



## Los encantos: escenarios de relaciones interétnicas

Jorge Morales Gómez

Universidad de los Andes

Fotografías: Jorge Morales Gómez

Museo del Oro

### **Abstract**

In the peasant symbolism of the Colombian Andes, the idea of “enchantment”, as far as pre-Hispanic gold and indigenous matters are concerned, refers to the powers of the indians at the time of the Spanish Conquest that are to be found in lakes, rivers and mountains, where they took refuge with their gold. Those pre-Hispanic Indians are still with us today, but in an underground, gold world, notably on hills and in areas around lakes, which they protect. The “Mohan”, an individual, isolated, anthropomorphous character who rises to the surface out of the depths and then suddenly disappears again, has all the features of an Indian shaman. The way that enchantments and Mohans come into contact with the present population is rather like the idea of relations between different ethnic groups: a people from the past who live in the underworld, powerful yet defeated, maintains links with another group of people who live on the surface and who believe that their underworld counterparts adopt an ambivalent attitude of aggression and protection towards them.

### **Resumen**

En el simbolismo campesino de la región andina colombiana sobre lo indígena y el oro prehispánico, el concepto de “encanto” se refiere a los poderes de los indios del tiempo de la conquista española que residen en lagunas, ríos y montañas, donde se refugiaron con su oro. Los indígenas prehispánicos aún viven, pero en un mundo subterráneo, dorado, ubicado especialmente en cerros y áreas lacustres que ellos protegen. El “mohán”, una personificación antropomorfa, individual y aislada, que surge de las profundidades a la superficie y desaparece de nuevo repentinamente, tiene las características de un chamán indígena. El contacto de los encantos y mohanes con la población actual se puede asimilar a la noción de relaciones interétnicas: una población del pasado que vive en el mundo subterráneo, poderosa y sin embargo derrotada, sostiene vínculos con gente de otro grupo, que ocupa la superficie y que considera que la primera ejerce una actitud ambivalente de agresión y protección sobre ella.

## **Introducción**

Los estudios sobre simbolismo y significación entre grupos indígenas en Colombia ya cuentan con una prolífica tradición de contribuciones y resultados. Esta situación contrasta con la escasa investigación del



Niebla que hace parte de los sitios encantados y que se convierte en aguaceros cuando las lagunas están bravas. Cercanías de la laguna de Pacho Palo, La Mesa, Cundinamarca.

mismo tópico en grupos regionales, campesinos o urbanos, de los cuales se sabe muy poco. Temas que se manejan cotidianamente, como la nacionalidad, la idiosincrasia, la percepción de lo colombiano en el contexto global, la propia historicidad, etc., no han merecido que los científicos sociales los estudien en las concepciones de la gente no indígena.

Muy poco sabemos sobre las percepciones que los nacionales tenemos de lo indígena, y aunque pensamos que existen y que deben ser interesantes, su estudio sistemático aún no se ha emprendido. Este trabajo apunta a contribuir en el conocimiento y discusión de tales concepciones especialmente en la región andina de Colombia.

La preocupación por conocer las ideas del oro indígena entre la población colombiana surgió cuando tuve la oportunidad de llevar a cabo un estudio sobre significación del mismo metal entre los Tule o Cuna de la

región Darién-Urabá (Morales, 1997) y pude darme cuenta de la ausencia casi total de estudios antropológicos semejantes entre la población nacional no indígena. A medida que analizaba la información recogida pensaba en posibles asociaciones con los nombrados mohanes que enterraban el oro y en general con la creencia de un estrato inferior donde está acumulado este metal, que yo de alguna manera había oído en mis recorridos por Cundinamarca, Boyacá y Santander, pero no lograba contextualizarlos en ese momento, precisamente por ser aislados y asistemáticos.

Este artículo, que hace parte de un trabajo mayor emprendido gracias al apoyo del Banco de la República a través de la Fundación para la Promoción de la Ciencia y la Tecnología, no agota el tema de ninguna manera. Se suma a los trabajos pioneros De Vengoechea (1994) y Carrillo (1997) que intentan ofrecer un análisis de la información y situarla en un contexto. Mientras el primero se centra en una comunidad y el segundo abarca la Sabana de Bogotá, el presente intenta ir más allá en cuanto a su cubrimiento espacial y explora manifestaciones diversas a través de la zona andina que pueden ser susceptibles de comparación y sistematización, sin pretender llegar a ser consideradas nacionales, pero sí representativas de lo que conocemos como el interior del país.

### ***Antecedentes***

Cerros y lagos encantados, tesoros indígenas ocultos rodeados de misterio, figuras de oro que aparecen y desaparecen súbitamente, y mohanes de ríos y lagunas, han sido motivo de la literatura regional y de los escritos folclóricos en Colombia, especialmente por parte de entusiastas y aficionados a recoger tales tradiciones orales.

Entre los escritores regionales muy dados al costumbrismo se destacan Jaramillo Arango (s.f. 1984, 1989), Escobar Uribe (1950), Henao (1905) y León Rey (1942, 1953), casi todos antioqueños, aunque el último procedía del oriente de Cundinamarca, de donde obtuvo sus informaciones directas.

Entre los folcloristas dedicados a esos temas están Vargas (1951), Pardo (1947) y Ramírez Sendoya (1952), entre otros.



Laguna satélite o "chiquita" en el páramo de Carrizosas, Belén, Boyacá

Ambas tendencias se cultivaron con especial concentración durante la primera mitad del siglo XX, favorecidas por factores como los ecos de la colonización antioqueña, el auge de la gUAQUERÍA derivado de aquella, y en particular la instalación y funcionamiento de la Comisión Nacional de Folclor afiliada al Instituto Etnológico Nacional (1941), que promovía las contribuciones de particulares no antropólogos como medio para difundir los conocimientos tradicionales de diversas comunidades y regiones del país. Se respondía así a una concepción clara y específica de las tareas de la antropología en esos momentos:

descubrir y preservar las raíces y manifestaciones populares de los colombianos. Así se estaba valorando la diversidad cultural del país, en forma adicional al impulso dado a los estudios sobre grupos indígenas y a la arqueología en la década de los cuarenta. Tal tarea continuó con el Instituto Colombiano de Antropología hasta finales de los sesenta, y contó con un magnífico instrumento que fue la Revista de Folclor, luego Revista Colombiana de Folclor, que vino a terminarse lamentablemente apenas se fundó el Instituto Colombiano de Cultura (COLCULTURA).

Un sentido nacional populista, auspiciado por administraciones centrales como las de Laureano Gómez o Gustavo Rojas Pinilla, facilitaba esas divulgaciones que por otro lado contaban con el apoyo de los primeros antropólogos egresados de la Escuela Normal Superior y el Instituto Etnológico Nacional, fundado por Paul Rivet. A ellos se unió la labor de otros intelectuales como el pintor y escultor Luis Alberto Acuña, uno de los creadores del movimiento artístico Bachué que aseguraba que las tradiciones populares y anónimas (folclor) debían ser las inspiradoras de las obras de arte.

Todas estas contribuciones insistían en la presentación escueta y detallada de los datos, la mayoría de las veces obtenidos directamente en el campo, por boca de informantes, sin dar interés a la posible explicación sociológica de los mismos. De pronto se hacía mención sobre la probable raigambre española o indígena de tal o cual expresión “folclórica” y se ahondaba en la discusión de dicho origen, aislándola del contexto cultural.

Sólo hasta 1992 un trabajo retoma nuestro tema de estudio. Se trata de la tesis de grado de Consuelo De Vengoechea, (1992), una etnografía sobre cómo son percibidos los tunjos o mohanes en una vereda de Nemocón, en Cundinamarca. Es un estudio de comunidad que tiene un soporte documental histórico sobre ofrendas muiscas. Además, intenta una interpretación de los encantos basada en enfoques estructurales de Hubert y Mauss (1946) y Leach (1985). De los dos primeros toma la noción de sacrificio para aplicarla a las ofrendas y de allí deduce que los campesinos de Nemocón recuerdan el ritual sacrificial de sus antepasados indígenas (De Vengoechea, 1992: 193). De Leach asume el concepto de mito y la dinámica simbólica en la estructuración mítica. Este trabajo de De Vengoechea es el primero en incorporar una perspectiva antropológica al estudio de los encantos o tunjos. Tiene además el mérito de vincular la época actual con el pasado indígena a través de informes de cronistas españoles.

En 1997 María Teresa Carrillo produce en la Universidad Nacional la tesis “*Los caminos del agua. Tradición oral de los raizales de la Sabana de Bogotá*”. Esta obra es a mi modo de ver el esfuerzo más significativo

que se ha hecho hasta ahora respecto a encantos y mohanes. A pesar de que su concepto de mohanes se circunscribe a la Sabana de Bogotá, donde muchas veces es sinónimo de tunjo o encanto de oro, da una perspectiva etnográfica de los mohanes muy profunda. De acuerdo con los testimonios recogidos en distintas comunidades de la Sabana, éstos tienen una organización social familiar con hijos y mohanes machos y hembras, con sus respectivas características.

En su trabajo, Carrillo reproduce el concepto que los raizales sabaneros tienen de seres encantados, como “gente de lo seco que [en la conquista] entraron en los canales de agua con las riquezas llamadas encantos, que eran muñecos de oro y se convirtieron en oro vivo. Al entrar en esos canales adquieren poderes que les da la riqueza, como manipular las aguas para viajar por los cielos en caminos creados y jamás envejecer por vivir a una velocidad de tiempo mucho más lenta que la de la gente de lo seco” (Carrillo, 1997).

Según los raizales, después de la conquista y hasta la actualidad, la causa del encantamiento ya no es el enterramiento provocado sino el secuestro por esos seres de gente que tiene poderes de brujería blanca o demasiada riqueza acumulada. Sean de una u otra época, a partir de su transformación quedaron como guardianes de esos tesoros, de las cuevas, montañas, etc. Cada nuevo brujo enterrado se une o sintetiza con el moján antiguo de cada cerro. Aunque para los raizales estas acciones son ya poco comunes en la modernidad, hay casos de personas reales que luego de su muerte natural han sido convertidos por la tradición oral de una comunidad en mojanas con nombre propio real (1997: 40-41). Carrillo afirma también que los mojanas pueden nacer del oro reunido sin mediar otro personaje, o puede ser gente que encantó otro moján (Carrillo, 1997: 40).

Sobre las mohanes hembras o “mojanas” trae la siguiente cita testimonial narrada por don Constantino Segura, de Cota, que me permito reproducir:

“La vieja es mojana y vive en Fusca. En Semana Santa se ven luces que viajan.

... A la mojana yo no la he visto, pero cuentan que es una señora grande y gorda, vestida a lo antiguo con enagua y sombrero. Tiene unos senos grandes y aparece sentada en las piedras secándose al sol. Cuando ve gente desaparece”.

A las mojanas también las caracterizan por ser activas sexualmente a pesar de ser mujeres mayores, pueden tener hijos y se manifiestan sexuales. Sus oficios se asocian con el lugar que habitan y su carácter con la situación meteorológica local (Carrillo, 1997: 46-47).

Respecto a los machos, la descripción coincide en gran parte con la aportada aquí en páginas posteriores.

La autora registra la formación de familias de mojanas, con hijos llamados encantos o monos. La estructura y dinámica de relaciones en esas familias se ejemplifica en las clases jerárquicas de mojanas y las alusiones comparativas a las diferencias conductuales entre esposos y amantes. Aparte, aclara que con base en los testimonios no se puede establecer la divergencia entre moján y mojana.

Un aspecto muy interesante y original de este trabajo es su orientación ecológica. Al situar los encantos con relación a las aguas, los páramos y los aguaceros nos aporta las visiones de los raizales que vinculan los fenómenos naturales con actividad de mojanas. El agua es central en esta perspectiva, y no sólo por las crecientes, sino por la contenida en las nubes y los viajes de éstas. Parece ser que en el mundo acuático —no entendido como nivel sino como composición orgánica— se gestan los mojanas y a partir de allí desarrollan toda su actividad.

Carrillo enfatiza en los recorridos de los fenómenos atmosféricos cargados de humedad y en el lucero. Tales rutas e itinerarios también implican los de los mojanas que los gobiernan, por decirlo de algún modo. Esa perspectiva ecológica adquiere inmensas similitudes con la descrita para los guambianos en el caso del Señor Aguacero (Vasco, Dagua y Aranda, 1994), donde se relatan los itinerarios de lluvias

encontradas, genéricas y cuyo comportamiento es clave explicativa de muchos cambios en el territorio y el paisaje.

Aunque la obra de Carrillo no tiene como propósito específico tratar el tema del oro de los indios antiguos en las mentes actuales, sí aparece recurrentemente este metal como parte esencial de muchos encantos. Su perspectiva ecológica de los mojanos, sin embargo, no tiene como foco central la visión del pasado que es central en nuestro estudio. Por eso representa una dirección distinta a la propuesta aquí en el estudio de los encantos y su percepción entre los pobladores actuales. Los tópicos específicos se tocan en ambas investigaciones pero con énfasis diferentes.

### ***Los encantos***

Para efectos de este trabajo he considerado a los imaginarios como construcciones colectivas dinámicas que se reelaboran constantemente, referentes al pasado prehispánico y a su proyección sobre los habitantes actuales, transmitidas en principio por la vía oral, de generación en generación.

Dentro de dichas construcciones discursivas figuran **los encantos** como elemento muy importante. Este concepto de vasta ocurrencia en toda la región andina colombiana hace relación a poderes de los indios prehispánicos y del tiempo de la conquista española que residen en lagunas, ríos, cerros y zonas montuosas especialmente.

Los encantos indígenas por lo general son tesoros de oro y en algunas partes del país los clasifican como encantos de agua, en contraste con los entierros con dinero más recientes, de "blancos", que son encantos de tierra (De Vengoechea, 1992: 51).



En el altiplano cundiboyacense los encantos indígenas se conocen también como tunjos o mohanes. Sin embargo, en la arqueología los tunjos de los muiscas, los antiguos pobladores del altiplano, son objetos de



Laguna Grande, encantada. Belén, Boyacá

ofrenda muy particulares que desde la perspectiva académica no tienen que ver nada con los encantos. De acuerdo con Pérez de Barradas, los tunjos como objetos arqueológicos son:

"... figuras humanas de oro, tumbaga o cobre, de pequeño tamaño, de carácter votivo, aisladas o formando escenas, elaboradas por el método de la cera perdida y consistentes en una lámina a la que se han añadido los órganos de la cara, los miembros, el sexo, detalles de indumentaria y adorno, armas y utensilios diversos; figuras de niños y de cunas, trofeos de guerra y objetos simbólicos hechos con falsa labor de filigrana y, en raros

casos, con láminas metálicas estrechas. Incluimos además con salvedades, las figuras humanas huecas, hechas por el mismo método de fundición, paradas o sentadas.

En sentido amplio son también tunjos las figuras zoomorfas y los diminutos propulsores y objetos de carácter votivo". (Pérez de Barradas, 1958: 303)

Pero el concepto es aún más complejo: también hay encantos que no son de oro ni propiamente indígenas pero que tienen alguna asociación con éstos, aunque no muy claramente definida entre los pobladores de las diversas regiones donde tienen vigencia. Son las célebres Patasolas, Lloronas o los nombrados Patetarro, Mohán, Sombrerón, etc. (Ocampo, 1995).

En la vereda Santuario del municipio de Nemocón, De Vengoechea (1992: 54-66) halló diez manifestaciones de encanto de agua, que de ninguna manera son clases, pues pertenecen a una misma categoría taxonómica. Esas expresiones de los encantos o tunjos de agua son:



Laguna Grande, encantada. Belén, Boyacá

1. Animales de oro grandes, en mitad de una creciente, con canoa dorada o sin ella, a veces acompañados por música de flautas de caña.
2. Niños dorados en fuentes o nacimientos de agua que juegan entre sí y llevan capas de oro.
3. Gallinas amarillas —de oro— con pollitos también dorados, que nadan sobre un charco.
4. Hombres apuestos, amables. No se menciona expresamente que sean de oro.
5. Hombres amarillos que brillan y aparecen en la iglesia del Cerrito. Van a comprar habas en Zipaquirá.
6. Casita de oro con techo de un agua, con teja resplandeciente.
7. Hombres amarillos con pelo rubio que viven en el fondo de las lagunas y que salen a Zipaquirá a comprar sal.

8. Niña con cabellos de oro, en El Cerrito.
9. Objetos y polvo de oro “del tiempo de los indios”. Están quietos y son tesoros.
10. Culebra de oro con ojos de esmeraldas.

Comento enseguida estas manifestaciones de los encantos con base en lo recogido por mí tanto en campo como en fuentes bibliográficas.

Con respecto a los tunjos que van en medio de las crecientes de los ríos y sobre ellas (1), no sólo pueden ser animales sino niños o “caciques” emplumados, de oro. Pueden desaparecer o en ocasiones se los ve sumergirse en una laguna de nivel inferior al origen de la creciente.

Estos tunjos o encantos de agua viven, de acuerdo con el imaginario popular andino, en el fondo de las lagunas, en palacios muy luminosos, con lámparas y escaleras de oro, o dentro de cerros y peñas. Pero aquí cabría preguntarse: si son de agua, ¿por qué pueden estar en un cerro? En realidad, estos encantos son muy dinámicos y movibles, pero su hábitat original son los fondos de charcos, pantanos y lagunas; de allí viajan subterráneamente, por túneles, a lugares firmes y secos donde trasladan todo su menaje, de acuerdo con el mismo imaginario, pero también pueden ocupar varios sitios a la vez, según algunas versiones.

En muchos lugares, los niños dorados (2) son reportados además cerca de las casas e invitan a los “normales” a que jueguen con ellos: corren, saltan, pescan, y súbitamente desaparecen.

En diversas poblaciones de las cordilleras oriental y central, no sólo figuran gallina y pollitos dorados (3), sino también paticos nadando sobre un charco. Además es muy frecuente la mención de una vieja que sale a cuidarlos.

Las tres citas de hombres (4, 5, 7) parecen corresponder más bien a un solo encanto, que ocurre en diversos lugares y con apariencias distintas. Algunos informantes en Boyacá me manifestaron que podían tener un exterior común y corriente, con ruana y pantalón, o ser efectivamente muy elegantes, de vestido de paño y corbata, pero su interior era de oro macizo. También confirmaron que salen a los mercados a comprar víveres con los cuales se entierran.

Dentro de la lista suministrada por De Vengoechea, no pueden considerarse como encantos el oro en polvo, ni las joyas indígenas, ni la culebra de oro con esmeraldas (9, 10) pues en el mismo texto se manifiesta que son mansos, quietos, están allí simplemente para que algún mortal de hoy se apodere de ellos y se enriquezca. En realidad, si no se hace necesario desactivarlos mediante un conjuro, no hacen parte de la categoría de encantos, sino más bien de otra distinta, la de los tesoros de los indios o guacas enterradas por ellos antes de la llegada de los españoles.

Cuando las lagunas de altura se agitan o llueve mucho sobre ellas y en las cabeceras de los ríos, causando avenidas o crecientes calamitosas, muchas poblaciones andinas de Colombia creen que es un encanto residente en ellas quien ordena tal avalancha; en muchas ocasiones se lo ha visto en las formas descritas anteriormente. A su paso destruye “todo lo que encuentra”: casas, ganados, cultivos, cercas. Es de observar que esa expresión “todo lo que encuentra” reiteradamente se refiere a accidentes del paisaje que son culturales, construidos por el hombre actual; sólo ocasionalmente el discurso sobre el tema menciona árboles o vegetación silvestre arrasada. Sin embargo, vale la pena tener en cuenta que en la vereda Santuario se dice que las crecientes pasan sin dañar las sementeras (De Vengoechea, 1992: 88), lo cual es en realidad, excepcional.

Los tunjos o encantos de agua son de oro y las mentalidades colectivas los conciben como objetos, pero animados, que tienen un gran poder que se hace evidente en las crecientes y su secuela de destrucción.

Además, se piensa que tienen la capacidad de alterar a voluntad las condiciones climáticas de los páramos por su acción desde el fondo de las lagunas altas.

Las crecientes, según la investigación de Carrillo (1997: 204-209), son susceptibles de clasificar en la Sabana entre las de invierno, las de comida y las de viaje al salto y al mar. Las primeras son consideradas las más grandes y registradas como de sumatoria de aguas. Las de comida son muy interesantes pues parece que en ellas a los mohanes les botan oro, que viene a ser como el maíz para alimentarse. En tal caso, se habla de pautas de redistribución de riqueza-alimento, tanto entre los mismos mohanes como entre éstos y los hombres. Al romperse tal sistema como producto de la infracción de normas de parentesco —que la autora no explica— se puede dar la creciente (Carrillo, 1997: 207). En el tercer tipo —viaje al salto y al mar— la creciente aparece como muy antigua, natural y conflictiva aunque tampoco se analizan estas características ni se discute su especificidad (Carrillo, 1997: 210).

Cronológicamente los encantos de los indios son ubicados como anteriores a la llegada de los españoles o como contemporáneos a la conquista. Respecto a los primeros, se observa que hay cierta dificultad descriptiva en el conocimiento de cómo surgieron y se instalaron en las lagunas. Tal dificultad parece ser inherente a su misma posición en el tiempo, considerado por muchas mentalidades populares como muy remoto, sin fijar una edad concreta.

La gente piensa en general que los indios precolombinos eran muy sabios y expertos en diversas tecnologías, aparte de su capacidad comprobada para trabajar el oro y la arcilla. Muchas de estas destrezas se dan por ignoradas entre la población actual, pero se asegura que eran secretos dados por los hechiceros. Algunos, siguiendo la tradición de la conquista, afirman que directamente eran ingenios del demonio invocado por esos mismos hechiceros. Otras versiones, menos frecuentes, hacen énfasis en una fuerza de trabajo masiva, muy bien administrada, que permitía enterrar los tesoros a grandes profundidades donde podrían recibir el poder sobrenatural que los convertía en encantos.

En general, el poder de los indios es visto como misterioso y cerrado; quedó sepultado con ellos en esas profundidades pero es activo y vigente aún. Esa noción de **misterio** es sistémica a través de todas las construcciones colectivas al respecto. Se expresa muy claramente en dos hechos concretos de gran difusión en poblaciones colombianas:

1. Hay obras de ingeniería subterránea, escenarios de encantos hoy, pero “del tiempo antiguo, del tiempo de los indios”. Se trata de los sitios dorados de residencia ya referidos, de columnas y vigas de oro que soportan cerros, o poblaciones e iglesias levantadas posteriormente por los españoles y sus descendientes.
2. La fundición del oro se lograba a partir del frotamiento del metal con unas yerbas, que sin embargo nos son hoy desconocidas. A pesar de que la arqueología ha demostrado la existencia de crisoles y su funcionamiento en la fundición a la cera perdida (que en ocasiones deja huellas dactilares en las piezas), las mentalidades populares de campos y ciudades son fieles a la idea de la planta misteriosa capaz de derretir el oro, pero cuya identidad los indígenas nunca revelaron, precisamente como ejercicio de poder ante sus invasores.

La creencia en la hierba que fundía el oro parece tener su origen en la época misma de la conquista, aunque se refiera a tiempos anteriores a ella. Para el caso de la provincia de Santa Marta el padre Julián la menciona pero sin llegar a identificarla:

“...en la Sierra Nevada y las contiguas sierras, que son las arriba vistas del tayrona, tenían, y conocían los Indios, singularmente los tayronas, una yerba de tal virtud, que ablandaba y amoldaba los metales, como ellos querían; y con ella, según la fantasía, y habilidad del Indio, el que era bruto pedazo de oro, ó de plata, venía á reducirse á la figura de un león, de un sapo, y de lo que se antojaba al Indio” (1980: 68).

Para tratar de apoyar esta posibilidad, el padre Julián refiere que en Turín había un comerciante en telas, amigo suyo, que conoció a un religioso en Milán que así moldeaba y cortaba el oro (1980: 70).

Por otra parte, los encantos indígenas del tiempo de la conquista hacen referencia ante todo a los tesoros que los indios enterraron en el fondo de lagunas para evitar ser despojados por los españoles. No incluyen las sepulturas de indígenas muertos en ese tiempo. Se cree que muchos indios también se consumieron con sus pertenencias doradas y desde esa época viven allí como encantos pero salen muchas veces a la superficie a examinar el mundo de hoy.

Es interesante observar que los animales que figuran en los relatos que expresan las imágenes de los encantos son siempre domésticos, traídos por los europeos: vacas, perros, cabras, ovejas, etc., que pueden aparecer con las crecientes o cerca de las casas. Algunas veces se han registrado venados de oro, que serían la excepción al principio general más ocurrente.

Conversando con la colega Anne Legast surgió la idea de que la representación mayoritaria de animales domésticos en los encantos o tunjos evidencia o confirma su origen posthispánico y que además indican su imagen de poder, al proyectarse sobre los animales de los foráneos expoliadores. Pero también en el caso de la yunta de bueyes dorados que aran la creciente, es posible que se esté reafirmando la idea de los indios trabajadores (Carrillo, 1997: 214) y dueños de la tierra a pesar de todo.

Aquí parecen ser evidentes dos significados muy interesantes. En primer lugar, la noción de venganza contra los blancos por sus acciones etnocidas hacia los indígenas que se remontan a la llegada de los españoles, pero que hace objeto de venganza a todos los que ocupen hoy la tierra de los indios. En segundo lugar, el recorrido histórico presente en la metáfora del viaje desde el fondo de las aguas hasta la superficie. Los encantos son vivos y dinámicos y por tanto tienen la capacidad de establecer relaciones sociales con los pobladores actuales, en dos dimensiones: para conocer este mundo y para vengarse de los "blancos" que los invadieron y sojuzgaron. La anciana y sus animales así como los niños y niñas que salen

a jugar, o los hombres que compran víveres, son expresiones de la primera dimensión, mientras que los tunjos de las crecientes ilustran muy bien la segunda.

Subyacente a esta cadena de significados específicos se encuentra la noción de poder de los indígenas, evidenciada en varias instancias a través de los encantos: en su capacidad de manejar procedimientos ignorados por los "blancos", en su "larga vida" que les permite proyectarse desde tiempos muy antiguos hasta la actualidad, en su invisibilidad espontánea o condición de desaparecer a voluntad, y finalmente en su actitud vengativa.

Con toda esta carga de poder, el indígena precolombino y de la época de la conquista se percibe de manera muy distinta a la compartida por sectores de la Gran Tradición (Redfield, 1966), entre ellos, los antropólogos, en quienes predomina la idea de que los indígenas prehispánicos están hoy ausentes y que fueron derrotados o asimilados en su tiempo por los peninsulares.

Pero hay otra versión, una versión etnohistórica en el sentido *emic* del término. En ella, los indígenas del tiempo de los españoles y los de antes, aún viven, pero en un mundo subterráneo, dorado, ubicado especialmente en cerros y áreas lacustres. Allí continúan con sus trabajos, y entre ellos la orfebrería, pero a veces se les acaban las provisiones y tienen que salir a la superficie, que es lo mismo que viajar en el tiempo, para adquirirlas. Tal es el caso de hombres que van a comprar sal y habas a Zipaquirá.

Cuando se alteran los sitios donde habitan, los indígenas son molestados: se enfurecen, encrespan las aguas de sus cauces, cierran el cielo con nubes cargadas de agua y desencadenan borrascas y crecientes destructoras. Se evidencia su acción porque se inicia con un "páramo" o llovizna pertinaz que de repente se convierte en tempestad, al tiempo que el viento corre con un silbido especial, que puede ser el percibido como música de flautas, ya citado.



Las intervenciones que molestan a los encantos de las lagunas son muy diversas: gritar, reírse al pasar cerca de ellas, botarles piedras en su lecho, bañarse o aún fotografiarlas o filmarlas.

En Villa de Leiva me fue referido el siguiente incidente ocurrido hace unos sesenta años con un paseo de estudiantes a la laguna de Iguaque, lugar conocido como el de génesis de los muiscas, pues de allí brotó la madre Bachué con su niño Iguaque:

“Se organizó una salida con los escuelantes del pueblo a ir a conocer la laguna, pero en ese tiempo era muy encantada, había mucho monte y poco la visitaban porque era brava. Los profesores sí les advertirían a los niños que fueran callados y no la fueran a molestar, pero usted sabe que uno de muchacho no hace caso y la curiosidad lo mata. Allá llegaron y empezaron a gritar y de pronto que dizque se cerró el cielo y empezó una borrasca de puro viento, y de pronto una voz les dijo que les iba a mandar sopa y maíz tostao pa’ que comieran y pal’frio. Los chinos se pondrían contentos y qué, quel agua e’la laguna se embravó y los empapaba y pa’colmo cayó una granizada furiosa: esos eran la sopa y el maíz tostao que la laguna les anunció. Es que esa laguna era muy jodida y dicen que tenía un encanto de los indios, pero ya no. Hasta los turistas van y se bañan y qué”. (Rosa Espitia, Villa de Leiva)

Sin embargo, el encanto no ha desaparecido del todo y conserva su poder. En octubre de 1983 visité la laguna en compañía de un guía, campesino de Villa de Leiva. Al fotografiar uno de los pantanos cercanos a ella, en el instante en que obturé la cámara, súbitamente cayó agua sobre mí durante unos segundos, mientras alrededor, donde estaba el acompañante, todo permanecía seco. Él salió corriendo y se retiró a una roca donde comenzó a orar y a bendecir al pantano. Ya de regreso, el guía se resbaló, cayó a un abismo y murió; yo terminé en la cárcel (ver anexo).

## ***La experiencia vivida por el etnógrafo***

Apéndice al artículo de Jorge Morales



*El antropólogo y el guía en la Laguna Grande, Belén, Boyacá*

Era el primero de mis viajes a la laguna de Iguaque (Boyacá). En 1983 no se había abierto el camino que se conoce hoy y que es el más transitado: era conveniente ir acompañado por un guía de la región. Convoqué a Miguel Sierra quien tenía fama de *cicerone* y conocedor de los alrededores de Villa de Leiva. Salimos a las 7 a.m. y hacia las diez de la mañana estábamos llegando al borde de la laguna.

Toda esta serie de acontecimientos activó los imaginarios locales sobre el encanto de la laguna, a pesar de estar acostumbrada a que la visitaran. En principio, no se hacía mención a los indígenas, pero en las descripciones de los encantos se hablaba insistentemente del oro que había en su lecho.

Las acciones de poder ponen de presente entonces una alianza directa entre los encantos y ciertos lugares naturales. La imagen de los indios “del tiempo de antes” aparece como vigilante y protectora de tales sitios. De paso se recuerda que ellos vivían en un estado de armonía con el medio físico, el cual, según las mismas versiones, se ha perdido actualmente.

Es así como en muchas regiones del país se cree que las corrientes de agua de las cabeceras o las cercanas a ellas “desconocen” a las personas que las visitan o quieren usarlas. Antes de llegar a la laguna del Buey en el Páramo de las Papas, donde nace el río Magdalena, el camino pasa muy cerca de una cascada llamada Aguas Ariscas, en virtud de sus desplazamientos cuando alguien quiere

Maravillado por la tranquilidad y la belleza natural del sitio, y por estar en un lugar mitológico de los muiscas, de carácter originario según las crónicas y la tradición oral, dispuse mi cámara para tomar una fotografía al lecho de agua. Pero Miguel me previno para que no lo hiciera porque a la laguna no le gustaba “que la cogieran” pues todavía estaba brava; faltaba que la amansaran. Como hice caso omiso de su advertencia, aunque sin contrariarle su punto de vista sino simplemente diciéndole que me arriesgaba porque le había tomado mucho cariño a ese sitio tan hermoso, él se retiró a unos cincuenta metros. En el preciso instante cuando obturé, comenzó a llover como una regadera sobre mi cuerpo exclusivamente. Miguel, desde su retiro, me hizo ver, con cierto alarde de sabiduría, el error de la desobediencia y el atrevimiento de mi ignorancia. Él estaba seco, a pesar de estar en la intemperie, puesto que su sitio quedó al margen de la lluvia y del regaño de la laguna.

En esos momentos recordé un relato campesino de Rosa, una habitante de Villa de Leiva, quien me había contado que en su niñez habían salido unos escolares a visitar la laguna, acompañados de profesores de la escuela de Llano Grande. Al llegar allá gritaban y hacían mucho ruido. De pronto se oyó una voz poderosa que les preguntaba si tenían hambre. Ellos contestaron afirmativamente y el atronador interlocutor les replicó que entonces les iba a enviar sopa y maíz tostado. Pues al momento se desgajó un intenso aguacero con granizo; ahí estaba la sopa en el agua y el maíz tostado era el granizo. Se trataba de un castigo de la laguna por no tener el debido respeto con ella, con su entorno y con el encanto indígena que allí residía.

Volviendo al viaje con Miguel Sierra, iniciamos el regreso por la trocha que se dibujaba a trechos y que él conocía, pero de repente Miguel perdió el camino y me culpó como responsable por haber provocado la furia de Iguaque. La laguna se estaba vengando al esconder el sendero.

La situación se hizo más difícil pues luego de estar dando vueltas en el mismo lugar, decidimos abrir nosotros un camino descendiente. Así fuimos avanzando hasta llegar a un peladero que era el cauce seco de una cascada. De manera inexplicable, Miguel quiso bajar por ahí para ahorrar camino, a pesar de que a todas luces el precipicio era mortal. Logré disuadirlo mostrándole que al lado del peladero se podía avanzar pues había un claro que descendía por varios metros. Yo seguí adelante, no sin preguntarme por qué un guía de experiencia se arriesgaba a un peligro inminente.

tomarla para calmar la sed. El agua brinca de un sitio a otro y nadie puede contenerla en sus manos o de alguna otra forma. En tal caso, sí se considera que está encantada, pero no hay una mención explícita a la participación indígena en tal encanto. Y es que efectivamente no la hay. Sin embargo tampoco se trata de una disociación absoluta entre naturaleza y pasado indígena dentro del discurso ecológico de la región. Si bien se concibe como un mecanismo protector de la misma naturaleza contra los intrusos, también se asegura que muchos curanderos indígenas de los resguardos Yanaconas efectúan rituales propiciatorios para que tales fenómenos continúen ocurriendo. Además, los habitantes del alto Magdalena y el Macizo Colombiano, en los departamentos del Huila y Cauca creen en tesoros indígenas muy antiguos enterrados en el fondo de la laguna del Magdalena (o del Buey) y en otras como las de Santiago y Cusiyaco.

En varias localidades del altiplano cundiboyacense y en Santander, así como en Cauca y Nariño, el **desconocimiento** figura como central en las

De pronto, sentí un golpe y un grito: Miguel también me desobedeció y se devolvió para bajar por el despeñadero. Yo continué el descenso solo, hasta donde calculaba la base del abismo y salvé la separación entre ella y el claro del bosque. Mientras bajaba, llamaba a Miguel pero éste no contestaba ni se quejaba siquiera. Al llegar al sitio de la base lo hallé inerte y con dos hilos de sangre, uno por la boca y otro nasal. Puse el filo de la navaja en su nariz para ver si la empañaba, le tomé el pulso y traté de oír el corazón: todo negativo. Estaba muerto.

Recogí sus apreciados zurriago y machete y con ellos seguí por el lecho seco de la quebrada que seguía al precipicio, dispuesto a avisar a la Policía sobre el accidente. En esas, dentro de la desesperanza y la angustia, recordé que el finado Miguel me había dicho que la laguna “si no la hacía a la entrada la hacía a la salida”. Efectivamente, al salir de sus dominios, él estaba muerto en plena montaña y yo terminé preso cuarenta y ocho horas en la cárcel de Arcabuco.

construcciones conceptuales existentes sobre la naturaleza y el hombre, con especial referencia a las aguas y a los montes cerrados o arcabucos. Ambas entidades se ven como antagónicas pero a la vez complementarias. La contrariedad es esencial a ambas y por eso es que se desconocen en un principio. Luego, con el seguimiento de ciertas reglas, se impone con el tiempo la segunda condición.

Desconocer el agua a alguien implica pues, ser arisca, pero también enfermarlo mediante brotes eruptivos en la piel o causándole

inflamaciones. De ahí que a un forastero se le impida bañarse en corrientes de agua o en pozos poco visitados. En ese contexto, podría auscultarse una posible explicación a la resistencia de las poblaciones andinas de altura a los baños frecuentes del cuerpo.

### **Los mohanes**

La ocurrencia lexical del término **mohán** cubre el Gran Tolima, Antioquia, el Viejo Caldas, Cundinamarca, Boyacá y Santander, pero no siempre con la misma acepción. En los departamentos de la Cordillera Central es una entidad sobrenatural en su origen pero muy vinculada a la naturaleza: se trata de una personificación antropomorfa masculina que enreda las atarrayas de los pescadores y se alimenta de pescado. Es andrajoso, con la cabellera alborotada y desagradable en su apariencia. Sin embargo, gran seductor de mujeres que captura y entierra en las vegas del Magdalena y otros ríos, junto a desventurados pescadores o caminantes desorientados.

En el Altiplano Cundiboyacense y en Santander, el mohán es sinónimo de tunjo o encanto de agua, procedente de lagunas, que provoca y dirige las avalanchas de los ríos. Como ya sabemos, es de oro y puede presentarse bajo formas humanas o animales.



Colgante muisca de forma elíptica y convexa, hallado en los alrededores de la Laguna Negra de Iguaque, Villa de Leyva, Boyacá. 3.4 x 1.5 cm. Colección Museo del Oro del Banco de la República

Volviendo al de la Cordillera Central, está muy asociado con la pesca; se dice que es una entidad mítica de origen tolimense (Jaramillo Arango, 1984, 1989; Ocampo, 1995) que penetró en el Viejo Callas y en Antioquia, aunque no se aclaran las vías de introducción. Algunas versiones populares hablan de una residencia del mohán del río Magdalena en Cajamarca, mientras otras aseguran que su sitio de habitación es en inmediaciones de Honda o de El Espinal (Jaramillo Arango, 1989).

Los imaginarios en torno a esta entidad aseguran que hay varios mohanes, casi uno por río y que son muy celosos de su territorio. Afirman además que viven en las orillas, pero en casas de oro enterradas bajo el barro y las piedras. De manera similar a los tunjos recorren espacio y tiempo, pues son considerados resistentes del tiempo de la Conquista que están vengando a sus compañeros de lucha. Sin

embargo, no son de oro, pero cuidan tesoros de ese metal bajo los ríos. Son adictos a fumar tabaco y por eso muchas veces se lo quitan a los pescadores, sin hacerles daño. Precisamente, el mohán del río

Magdalena que se halla esculpido en el Parque Mitológico del Espinal está fumando. Informes recogidos por mí indican que esa afición se debe a la necesidad de alejar los mosquitos que lo mortifican y para contrarrestar el frío cuando se alberga en el fondo de las lagunas, como sucede en la de Pedro Palo.

En el norte del Tolima, concretamente en el viejo Armero, llamado antes San Lorenzo, la leyenda del mohán lo vincula con la región del Tequendama en Cundinamarca pues se afirma que está enterrado allí como encanto pero sale periódicamente. Este mohán no aparece como indígena específicamente, tal como sí ocurre en otras regiones del país, y se le asigna la categoría temporal indefinida de "hace mucho tiempo".

De acuerdo con la descripción de Pardo (1947) el mohán de San Lorenzo era poseedor de grandes riquezas, extensas dehesas de ganado, una gran hacienda con su lujosa casa y cantidades de oro que las hormigas le llevaban a cuevas. Era también muy tacaño. Un día compareció ante su residencia un pordiosero solicitando comida y bebida, a lo cual el rico se negó y le tiró un vino fino por la cara. El mendigo de pronto se convirtió en fraile y le disuadió de su vida opulenta y egoísta, haciendo énfasis en la necesidad de repartir sus ganancias para complacer el mandato divino. El hombre se enfureció, volvió a bañar al cura en licor y negó el poder de Dios<sup>1</sup>. Desde ese tiempo adquirió la enfermedad de no defecar. Por eso no comía sino bebía.

En otra ocasión acudieron a su casa su madre y su padre, quienes eran muy pobres y humildes. El los desconoció y rechazó sin ningún miramiento. Al momento comenzó a sentir un gran desasosiego por todo su cuerpo y gritaba a la servidumbre en busca de sus armas. Los criados salieron despavoridos, no sin antes llevarse las cabalgaduras y reses, dejándolo en la inopia.

---

<sup>1</sup> En muchas mitologías amerindias unos seres que carecen de ano, defecan por el ombligo y se nutren con el olor de la comida, no más. Semejanza interesante de posible sustrato indígena, que en el caso de este mohán se ha metaforizado el olor de los alimentos por el alcohol de la bebida, con una clara advertencia de control social a los borrachos.

El hombre se convirtió en Mohán como castigo divino, y en Armero se dice que reposa, como ya se dijo, en las profundidades del Salto de Tequendama.

Precisamente en esa región en Cundinamarca el mohán adquiere una significación diferente pues hace referencia a un rico colonizador español que vivió en Tocaima dedicado a toda clase de placeres y costumbres relajadas. Se llamaba Juan Díaz Jaramillo y tenía una hermosa casa que fue devorada por un incendio. Sus tierras eran muy extensas y ocupaban entre otros, el lugar donde luego fue fundada La Mesa, conocida también como Mesa de Juan Díaz. Se dice que en medio de la borrachera y el desorden ocurrió el incendio y que su alma anda errabunda asustando a pobladores de la región.

Es importante observar que Juan Díaz Jaramillo fue un rico encomendero de Tena y La Mesa (antigua Doyma) que concentró grandes propiedades que pasaron a manos de sus herederos (Velandia, 1980. III:1470).

En Pacho, el mohán hace sus apariciones en el cerro Tragarepas, nombrado así precisamente porque se cree que sale allí a comer arepas que asa al sol en las peñas. Este mohán cuida un tesoro indígena y cuando tiembla en el interior de la montaña, las joyas se trasladan de sitio y se oye una música muy intensa que los lugareños comparan con el órgano de la basílica de Chiquinquirá. A un campesino se le apareció este mohán en la hacienda Patasía, con apariencia de un hombre muy feo y desgreñado, taimado, que no desataba palabra cuando lo saludaban y desaparecía intempestivamente (Vargas, 1951).

A partir de los datos precedentes se puede afirmar la diversidad de mohanes, según las distintas versiones: pueden ser indígenas del tiempo antiguo, o españoles desastrados como el Pedro Pablo de la laguna quien al querer salir de sus aguas se atoró en un palo y por eso se le conoce como Pedro Palo. Pero también está el de San Lorenzo que no pertenece a una época definida por los actores sociales sino que se asocia con "el tiempo de antes", sin fijar un período concreto de su ocurrencia.

Tampoco suelen coincidir los acontecimientos por los cuales se encantaron o quedaron convertidos en mohanes; son relatos muy vinculados con la localidad y la región aunque de todos modos tiende a dominar la noción del indígena resistido y sobreviviente del tiempo de la Conquista que sale a buscar bastimentos y a producir terror entre los moradores.

Mientras en el altiplano aparecían las **mohanas** (tunjos femeninos) de la Sabana de Bogotá, en la Cordillera Central los mohanes son siempre hombres, “brujos” indígenas o soldados españoles de la Conquista, siempre en actitud de seducción y agresión.

Más bien la mujer aparece en otros mitos relativos al bosque y la selva inculta, como la Patasola, la Madremonte, la Madre de Agua y la Llorona (Ocampo, 1985; Escobar Uribe, 1950) que de alguna manera corresponden al arquetipo de la madre original, muy relacionado a la vez con lugares naturales alejados de las viviendas, tales como montes abruptos, estanques, fuentes de agua, cañadas y desfiladeros (Jung, 1970: 74-78). No en vano la Patasola es una analogía del árbol con su tronco como único pie o apoyo, y una fronda indeterminada que se asemeja a un rostro difuso y amorfo.

Las vírgenes **remanecidas** tan frecuentes en las concepciones territoriales de los yanaconas del Macizo Colombiano aparecen concebidas como vivas, bravas, resucitadas del tiempo antiguo, protectoras de manantiales, solucionadoras de conflictos y fundadoras de pueblos (Zambrano, 1993). La sola condición de **remanecimiento** como resucitación o aparición de una virgen desde la antigüedad, puede ser asociada con el rejuvenecimiento de la madre (Jung, 1970: 75). Ellas, de modo análogo a los mohanes, reaparecen, resurgen, aunque éstos no se vean renovados en su apariencia.

A su vez, esos atributos de fundadoras de pueblos y solucionadoras de conflictos no contradicen su vínculo con las áreas boscosas, pues ellas siempre buscan trasladarse a esas zonas luego de cumplir su cometido civilizador. Desde allá protegen la existencia de fuentes de agua para campos, pueblos y ciudades. Estas últimas también son susceptibles de conectarse con la imagen materna original (Jung, loc. cit.).



La particular contribución a la noción de arquetipo de la madre radica en el rechazo a quedarse en los pueblos: es una virgen de resistencia, quien por su propia conducta recuerda a la gente el ideal de sus antepasados, de rebelarse contra los intentos hegemónicos hispanos de reducirlos a vivir en núcleos de población. Por eso no vacilamos en considerar a estas vírgenes como indígenas, así su apariencia externa sea europea, con manto, corona y en ocasiones, Niño alzado.

Pero el mohán va en otra dirección. Su hábitat es subterráneo y está sumergido en el pasado, del cual emerge para establecer los contactos ya referidos que en nada se asemejan a los que emprenden las vírgenes remanecidas con la gente de la actualidad. Nunca coexisten en sus apariciones, son exclusivos el uno y la otra.

El mohán se mueve en las profundidades, surge a la superficie y desaparece de nuevo repentinamente, de forma análoga a como suelen hacerlo los otros encantos, los tunjos. Su accionar es individual y aislado, y al respecto no podríamos asegurar mayor claridad sobre su pertenencia a una "tribu" o etnia particular en las percepciones de los actores sociales. Aparte de las asociaciones con grupos epónimos en los distintos departamentos, por ejemplo, guanes en Santander, "chibchas" y panches en Cundinamarca o pijaos en el Gran Tolima, no hay una referencia particular y reiterada que represente a un grupo en particular, fuera de las simples fronteras político-administrativas. En algunas ocasiones aisladamente se le designa como un chibcha, pero este concepto se asimila más bien a la idea genérica de aborígen.

Si bien muchas veces suele ser presentado como indígena no conquistado y sobreviviente del tiempo antiguo, no hay acuerdo tampoco sobre su condición social. Vive solo, cuidando tesoros, pero ocurren desencuentros en las informaciones en cuanto a su relación con los dueños de los mismos: en unas versiones aparece como el único propietario, mientras en otras es el delegado o emisario indicado por los indios para vigilarlo; se trata de "un indio suelto", autosuficiente la mayor parte del tiempo, que disfruta y contempla palacios y riquezas dejados por otros.

Ahora bien, si consideramos que en las culturas indígenas muchas veces los chamanes se perciben como solitarios, ajenos a la vida "común", al borde de la estructura social cotidiana (Turner, 1997), que inspiran terror y que además hacen viajes individuales a otros mundos, podemos pensar que los mohanes son representaciones de antiguos chamanes, que como los del presente, también utilizan tabacos y sal, no sólo para su sustento, sino para ejecutar rituales de muy antigua tradición indígena. No es gratuito que las mentalidades populares precisamente piensen que estos mohanes son hechiceros de gran poder, tal como los observadores y analistas de las culturas indígenas lo hemos comprobado a nuestra manera. ¡Buen acuerdo émico-ético, o algo parecido!

Aquí podría uno preguntarse si además el mohán no es una metáfora del Diablo. Las gentes de campos y ciudades creyentes en el personaje que nos ocupa, diferencian entre uno y otro, pero hay que tener en cuenta una serie de similitudes que se presentan entre los dos: la habitación subterránea, su presencia sucia y desgreñada, así como su intención agresiva y castigante son atributos comunes. Además, ambos se oponen a la religión de Cristo, a pesar de la mención en el caso del mohán de San Lorenzo de un permiso del Señor para ocupar los cerros y moverse dentro de ellos. Se trata más de una relativa sumisión que de una identidad de propósitos. Los dos, por otro lado, han sido ahuyentados por la iglesia con métodos similares si no iguales.

La alianza pactada entre el diablo y los antiguos muisca para cuidar los tesoros enterrados en la Laguna de Guatavita y otros santuarios, ya mencionada aquí, nos plantea la posibilidad de identidad entre ambos personajes a pesar de la separación consciente que se hace entre ambos: el diablo deja su huella en esta laguna y otros sitios, pero parece ser externo al lugar, no vive dentro de ellos como sí es característico del mohán. Además en el caso concreto de Guatavita, los encantos propios de ella, cuando estaban activos, eran distintos a los mohanes ya descritos, así recibieran ese nombre alternativamente con el de tunjos o el mismo de encantos.

Aunque el asunto merece mayor investigación, por ahora y como hipótesis lanzada aquí, la representación más clara de los mohanes parece ser con chamanes y sacerdotes indígenas, quienes sí recibían inspiración o ilustración directa del demonio. La tradición colonial de vincular a los rituales indígenas con obras diabólicas fue adentrándose paulatinamente a través de la educación escolar que tanto tiempo estuvo administrada casi en forma exclusiva por la iglesia católica, además de otras vías como los sermones, las conversaciones pastorales, acercamientos familiares, etc. Esto naturalmente ha cambiado, pero dejó huella en muchas personas que a su vez difundieron tal tradición por vía oral.

Las concepciones populares sobre los chamanes difieren en varios sentidos de lo que los antropólogos sabemos hoy —a pesar del acuerdo celebrado unos párrafos arriba— con base en las informaciones de los mismos nativos y de su análisis. En aquellas predomina la percepción del chamán como hechicero y cautivador de voluntades, lo cual se aproxima a la noción de mohán. En realidad los chamanes pueden tener algo de eso pero son mucho más. Las religiones amerindias han enfatizado en su capacidad de trascender el mundo ordinario para trasladarse a otros y a tiempos originales o muy antiguos. Ese tránsito se puede lograr por medios diversos, uno de los cuales no más es la ingestión de alucinógenos y otros agentes psicotrópicos que producen la sensación de volar. Los pasos a otra época o a otro mundo, como estados alternos de conciencia, se entienden como vuelos que están sometidos a las mismas etapas de un rito de pasaje: el chamán se separa de esta realidad, se coloca en un trance caótico en cuanto a indeterminado y finalmente se incorpora en otra realidad, definida, diferente a la inicial.

En tal sentido, Reichel-Dolmatoff (1987) interpretó como símbolos de hombres-pájaros o chamanes en vuelo a muchas figuras de orfebrería prehispánica de la colección del Museo del Oro que ostentan alas o algo que las representa y las agrupó bajo la categoría Ícono A.

Aparentemente el mohán no vuela, pero sí viaja desde las profundidades subterráneas y subacuáticas hasta la superficie y de regreso. Pero ese viaje implica un ascenso que se lleva a cabo a través del tiempo,

análogamente al del chamán. Se origina en épocas pasadas de expoliación —la Conquista— cuando se enterraron los indios, o los tesoros, o ambos y termina en la actualidad, para comenzar de nuevo. El tiempo entonces se hace cíclico, se separa de la concepción secular donde figura consecutivo y lineal, para adquirir la condición de repetitivo, tal como lo manejan muchos chamanes indígenas en sus viajes y curaciones.

Por todo ello, y aunque no coincida con la versión sensible y consciente de los actores sociales, planteamos aquí la muy posible identidad del mohán con un chamán indígena en las mentalidades andinas populares, más que con el demonio, quien sí puede jugar de aliado más no como sustituto simbólico.

### ***Valores sociales, encantos y estereotipos del otro***

Además de tunjos y mohanes existen otras categorías de encantos que a diferencia de los anteriores no son seres vivos, ni hombres ni animales, sino ciertas estructuras doradas que pueden ser:

1. Cimientos de oro sobre los cuales se levantan cerros o lomas. Tal es el caso del cerro Ingrumá en Riosucio, Caldas, que es considerado tutelar y emblema de la población.
2. Lajas de piedra con incrustaciones de oro sobre las cuales se construyeron pueblos o iglesias de los mismos. Ejemplo de esto se halló en El Socorro, Santander, donde personas del campo y de la zona urbana afirmaron que la célebre catedral del municipio descansa en una laja que tiene “oro por pedazos”. Algo similar se asegura del sitio donde estaba la antigua capilla del pueblo indígena de Chanchón, emplazamiento original del Socorro.
3. Columnas de oro que soportan toda una población, como es el caso de Mogotes en Santander.

4. Barras de oro que están dentro de peñas a las cuales se accede abriendo un socavón y sirven de umbrales a mundos subterráneos caracterizados por el esplendor y luminosidad, dada su condición dorada.



Figura votiva muisca en forma de propulsor con dardo hallada en el municipio de Villa de Leyva, Boyacá. 8.1 x 1.5 cm. Colección Museo del Oro del Banco de la República.

De acuerdo con las informaciones recogidas directamente en el terreno, las bases, columnas y lajas de oro que soportan iglesias, pueblos y cerros, son encantos de los indios antiguos que vivieron antes de la llegada de los españoles. Tienen en las mentalidades populares un carácter ambivalente. Por un lado son tutelares y protectores pero también, por el mismo hecho de ser obras encantadas, pueden enfurecerse y causar estragos, tales como crecientes, derrumbes y temblores de tierra. Además, se les otorga un poder latente que puede desencadenar desastres de gran magnitud y destruir pueblos enteros como consecuencia de la mala conducta de la gente cuando asuma comportamientos considerados inmorales o pecaminosos.

Esta noción de mala conducta es más compleja de lo que parece a primera vista. No se refiere tanto a acciones individuales sino más bien colectivas, como el incremento de robos, homicidios, violaciones, proliferación de casas de lenocinio y en general lo que la gente califica como costumbres relajadas, las cuales implican demasiada permisividad y abandono de los métodos tradicionales de educación de los hijos, como el castigo físico con fuste, y la pérdida de autoridad de los padres.

De otro lado, se hallaron versiones según las cuales la hipocresía y falta de sinceridad y nobleza en las generaciones actuales contribuye al enfurecimiento de esos encantos. Un caso concreto que traigo a manera de ilustración es el de

la actividad del volcán Nevado del Ruiz, que se toma en sectores populares de Manizales como la forma en que los encantos dorados dejados por los indios en cuevas responden a la falsedad de la gente, a sus desordenadas relaciones sociales y a su falta de caridad hacia los necesitados. Lo último se califica como falta de nobleza.

No hay duda entonces que los encantos constituyen también un instrumento de control social, del tipo que Radcliffe-Brown (1969: 205) denominó sanciones negativas difusas en las que no se presenta un procedimiento reconocido formalmente, sino más bien se trata de expresiones espontáneas, no organizadas.

Pero aparte del control sincrónico evidente que ejercen los encantos, uno podría preguntarse en estos momentos, si además no hay una dimensión diacrónica que entrelaza a los indígenas con los sucesores del nuevo orden impartido a raíz de la colonización española. En ese sentido es interesante apreciar que los valores morales que defienden los encantos son fruto de la condición occidental y parte del orden contemporáneo. Claro que los delitos que ellos sancionan también lo eran en el mundo prehispánico; podríamos decir que tienen un carácter arquetípico, pero las nociones particulares que la gente expresa ahora son de corte occidental particularmente, pues se han incubado en el marco de la moderna propiedad privada y el orden individualista, que percibe violaciones, hurtos y homicidios y mezquindad de una forma específica, muy diferente a los patrones observables en muchas sociedades prehispánicas. Además, las personas involucradas en esas relaciones sociales sancionadas, de alguna manera plantean una alianza por afinidad de metas entre la moral cristiana y la de los indígenas pues los delitos controlados son los mismos aunque los procedimientos y las autoridades han sido no sólo diferentes sino aún antagónicas en el pasado colonial.

Es frecuente la creencia en la sinceridad, ingenuidad y entereza de los indios antes de la llegada de los españoles, así como su inteligencia comprobada en las obras de arte y en las de ingeniería. También se

piensa que si se corrompieron y se volvieron perezosos, como se cree, fue debido a costumbres extrañas que les llegaron y porque al despojarlos de sus tierras se tornaron vengativos y maliciosos como estrategia de defensa.

Hay algunas consideraciones radicales en los discursos registrados, según las cuales no tenían asomo de malicia: esta fue consecuencia únicamente del contacto cultural. A su vez, otras se refieren al punto de vista contrario: la malicia indígena es ancestral y congénita. La primera versión histórica que aparece en el párrafo anterior se acerca mucho a las tesis del Buen Salvaje y del estado de naturaleza, mientras la segunda representa un severo etnocentrismo hispánico. Ambas coexisten en muchas zonas del país aunque se tiene la impresión de que tiende a ser mayor el convencimiento de los defectos constitucionales del indio y del negro, en contraste con las virtudes atribuidas al blanco y en menor grado al mestizo, en los imaginarios raciales.

Estos criterios están ampliamente distribuidos y los comparten ambos géneros así como distintos grupos de edad y de clase.

La defensa de la bondad del indio como condición esencial, en el discurso popular, implica dos consecuencias:

1. Si hay malicia indígena, es resultado del contacto colonial (Morales, 1998: 41), cuando los nativos se vieron en la imperiosa necesidad de acudir a recursos de defensa que implicaban afirmar una promesa e incumplirla —tal como lo hacían los encomenderos con las autoridades de la metrópoli— mostrarse amables y en el fondo estar muy resentidos, hacerse los ignorantes de algo cuando lo conocían muy bien, etc. Recursos todos que fueron aprendiéndose de generación en generación por imitación y tradición oral. Así se puede resumir la noción que la gente ha construido sobre esa malicia atribuida a los indios como algo contrario a su esencia.

2. El oro de los indios, por ser elaborado durante su "estado de naturaleza" conserva ese carácter puro, de bondad que lo hace protector de la gente. Por eso cuida los pueblos de su cercanía o sobre él y en cierta manera es aliado de sacerdotes católicos y de la gente comprometida en educar en el bien, así como de los trabajadores responsables y de los seres humildes. Así cumplen tal función las placas y barras de oro que contiene el cerro Ingrumá que a la vez representa la bondad y el poder de los antiguos Ansermas.

El sentido de responsabilidad de los antepasados indígenas que está implícito en el carácter protector de los encantos es de larga duración y dentro de los relatos recogidos trasciende los cambios físicos y sociales. En otras palabras, el oro que los indígenas depositaron en cerros y fondos de lagunas, o como columnas tutelares de pueblos e iglesias mucho antes de su construcción, implica dentro de las mentalidades populares una historicidad de largo plazo, pues es permanente y ampara a los pobladores a pesar de las transformaciones experimentadas durante mucho tiempo.

A su vez, el oro de los indígenas encierra un mensaje de filiación e identidad dado que considera que de todos modos existe un hilo conductor, heredado de los indios, que se expresa en esa protección sobre personas que no son indígenas pero que de alguna manera tienen cierto grado de descendencia de ellos. Si no, poco sentido tendría tal amparo si fueran únicamente los sucesores de sus antagonistas e invasores. Es una versión émica del mestizaje que ante todo se caracteriza, pues, por ser de larga duración ya que traspasa no sólo los siglos sino los grandes cambios socioeconómicos y culturales: a pesar de todo y precisamente por esa relación de filiación los pueblos continúan sostenidos por las barras y columnas de los indios, y las iglesias no se deslizan de sus plataformas de oro.

El poder salta a la vista aquí como elemento constitutivo del imaginario, yuxtaponiéndose a un mensaje simultáneo y opuesto de servidumbre, inferioridad e invisibilidad del indio que domina lo que se pudiera llamar las relaciones de superficie: las que prevalecen en los discursos más "oficiales" y de mayor



aceptación popular, asociadas con lo que muchos núcleos sociales en Colombia consideran la verdad sostenida por la educación formal académica.

Estas relaciones de superficie que presentan el estereotipo del indio antiguo como invisible o eliminado ocultan otras que entrañan el poder del indígena a través del tiempo. Unas que funcionan en esferas más informales, de conversaciones entre amigos o como materia de socialización familiar cotidiana que se fija en convicciones personales, primordialmente a través de la vía oral, y pueden tener mayor figuración en la explicación de ciertos sucesos locales y regionales.

Por ejemplo, muchas personas de Riosucio señalan a los encantos tutelares del Ingrumá como agentes vigilantes de la unión entre los dos sectores o parroquias irreconciliables, uno de carácter español, Quiebralomo, y otro resguardo de indígenas, La Montaña, cada uno con su santo patrón diferente, pero que fueron reubicados por los presbíteros Bonafont y Bueno en 1819, con lo cual el pueblo quedó fundado. Varios riosuceños, especialmente gente del campo, afirmaron que el cerro era testigo de esa unión y no permitiría que llegara a romperse.

### ***A manera de conclusión***

En las páginas anteriores hemos dejado planteado que el contacto que se establece entre encantos y mohanes con la población actual se puede asimilar a la noción de relaciones interétnicas, en las cuales una población del pasado que vive en el mundo subterráneo sostiene vínculos con gente de otro grupo, que ocupa la superficie y que considera a la primera como poderosa y que ejerce una actitud ambivalente de agresión y protección sobre ella. Esta dualidad complementaria oscila entre la permanencia, como la protección otorgada por el Ingrumá o las vigas que soportan a Mogotes, y la circunstancialidad, evidenciada en las crecientes, así sean de ciclos mayores o menores (Carrillo, 1997: 204) o en las apariciones a ciertos afortunados o quizá elegidos.



Figura de ofrenda muisca hallada en Pasca, Cundinamarca. 8.0 x 3.4 cm  
Colección Museo del Oro del Banco de la República.

Hay además una condición de latencia en la percepción de la conducta de los otros, los antiguos indígenas, resistidos y refugiados: en cualquier momento su permanencia se puede alterar y causar catástrofes punitivas.

Sin embargo, la conciencia de dominación estructural por parte de los de la superficie es evidente en los testimonios. Aunque los otros, los encantos que sobreviven, tienen una gran capacidad técnica, ignorada por nosotros, están escondidos y "arrimados" debido a la explotación y acorralamiento que históricamente se han cernido sobre y contra ellos. Nosotros dominamos la escena interétnica de todos modos, aunque estemos sometidos a la sorpresiva actividad de los otros, quienes naturalmente se perciben como distintos. Pero ese escenario es compartido: existe una unión estructural entre ellos y nosotros a través del tiempo de antes que emerge en el presente. Tal lazo se halla fundamentado en relaciones jerárquicas en las cuales la población de superficie ocupa la posición privilegiada, al menos por ahora.

Puesta la situación interétnica en estos términos, es claro que ella implica además otra relación, entre el orden constituido, estructural, oficial y estratificado, y lo que Turner ha llamado *comunitas*, representada por la gente como una condición atemporal, un eterno

ahora, como un momento dentro y fuera del tiempo o como un estado al que no se le puede aplicar el punto de vista estructural (1997: 522). Por tanto, la relación adquiere un carácter de oposición complementaria y coexistente entre lo estructural y lo alterno.

Tal situación es lo que parece ocurrir entre la gente actual y los encantos y mohanes de su sistema cultural. Aquella hace parte de sectores medios, bajos y marginados del orden estructural (que a la vez puede contener otras comunitas), mientras los otros se oponen a ese orden, pero al tiempo se relacionan con él. Turner ejemplifica las comunitas en los períodos de reclusión típicos de los ritos de paso, cuando los novicios están por fuera de la estructura pero a la vez son muy importantes para ella y su propia definición (Turner, 1997: 522).

En el caso aquí tratado, encantos y mohanes asumen esa calidad atemporal de las comunitas puesto que pertenecen a muchas épocas a la vez y además ostentan la condición de recludos y al borde de la estructura durante largo tiempo.

Sin embargo, en la conciencia de los actores no se descarta que ese estado va a tener un término después del cual su condición inferior y menospreciada se subvertirá en virtud de los poderes que poseen, y puedan llegar a ocupar una posición jerárquica dentro de un nuevo orden de cosas inspirado por la divinidad.

Por ejemplo, el auge creciente de la medicina indígena expresado en la popularidad de los diagnósticos y tratamientos de los taitas inganos y kamsá de Sibundoy, implica en muchas mentalidades populares del país —no sólo de la zona andina— lo que podríamos llamar un ascenso de marginados, lo cual aunque es diferente de la elevación de la comunitas, sí se relaciona con ella pues se considera que tal mejoramiento de status en buena parte es resultado de las operaciones con el mundo encantado —comunitas— que dichos taitas y hechiceros manejan.

Si bien es cierto que no se contempla desde la perspectiva de los imaginarios populares reseñados una utopía de gobierno indígena e indigenización del país, sí se percibe la existencia de un poder alterno, no convencional, en las poblaciones amerindias de Colombia que se expresa en su capacidad de sobrevivencia, a pesar de las vicisitudes, en las manifestaciones de los antiguos y eternos indios refugiados en el fondo de las lagunas y en los cerros (encantos), en sus secretos médicos y “mágicos”, todo lo cual se confirma de alguna manera en el éxito en su creciente participación política en el país o en el poder exhibido por las comunidades indígenas del Ecuador para derrocar presidentes elegidos. Unos y otros acontecimientos se asocian en las mentalidades populares aunque trasciendan las fronteras nacionales. Para ellas, los indígenas son un grupo genérico que a pesar de las diferencias “tribales” —que los antropólogos calificamos más bien como étnicas— tienen fuerzas sistémicas, comunes a todos y que se proyectan sobre el resto de la población.

Respecto del oro de los indios y su situación cronológica, los imaginarios de muchas poblaciones actuales tienden a ubicarlo como perteneciente a los grupos étnicos que soportaron la invasión española en el siglo XVI. La dimensión temporal manejada émicamente contrasta bastante con las categorías “prehistóricas” (sic.) diseñadas por la arqueología académica, pues difícilmente se piensa en poblaciones prehispánicas anteriores a grupos como muiscas, pijaos, guanes, taironas, panches, quimbayas, etc. Además, se cree que ellos ocuparon sus respectivos territorios permanentemente, desde los más remotos tiempos, y que en el momento de la Conquista, ni cortos ni perezosos, optaron por hundirse con el oro. También hay versiones que hablan de periódicas acumulaciones subterráneas y subacuáticas desde antes de la llegada de los españoles, diferentes a entierros, promovidas por los mismos aborígenes cuando precisamente construyeron los palacios encantados que tanto se nombran en la tradición oral.

“Eso se metían desde antes y con cinceles y martillos de oro escarbaban y tallaban sus palacios de oro para luego cuando quisieran irse a vivir sin que nadie los jodiera”. (Rosa Espitia, Villa de Leiva)

Por eso la situación interétnica citada ocurre entre nosotros y los últimos grupos del pasado prehispánico, aquellos presentes a la llegada de los españoles. Se excluyen de ella las comunidades indígenas actuales, que se ven lejanas dentro de las percepciones populares acerca de su nexos con los indios. El vínculo histórico está dado dentro de un territorio imaginado común a ambos actores y ocupado en sentido vertical: los aborígenes con sus encantos en capas subterráneas y nosotros en la superficie, sobre ellos.

Así se plantea que en muchas mentalidades colectivas de la región andina la existencia de esos aborígenes es indudable. Ellos siguen viviendo abajo, con sus usos y costumbres inalterados y actúan sobre nosotros mediante las apariciones aquí reseñadas.

Lo anterior se vincula con otra perspectiva, según la cual los muiscas permanecen en Boyacá a partir de la inscripción del cuerpo cultural entre los campesinos de muchas zonas (Pinzón y Suárez, 1992: 170 ss.). Si bien estos autores también enfatizan en preservación de significados, la versión propuesta en este documento está más orientada hacia las visiones propias de la relación interétnica y la continuidad histórica.

El potencial investigativo de estas concepciones propias es enorme y de gran importancia para los estudios que se emprendan sobre identidades regionales y la identidad nacional. En principio percibimos que dentro de la nacionalidad imaginada, la insistencia en el carácter mestizo está muy extendida (Morales, 1998), así no corresponda necesariamente con los procesos históricos ocurridos en Colombia. Esta insistencia aparece en distintos niveles: por un lado, en ensayistas como Morales Benítez o López de Mesa (Morales, 1998), pero también, reiteradamente, en los discursos cotidianos sobre la naturaleza e idiosincrasia del colombiano, en diversos sectores, populares o no.

Entre los populares es muy frecuente afirmar que tanto los nexos con el pasado indígena a través de expresiones culturales consideradas semejantes, como la permanencia de los aborígenes precolombinos

mediante encantos, son pruebas irrefutables de la participación amerindia en la colombianidad, imaginada como resultado de la combinación equitativa de ese aporte con el de los españoles (Morales, 1998: 40).

Si la antropología contemporánea considera, de una parte, que se impone la necesidad de contemplar nuevos actores, alejándose del exotismo tradicional y proponiendo una tendencia de proximidad en lugar de la de distancia, y por otra, nuestra disciplina se centra en la negociación de significados sociales que tenemos unos y otros en la construcciones de sentido del mundo y en los procesos de identidades diferenciales (Augé, 1998), los encantos y mohanés hacen parte de esos nuevos actores, próximos, en condición de interétnicos y simultáneamente partícipes de nuestra historicidad.

## **Bibliografía**

- CARRILLO, Teresa. 1997. *Los caminos del agua. Tradición oral de los raizales de la Sabana de Bogotá*. Tesis. Bogotá, Universidad Nacional.
- DE VENGOECHEA, Consuelo. 1992. *Los tunjos en la tradición oral de los campesinos andinos*. Tesis, Bogotá, Universidad de los Andes.
- ESCOBAR URIBE, Arturo. 1950. *Mitos de Antioquia*. Bogotá, Minerva.
- HENAO, JANUARIO. 1905. *Cuentos y cantares populares antioqueños*. Medellín, Tipografía del Comercio.
- HUBERT, H. y M. MAUS. 1946. Ensayo sobre la naturaleza y función del sacrificio. En: *Historia de las religiones*. Buenos Aires, Láutaro.
- JARAMILLO ARANGO, Euclides. s.f. *Cosas de paisas*. Medellín, Lux.
- JARAMILLO ARANGO, Euclides. 1984. *Terror (Crónicas del Viejo Pereira que era el nuevo)*. Armenia, Cosmográficas.
- JARAMILLO ARANGO, Euclides. 1989. *Mitos y relatos del Quindío*. Bogotá, Federación Nacional de Cafeteros.
- JULIÁN, Antonio. 1787/1980. *La Perla de la América. Provincia de Santa Marta*. Bogotá, Academia Colombiana de Historia.
- JUNG, Carl Gustav. 1970. *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Buenos Aires, Paidós.
- LEACH, Edmund. 1978. *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. Madrid, Siglo XXI.
- LEÓN REY, José A. 1942. *Tierra embrujada*. Bogotá, Centro.
- LEÓN REY, José A. 1953. *Espíritu de mi Oriente*. 2 vols. Bogotá, Imprenta Nacional.
- MORALES, Jorge. 1997. Oro, control al incesto y cultura entre los cuna. *Boletín Museo del Oro*, 39-47. Bogotá: Banco de la República. <http://www.banrep.gov.co/museo/esp/boletin>
- MORALES, Jorge. 1998. Mestizaje, malicia indígena y viveza en la construcción del carácter nacional. *Revista de Estudios Sociales*, 1: 39-43. Bogotá.
- OCAMPO LÓPEZ, Javier. 1995. *Mitos colombianos*. Bogotá, El Ancora.

- PARDO, Aristóbulo. 1947. La leyenda de Juan Díaz o el Mohán del Tequendama. *Revista de Folclor*. 2: 97-106, Bogotá.
- PÉREZ DE BARRADAS, José. 1958. *Orfebrería prehispánica de Colombia. Estilos Tolima y Muisca*. Texto. Bogotá, Banco de la República.
- REDCLIFFE-BROWN, A.R. 1969. *Structure and Function in Primitive Society*. London, Routledge and Kegan Paul.
- RAMÍREZ SENDOYA, Pedro José. 1952. *Diccionario indio del Gran Tolima*. Bogotá, Minerva.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. 1987. *Orfebrería y chamanismo*. Bogotá, Banco de la República.
- TURNER, Victor. 1997. *La selva de los símbolos*. Madrid, Taurus.
- VARGAS TAMAYO, José. S.J. 1951. Yo vide al mohán. *Revista de Folclor*. 6:237-239.
- VASCO, Luis Guillermo; Avelino DAGUA y Misael ARANDA. 1993. *Srekollimisak. Historia del Señor Aguacero*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología.
- VELANDIA, Roberto. 1979-82. *Enciclopedia histórica de Cundinamarca*. 5 vols.
- ZAMBRANO, Carlos V. (Ed.). 1994. *Hombres de páramo y montaña*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología y PNR.



### **Cómo citar este documento**

Morales Gómez, Jorge. 2001. Los encantos: escenarios de relaciones interétnicas. *Boletín Museo del Oro*, 50. Bogotá: Banco de la República. Obtenido de la red mundial el (fecha cambiada por el usuario según el día en que consultó el archivo).

<http://www.banrep.gov.co/museo/esp/boletin>

[Comente este artículo en el Tablero Interactivo](#)

[Regresar al Boletín Museo del Oro](#)