numinoso, de la estructura social y del sentimiento humano.

La evangelización fue la principal herramienta de dominación que tuvo la Corona Española y si bien desarticuló determinados sistemas simbólicos, no logró consolidar uno capaz de dar sentido a las instituciones y formas sociales que se estaban implantando. Esto lo podemos relacionar con lo establecido por Turner (1997) cuando afirma que el ritual es un mecanismo que puede llegar a convertir lo obligatorio en deseable porque es una trama compleja de significados en donde se unen los estímulos emocionales con las normas éticas y jurídicas de la sociedad.

Lo que más llama la atención de la época de extirpación de idolatrías en la Colonia, por lo menos para el caso de Santafé, es que si bien los rituales o fiestas de carácter indígena fueron reprimidos, lo único permitido hasta cierto punto era beber. Las borracheras hacían parte de las celebraciones coloniales autorizadas como bautizos y matrimonios, aunque el propósito de la Iglesia era ir controlando paulatinamente los lugares y horarios donde se llevaban a cabo (López, 2001).

En épocas coloniales tempranas hubo un margen reducido para la expansión y los indígenas podían realizar sus celebraciones durante el día pero sin la posibilidad de

6 Véase por ejemplo *El proceso contra el cacique Ubaque en 1563*. 2001 [1563-1564]. Transcripción de Clara Inés Casilimas y Eduardo Londoño. *Boletín del Museo del Oro*, No. 49, julio-diciembre de 2001. Banco de la República, Bogotá.

usar instrumentos musicales “tradicionales”; aquí recordamos de nuevo la eliminación de los símbolos del ritual pese a que permanecieron vehículos hacia lo numinoso sin el contexto que remitía a lo sagrado, lo cual repercutió en la confusión de una sociedad entera que empezaba a construir y reconstruir sus referentes fundamentales en un panorama innegable de cambio cultural. De igual manera, la lucha contra las borracheras se centró en la supresión de ofrendas y sacrificios, probablemente partes fundamentales en rituales prehispánicos,⁷ pero que la Iglesia juzgó como factores que contribuían al empobrecimiento de los indígenas.

Se impusieron las fiestas de carácter español y, sin embargo, se revistieron en su papel de fiestas populares: momentos “oficiales” para la expansión de una ciudad recogida, mojigata e hipócrita. Era como estar dentro del orden, pertenecer, pero ese flujo reprimido se vertía incontenible en otros lugares. Tal fue el caso de las carnestolendas que se arraigaron a tal extremo entre las clases subordinadas que paulatinamente se fueron convirtiendo en otro paciente para exorcizar. Las carnestolendas se llevaban a cabo los días anteriores al miércoles de ceniza que da inicio a la cuaresma, era una celebración que podía durar hasta tres días seguidos; se iniciaba con una misa, luego seguía el banquete de fritanga y tomata en los toldos y chicherías que se encadenaban de la montaña en la ruta hacia el Cerro de la Peña en el suroriente de la ciudad (Caballero, 1987). Además, se hacían corridas de toros, riñas de gallos y hay testimonios que aseguran que ésta era una época de sexualidad desbordada (Cordovés, 1962).

También se puede citar como ejemplo la fiesta del *Corpus Christi* en la cual los indígenas hacían parte de las procesiones; se hacían cuadros o dramatizaciones sobre la vida de los santos y las caravanas se nutrían de comparsas, incluso desfilaban animales exóticos enjaulados ante cuyo paso la multitud gritaba enloquecida (Vargas, 1990). “Las octavas” eran una continuación de este “carnaval” pero en los barrios de extramuros, en los arrabales. Las fiestas de San Juan también tenían gran acogida en los sectores populares y se acostumbraba “lavar a San Juan en algún paso o quebrada al amanecer” (Vargas, 1990: 324); por supuesto, la celebración iba acompañada de chicha y fritanga. Posteriormente se llevaban a cabo las “chirriadas de San Juan” en donde se descabezaba a un gallo vivo (Cordovés, 1962). Estas fiestas desaparecieron bien entrado el siglo xx y aunque no hay referencias al respecto, pudieron ser objeto de persecución por parte de las campañas higienistas.

El problema al que se enfrentó el catolicismo durante la Colonia fue el de hacer que se sustituyeran las tradiciones indígenas paganas por las de corte oficialista, pero estas necesitaban legitimarse en algo que dentro de la lógica indígena operara con más eficacia. Entonces se empeñaron en la invención de “objetos rituales”, fenómeno que podemos traducir, teniendo en cuenta a Turner (1998), como la búsqueda “artificial” de un símbolo dominante capaz de aglutinar sentido. De esta manera, se

7 Véase *El proceso contra el cacique Ubaque en 1563*. 2001 [1563-1564].

empezaron a adorar reliquias y los supuestos restos de santos; incluso, hubo un gran alboroto en toda la ciudad católica cuando se adquirió el cráneo de Santa Isabel de Hungría, el crucifijo que tuvo Juan Borja al exhalar su último aliento y el hueso de la garganta de San Victorino (Vargas, 1990).

En este proceso de cristianización se doblegaron los Postulados Sagrados Fundamentales ante la necesidad de captar almas y dominarlas. Ésta sería otra de las patologías de la religión establecidas por Rappaport (2001): la ruptura de lo santo, pues los Postulados Sagrados Fundamentales al ser verdades eternas e incuestionables, deberían estar desprovistos de toda especificidad social. Son los elementos básicos que proporcionan a los miembros de determinado grupo la seguridad de confiar en los lazos más profundos que permiten su comunicación y, por esto mismo, las directrices más cercanas a lo santo y las más santificadas deberían tener un carácter político, social y material mínimo. Como bien afirma el autor, “el único modo en que los Postulados Sagrados Fundamentales pueden participar de la eternidad no es evitar los detalles de tiempo y lugar sino evitar limitarse a los detalles de cualquier tiempo o lugar específicos” (Rappaport, 2001: 609).

La iglesia evangelizadora actuó con una ortodoxia tal que promovió la permanencia y consolidación del statu quo basada en sus símbolos dominantes predecesores, el cuerpo y la sangre de Cristo (por ejemplo), pero manipulando las interpretaciones. Es decir, objetos eternos como éstos, pertenecientes a la esfera de lo santo, terminan sirviendo y, por consiguiente, limitando su función a combatir las ambigüedades de los procesos derivados del choque cultural y del proyecto hegemónico de dominación. Se empleó una condición histórica específica, como la de la Conquista y la Colonia, para idealizar con relación a un estado supuestamente primigenio y correcto.

Bernard y Gruzinski (1992) afirman que la idolatría fue concebida en el contexto del proceso de cristianización del Nuevo Mundo como una forma de vida diferente, opuesta a la europea, y no como una imagen distorsionada de la religión. En este sentido, estoy de acuerdo con López (2001) cuando señala que los procesos de cristianización e hispanización fueron convergentes pero, en este caso, la reflexión que hago apunta a entender la idolatría desde un punto de vista antropológico como el reflejo de una patología propia de un sistema religioso como lo es la ruptura de lo santo. En esa invención de objetos sagrados que citaba arriba, y que hace evidente la falsificación de lo sagrado, también puede hallarse parte de esta idolatría, entendida como la supersantificación de lo específico y la absolutización de lo relativo, lo descontextualizado y lo pasajero, procesos que obstaculizan las respuestas adaptativas de los grupos marginales, entre otras cosas.

Así, se elevan valores relativos, contingentes y materiales al nivel de lo esencial. En la ruptura de lo santo, que se plasma en una falsa santificación de preceptos coyunturales y que se vale de la falsificación de lo sagrado, ciertas convenciones sociales son naturalizadas y el gran peligro es que hacen que las diferencias culturales se vean como diferencias naturales que deben ser erradicadas. “Los portadores de la cultura” culpan a quienes no detentan esos códigos naturalizados y los rebajan a

algo inferior a lo humano, lo cual perpetúa interminables cadenas de exclusión. La permanencia de un objeto ritual como la chicha nos permite entender el proceso en una doble vía pues en este caso podría decirse que los grupos marginales la utilizaron para resistir definiendo su identidad con base en experiencias como la de la embriaguez y esto corresponde a la patología de la religión denominada el engaño de lo numinoso donde se vulgariza, profana y degrada ese componente fundamental de lo santo y se desconoce lo sagrado, las palabras que dan sentido a la estructura social.

Ya en el siglo xvii el consumo de chicha se había generalizado a tal punto que perdió por completo su cualidad ritual inscrita en la mitología y en la forma de vida indígena para convertirse en una bebida de las clases populares en transición de estilos de vida y cosmovisiones, pero igualmente excluidas. Esto ocurrió fundamentalmente en regiones campesinas del suroccidente, en el Altiplano de la cordillera oriental y en las ciudades (Calvo y Saade, 2002). Las rondas clandestinas permanecieron, con sus obvias transformaciones, hasta el siglo xx. En épocas coloniales fueron los lugares subterráneos de encuentro donde se bebía chicha y eran permitidos los juegos de azar. Existían también los patios de barra que eran sitios de juego clandestinos en donde se hacían los “tablajes”: compra y venta de mercancías robadas (Vargas, 1990). De igual manera, la chicha se coló en las fiestas católicas y se consolidó como un elemento aglutinante en las fiestas de los santos, en las de *Corpus Christi*, en las carnestolendas y en la celebración de los sacramentos.

Es evidente que las chicherías fueron lugar de socialización y uno de los pocos lugares de expansión de la ciudad relacionado con los grupos excluidos; también es posible asociarlas con una especie de canal de entrada a la ciudad pues hasta bien entrado el siglo xx seguían siendo punto fundamental en la recepción de migrantes campesinos (Vargas, 1990). Los establecimientos comerciales más importantes de la Santafé colonial fueron las chicherías. En ese entonces, se solía decir que la chicha era una bebida reparadora de fuerzas en la medida en que contaba con aditivos como huesos humanos, ají, sal y cal. Pese a estar proscrita por la Iglesia, al igual que los lugares de expendio,

[...] de su generalizado arriendo se sostuvieron el bolsillo y la mentalidad rentista de la época. Esto no sólo incluía a los principales vecinos santafereños sino a las corporaciones pilares de la sociedad. Que se conozca, el Cabildo y el Hospital San Juan de Dios derivaban ingresos del arriendo de tiendas de chicherías. Y en mayor medida las órdenes religiosas, las principales latifundistas urbanas hasta 1863 (Vargas, 1990: 375).

Para finales del siglo xix y comienzos del xx, la chicha fue el eje central de las campañas higienistas fundamentadas en teorías eugenésicas que veían el *chichismo* como una enfermedad que traía consigo la degeneración de la raza (Calvo y Saade, 2002). Ya por esta época aparecía asociada con las actividades de recreación y alimentación de sectores populares conformados por artesanos, obreros, peones y vendedores de las plazas de mercado. Liborio Zerda, uno de los médicos colombianos de la Regeneración, estableció que el principio tóxico de la chicha se debía

a la putrefacción de la materia proteica del maíz; en palabras más simples, se estaba igualando putrefacción con fermentación, y en su actitud moralista pretendía acabar con los que llamó “enfermos de la mala vida”. Esta idea de la chicha como sustancia putrefacta que llevaba a la intoxicación permaneció hasta mediados del siglo xx y como bien lo anotan Calvo y Saade (2002: 327): “la bebida no sólo conducía a la desorganización sino que ella misma estaría descompuesta”.

Aquí volvemos a toparnos con los ideales de progreso de la clase burguesa republicana que intentaban redimir el problema de una “raza enferma” y de una mano de obra ineficiente. Así, una nación civilizada debía fundamentarse en la sobriedad y el autocontrol de sus miembros (Calvo y Saade, 2002). La beodez era causante del atraso económico de la nación y de nuevo volvía a recaer la fatal culpa en el pueblo. Mejía Tirado escribió (citado por Calvo y Saade, 2002) a principios del siglo xx una cartilla en donde dos personajes, Luis (“el juicioso”) y Tomás (“el borracho”) representaban dos estereotipos sociales; el primero era leal, ordenado, buen padre de familia, trabajador e iba en ascenso económico y el segundo era irrespetuoso, impuntual, con tendencias al crimen, la rebelión armada, la delincuencia y, para completar el cuadro, suicida.

Hay que tener en cuenta que era una cartilla utilizada para instrucción pública y esta parábola que buscaba sembrar en términos sencillos un mensaje muy específico, exaltaba al hombre exitoso y feliz mientras que estigmatizaba al obrero como degenerado y pecador. La historia también muestra los efectos sociales que las élites republicanas achacaban a la chicha: abandono y deshonra familiar, tendencia al crimen y al suicidio, disminución de la capacidad intelectual y vagancia. El suicidio, junto con la locura y el alcoholismo eran síntomas de la degeneración de la raza y además se tomaban como “desviaciones enfermizas de tipos primitivos” (Calvo y Saade, 2002). Obviamente, a lo anterior había que agregar la fisonomía de los personajes: uno de facciones finas, elegante y limpio mientras que Tomás tenía facciones gruesas y a medida que avanzaba su “enfermedad”, el degeneramiento y la desesperación lo iban invadiendo. Otra de las características que diferenciaban a los dos hermanos es que “el juicioso” ejercía una profesión calificada, era ingeniero de la empresa de acueducto, entre tanto Tomás era trabajador en una fábrica de loza. Aquí el estereotipo va unido a imágenes que permiten relacionarlo con una realidad igualmente estigmatizada como lo es la del barrio Antigua Fábrica de Loza. En esta referencia está sintetizado todo el espectro de la marginalidad que recae sobre sus pobladores; no en vano, ellos niegan rotundamente la existencia de expendios de chicha en el sector en cualquier época. Mencionan las chicherías tradicionales ubicadas en lo que actualmente es el barrio Girardot y hablan de la chichería de “las mejicanas” que quedaba en el barrio Las Cruces, así como también de la tienda “Tres puertas” y el bar “Tablas”, ambos ubicados fuera del sector de Fábrica de Loza.

En los meses anteriores a que ocurriera el Bogotazo, y con motivo de la ix Conferencia Panamericana, fueron retirados de las calles del centro mendigos, prostitutas

y delincuentes, quienes se refugiaron en la periferia de la ciudad; además, se ordenó el cierre de fábricas y ventas de chicha (Calvo y Saade, 2002). Toda la represión, que podemos relacionar con la persecución de un objeto ritual sobreviviente como la chicha, generó efectos contrarios a los deseados. De hecho, los acontecimientos del 9 de abril pueden entenderse como un ejemplo de lo que Girard (1999) ha llamado apasionamiento mimético, que consiste en una catarsis social donde se exagera la violencia y ésta, a su vez, puede llegar a desencadenar el mecanismo victimario. Se agrupan todas las paradojas de un grupo social contra una única víctima, o chivo expiatorio, en el caso del Bogotazo llamada Juan Roa Sierra, a la cual se añadieron elementos como la sangre, el fuego y la bebida.

Tales paradojas sociales y la exacerbación de la violencia están en relación directa con la supresión del ritual o, como me he empeñado en explicar hasta este punto, en la eliminación de preceptos sagrados que, aunque sustituidos por unos nuevos, no lograron la participación libre y espontánea (otra forma de definir lo numinoso) de las personas. A lo anterior se suma la permanencia de elementos que recuerdan estructuras precedentes pero ya sin el contenido que les da sentido. Se evidencia una profunda crisis social de carácter permanente: la carencia de Postulados Sagrados Fundamentales que impide la verdadera aceptación, un acuerdo universal, de las estructuras sociales en curso. Ya habíamos hablado que la chicha y su perpetuación fuera de lo estrictamente ritual desembocan en la glorificación de la experiencia de la embriaguez; incluso y ante la relativización de los paradigmas fundamentales al nivel de supuestos, se puede dar una glorificación de la experiencia de catarsis colectiva, lo cual incide en la continuidad de estados de violencia permanentes.

La *communitas* es el rasgo transformador de un ritual (Turner, 1997); entonces, el Bogotazo puede verse como una especie de rito de paso que implicó el mantenimiento de la estructura de un orden social hegemónico por un lado, pero por el otro, abrió paso a un nuevo ciclo dentro de grupos marginales conformados por habitantes de sectores de la ciudad como Fábrica de Loza. Si lo vemos desde un punto de vista estatal, en esos grupos se empezaron a promover nuevas formas “ilícitas” de menoscabar la estructura. A largo plazo, esas transgresiones acrecentaron el carácter homogeneizante de lo marginal y así, por supuesto, se legitimaron las intervenciones y las ideas de erradicación de aquello que se ha presentado públicamente como un rezago de los motores del mantenimiento del statu quo: el progreso y el desarrollo, respectivamente.

Las Cruces fue el antiguo suburbio de Santa Bárbara y para finales del siglo XIX el arrabal de La Catedral se denominó parroquia de Egipto. Según Vargas (1990), hacia 1835 La Catedral y Santa Bárbara reunían el 75% de la población servil y en 1843 el 66. Como es de suponerse, en estos sectores obreros abundaron las chicherías (Llano y Campuzano, 1996) que se sumaron a las plazas de mercado y cementerios, por ejemplo, en su función de ser los espacios de socialización por excelencia de las clases más bajas de la ciudad a finales del XIX y principios del XX.

Estigmas como el de los “vergonzantes”, relacionados con prostitutas, ladronzuelos y mendigos (Mejía, 2000), fueron convirtiéndose en una forma de referirse a los sectores más pobres de la ciudad, quienes además eran acusados de ser las víctimas del flagelo de la chicha.

Sin embargo, en este punto es preciso entender que así como la chicha fue un elemento importante para la formulación de identidades marginales de determinadas zonas de la ciudad en el marco de una especie de proyecto de resistencia cultural, el orden hegemónico se encargó de propagar la imagen de la chicha, de su sobrevivencia, como la causa de inferioridad étnica y cultural. El proyecto consistía en presentar a los individuos como inadaptados que clamaban por redención y tan fuerte fue esta sanción, tanto en el plano discursivo como en el de las prácticas asociadas a las cruzadas de extirpación de idolatrías y posteriormente de higienización, que aún en la década de los ochenta quienes fueran sorprendidos vendiendo el líquido eran enviados a la cárcel, lo cual acrecentaba el carácter clandestino y subterráneo de esos establecimientos.

A primera vista podría decirse que las chicherías y los centros de diversión le eran propios a los sectores obreros del arrabal pues en las primeras décadas del siglo xx, por ejemplo, la mayor concentración de chicherías se encontraba en los barrios ubicados al pie de los cerros surorientales: Las Aguas, San Victorino, Egipto, Belén, Las Cruces, Santa Bárbara, la zona del Paseo Bolívar y parte de Chapinero. Sin embargo, la élite también se apropió de ellos pues era una de las pocas formas de escapar a los rígidos estandartes morales católicos. Las casas de lenocinio, relacionadas mediante varios decretos a principios del siglo xx con las parroquias de Las Cruces, Egipto, Las Aguas, San Victorino y los extramuros de San Diego (Mejía, 2000), funcionaron como una de las principales formas para la iniciación sexual de los jóvenes de las élites (Sánchez, 1999) y, por esto mismo, no es de extrañar que en las cartillas de instrucción pública, como la que se mencionó arriba, se hiciera evidente la preocupación por los desórdenes morales que ya no sólo estaban “cobijando a los de ruana”.

Y en eso precisamente es que consisten los gozos del arrabal: en una búsqueda incesante de estados numinosos pero sin referentes sagrados, producidos por sustancias como la chicha, “el mataburro” en los cincuenta que era una combinación de hierbas y gasolina —como bien recuerdan los habitantes de Fábrica de Loza—, y hasta la marihuana y el bazuco en la actualidad. Son esos elementos los que a lo largo de la historia de la sociedad bogotana representan a los marginados de los rituales, a los marginados de lo santo y sus componentes sagrado y numinoso, en palabras de Rappaport (2001).

A la hora de la verdad, esos marginados somos todos. Es como si se unieran dos vertientes en un solo lago y muy pequeño: la desestructuración de los órdenes absolutos construidos sobre Postulados Sagrados Fundamentales. Este fenómeno ha generado que los excluidos se apeguen a ciertos objetos o sustancias que contribuyen

a que desde afuera sean aún más marginalizados; aunque esos objetos también han sido apropiados de diversas formas por parte de individuos pertenecientes a otras clases sociales que, en cierto sentido, se han autoexcluido de lo establecido o de la represión que sus cánones mayoritarios han producido pero sin referentes sagrados, sin las palabras que componen lo santo y, por esto mismo, sólo les es posible glorificar la experiencia.

Es evidente que la participación en el ritual cuando es forzada no constituye aceptación en ningún sentido moral (Rappaport, 2002) y éste también es el caso de la imposición de la doctrina católica, además, debemos agregar que las experiencias que puede propiciar no permiten una participación en lo numinoso, pero también cuando un sistema religioso se pone exclusivamente al servicio del poder ocurre algo que repercute en la pérdida de la esencia de lo ritual y es que insiste en una salvación que desconecta a los poderosos del compromiso de solucionar las inequidades de la vida social terrenal. Los fieles dejan de serlo, pues no hay proceso global de aceptación de los presupuestos eternos que mantienen el orden social, todo se relativiza y se vuelve profano. Como afirma Rappaport (2001: 615): “el acto de la aceptación antaño más profundo que la creencia se convierte en una proverbial forma de hipocresía”.

Una de las vecinas del actual barrio Antigua Fábrica de Loza narraba cómo hacia la década de los setenta “las cosas se acabaron de dañar” trayendo a colación la llegada del bazuco y la cocaína. En medio de la narración de cadenas de asesinatos y funerales, señalaba con asombro que no se explicaba cómo en esa época, cuando empezaron a llegar iglesias evangélicas, algunas de las esposas de los que estaban involucrados en el expendio de drogas asistían al culto y mientras vibraban y aplaudían con fervor iban distribuyendo las papeletas de droga. En los cincuenta y sesenta, el control ejercido por los jefes de las bandas de delincuentes, vecinos del barrio Antigua Fábrica de Loza, fue tan contundente que cuando el consumo de marihuana en la zona empezó a hacerse conspicuo, determinaron que los consumidores podían hacerlo en un cuarto acondicionado para ese fin, porque lo importante era no andar “dando espectáculo por todo el barrio”. Esta norma no fue efectiva pues al cabo de tres meses, el desorden merodeaba por los predios del vecindario y ya empezaba a perderse ese respeto del que hablan los “raizales” cuando dicen que en esa época se puso fin a la hermandad y comenzó la era de la “voracidad”. ¿Acaso no podemos interpretar esas acciones, entre otras versiones que podamos dar al respecto, como una muestra de que nos rodea una abundancia de objetos que nos recuerdan nuestra pérdida de ritual? En estos ejemplos, que de primera mano juzgamos desde nuestros relativizados paradigmas morales, podemos ver que el ritual religioso —tomando la caracterización de Rappaport (2001)— está debilitado en sociedades tecnológicamente más complejas. Ya no actúa con vehemencia como instrumento fundamental para establecer las bases de los mundos humanos, en su profanación se aleja la posibilidad de llegar a estados de gracia, se aliena una de las partes más

profundas del yo (Rappaport, 2001) y se genera más fragmentación y aniquilación dentro de los órdenes sociales que ahora pululan sin cesar.

Bibliografía

- Bernard, Carmen y Gruzinski, Serge (1992). *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*. F. C. E., México.
- Caballero, Beatriz (1987). “El Santuario de la Peña”. En: *Boletín Cultural y Bibliográfico*, Bogotá, Vol. 24, No. 11, pp. 60-80.
- Calvo, Óscar y Saade, Marta (2002). *La ciudad en cuarentena. Chicha, patología social y profilaxis*. Ministerio de Cultura, Bogotá, Colombia.
- Casilimas, C. y Londoño, E. (2001). “El proceso contra el cacique Ubaque en 1563. [1563-1564]”. En: *Boletín del Museo del Oro*, No. 49, julio-diciembre. Banco de la República, Bogotá. [En línea] <http://www.banrep.gov.co/museo/esp/boletin>.
- Cordovés Moure, José María (1962). *Reminiscencias de Santafé y Bogotá*. Aguilar S.A., Madrid, España.
- Girard, René (1999). *Veo a Satán caer como el relámpago*. Editorial Anagrama, Barcelona, España.
- Godelier, Maurice (1998). *El enigma del don*. Editorial Paidós, Barcelona, España.
- Llano, María Clara y Campuzano, Marcela (1996). *La chicha, una bebida fermentada a través de la historia*. ICAN-CEREC, Bogotá, Colombia.
- Mejía Pavony, Germán (2000). *Los años de cambio. Historia urbana de Bogotá, 1820-1910*. CEJA, ICANH, Bogotá, Colombia.
- Ortiz, Sergio Elías (1964). “Notas sobre la fundación de la primera fábrica de loza fina en Bogotá en 1832”. En: *Boletín Cultural y Bibliográfico*, Bogotá, Vol. VII, No. 11, pp. 1994-1999.
- Perdomo, José Ignacio (1965). “Apuntes sobre nuestra loza. Gracia y permanencia de la cerámica en Colombia”. En: *Lecturas dominicales de El Tiempo*, 1.º de agosto, p. 5.
- Rappaport, Roy (2001). *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Turner, Victor (1997). *La selva de los símbolos*. Siglo XXI Editores, Madrid, España.
- Vargas, Germán (1883). “La fábrica de Loza”. En: *Papel Periódico Ilustrado*, No. 42, Año II, 25 de mayo, pp. 283-286.
- Vargas, Julián (1990). *La sociedad de Santafé Colonial*. CINEP, Bogotá, Colombia.