

Mojanos y santos: la tradición oral y el sistema religioso de los campesinos de Fúquene, Cundinamarca

Mojanes and saints: The oral tradition and the religious system of the peasants of Fúquene, Cundinamarca

Andrea Santacruz González* 

Resumen: A partir de los relatos y de la tradición oral, se caracterizan las figuras del moján y de los santos en la representación de los campesinos de Fúquene (Cundinamarca), quienes los consideran seres próximos con los que se interactúa. A lo largo del artículo se analizan la tradición oral y la religión popular como un solo y único sistema en donde se expresan las normas y los valores que rigen a los habitantes de esta región de Colombia. Las narraciones evidencian la coexistencia de seres humanos con otros no humanos que resultan indispensables en el control social de los primeros.

Palabras clave: tradición oral; religión popular; Fúquene; campesinos; moján; santos.

Abstract: Based on stories and oral tradition, the figures of the Mojan and the saints are characterized in the representation of the peasants of Fúquene (Cundinamarca), who are close beings with whom one interacts. Throughout the article, oral tradition and popular religion are analyzed as a single system where the norms and values that govern the inhabitants of this region of Colombia are expressed. The stories show the coexistence of human and non-human beings, essential in the social control of the former.

Keywords: oral tradition, popular religion, Fúquene, peasants, Mojan, saints.

Artículo de investigación/ Research article

Cómo citar este artículo: Santacruz, A. (2024). Mojanos y santos: la tradición oral y el sistema religioso de los campesinos de Fúquene, Cundinamarca. *Jangwa Pana*, 23(1), 1-14. doi: <https://doi.org/10.21676/16574923.5345>

Recibido: 17/06/2023 | **Aceptado:** 09/04/2024 | **Disponible en línea:** 30/04/2024

Introducción

El presente estudio busca caracterizar el sistema religioso¹ de los campesinos de Fúquene², del departamento de Cundinamarca, partiendo del catolicismo popular³ y las creencias en otros seres integrados en este mismo sistema, que se expresan a través de la tradición oral. Por «sistema» se entenderá la relación entre individuos, instituciones, normas y comportamientos. Se trata de un vínculo homeostático, pero que también se transmuta al ser activo, producto de los contactos entre individuos, los cuales se dan por el aprendizaje. Este último es el principal mecanismo de las transformaciones sociales ya que incita al individuo y a la sociedad a llevar a cabo acciones correctoras de tipo asimétrico o complementario (Bateson, 1977).

Es importante recalcar que a la fecha son escasos los trabajos donde se aborda esta temática. Entre ellos, el de Vengoechea (1992) señala, a partir del estudio de los tunjos en la tradición oral de los campesinos andinos⁴ y su comparación con datos históricos muiscas, que existen similitudes entre las dos tradiciones al estar asociadas al agua y a centros rituales, así como por los tabús existentes para entrar en contacto con ellos y su relación con sistemas rituales de las poblaciones. Por su parte, Carrillo (1997)⁵ muestra el vínculo entre los encantos, la riqueza y el agua, que se encuentran con los santos y la virgen en un circuito territorial donde estos últimos se asocian al valle, al centro, mientras que los primeros corresponden a la periferia, a la montaña. Un elemento importante de dicho trabajo es la presentación del ciclo del agua y de los caminos (asociados a aguas) que une al territorio y permite el tránsito y el relacionamiento entre seres humanos y no humanos, estos últimos en constante movimiento transportando energía, fertilidad y riqueza entre el pasado y el presente, así como entre diferentes lugares del territorio, acción que se enmarca en procesos redistributivos.

Uno de los objetivos del presente estudio es exponer cómo las historias sobre mojanas y encantos que se cuentan en el seno de la familia son mucho más que

relatos que muestran del folclor de la región; estos relatos se inscriben en el sistema religioso de los campesinos y, más ampliamente, en todo su sistema social. Se mostrará cómo la creencia en estos seres no se opone a la religión católica, sino que la complementa, tal como lo reflejan los diferentes rituales que se realizan en la región y en el sistema de representación del más allá que es vital en la religión católica.

El trabajo de campo realizado evidenció la coexistencia, en un único sistema, de creencias de santos, mojanas, sirenas, almas en pena y del purgatorio, y encantos. Estos seres hacen parte de la cotidianidad de las personas, quienes afirman verlos, escucharlos, compartir el territorio e interactuar con ellos. Los mojanas, en particular, son entidades que habitan en el fondo de las lagunas, los ríos, los pantanos, las quebradas y las fuentes, pero también, y al mismo tiempo, en las cimas de las montañas y las colinas, en donde los campesinos creen que se encuentran lagunas encantadas por las cuales se puede entrar y salir a otras lagunas de la sabana de Bogotá y el altiplano cundiboyacense. Se supone que los mojanas pueden causar importantes fenómenos climáticos como la lluvia, crecientes cíclicas o devastadoras, tempestades y tormentas. Asimismo, se dice que cuidan un tesoro, representado en objetos de oro o esmeraldas que protegen celosamente de la mano del hombre.

La relación entre los humanos/campesinos y los no humanos/santos, mojanas, almas está marcada por el ámbito social, lo que implica, como lo plantea Elias (1987), que toda acción no es obra de individuos aliados, ni reunidos; la función de cada uno es dirigida hacia el otro. Por lo tanto, cada acto depende de las funciones que ellos ejercen, como ellos mismos dependen de estos roles.

En este sentido, es necesario que los actos de una gran cantidad de individuos aislados se reúnan en una cadena para que la acción de cada individuo (humano o no humano) tome todo su sentido. De tal manera, cada sujeto es llevado a la acción por el hecho de que vive constantemente en relación de dependencia funcional

¹ La religión es un sistema (un todo formado de partes que interactúan) complejo de mitos, dogmas, ritos y ceremonias (Durkheim, 1968).

² El municipio de Fúquene se divide en un corregimiento (Capellanía) y cuatro veredas: Centro, Chinzaque o Nuevo Fúquene, Nemogá y Taravita.

³ El concepto de religión popular toma significado en las sociedades donde hay autoridades religiosas que aseguran un control de la

ortodoxia y de la ortopraxis; la religión popular es la religión vivida —tanto a nivel de representación, como de afectos y costumbres— de un modo diferente a la religión oficial (Maître, 2010).

⁴ Trabajo realizado en los municipios de Nemocón, Cogua y Zipaquirá.

⁵ La investigación fue realizada con población de la localidad de Suba, en Bogotá, y en los municipios de Tenjo y Cota.

con otros seres (humanos o no humanos). En este sistema social, las relaciones entre particulares (humanos o no humanos) son complementarias, pues la interdependencia es una constante; el conjunto de funciones que los hombres desempeñan en relación con los demás es lo que se denomina sociedad (Elias, 1987).

Los campesinos de Fúquene y Tabio hablan de la Sirena como una mujer de edad madura con cola de pez, muy sensual y sexualmente activa, que se relaciona con las crecientes de pescado. Los encantos, por otra parte, son indígenas que se enterraron voluntariamente con sus riquezas para huir de los colonizadores españoles. Las almas en pena, entretanto, corresponden a espíritus de personas que están condenadas a errar en este mundo como castigo por su avaricia o su mal comportamiento. Los tunjos son criaturas de oro vivo que pertenecen al mundo subterráneo de las lagunas y fuentes de agua. Por último, las almas del purgatorio son las de aquellos familiares fallecidos a quienes se les pide ayuda para que, como intermediarios, ayuden a resolver los problemas de la vida cotidiana, así como para pedirles protección a cambio de oraciones dirigidas a que obtengan la salvación.

El artículo se divide en tres partes. En la primera se hace referencia a Fúquene y sus habitantes (sitio en el que se realizó la investigación). La segunda busca demostrar cómo conviven, se mezclan y se yuxtaponen las diferentes creencias católicas y autóctonas entre los campesinos de Cundinamarca. La tercera demuestra cómo el sistema de creencias sincrético que existe en dicho departamento hace parte de un sistema social que regula las relaciones entre los individuos y el comportamiento de la comunidad, creando un sistema moral sobre el cual se sustenta la sociedad.

Materiales y metodología

Esta investigación, basada en la metodología etnográfica de observación participante, fue realizada en el municipio de Fúquene entre 2007 y 2012. Durante dicho periodo se tuvieron conversaciones con diferentes personas de la comunidad, hombres y mujeres, individuos de la tercera edad y adultos, quienes hicieron frecuentes menciones a seres no humanos. Del mismo modo, se tomó nota de los diálogos entre miembros de la comunidad. Se evitaron las entrevistas para sortear los problemas de esta técnica, como la manipulación de los datos por el entrevistado. Los materiales obtenidos son

relatos orales asociados a entidades no humanos (santos, mojanas, la virgen, entre otras) y su relación con los humanos.

Los campesinos de Fúquene

En la época de la Conquista, Fúquene era un cacicazgo muisca autónomo (Langebaek, 1995). Luego, hacia finales del siglo XVI, más exactamente en 1592, el oidor Bernardino de Albornoz les asignó tierras de resguardo a estos indígenas, una cesión que más tarde, en 1594, sería ratificada por el oidor Miguel de Ibarra (Velandia, 1979-82). El 6 de noviembre de 1638 se fundó Fúquene como un pueblo de indios, en donde se construyó la iglesia y se les ordenó a estos nativos habitar (Velandia, 1979-82).

No obstante, los muisca, no contentos con las tierras que les habían entregado, se trasladaron hacia los territorios vecinos, como las islas que se encuentran en la laguna y las laderas de las montañas, hecho que fue comprobado por Langebaek (1995) en su estudio arqueológico sobre el valle de Fúquene. Esto continuó así hasta 1790, cuando el propietario de una hacienda los obligó a salir de las islas (Ancízar, 1970).

Los indígenas, sin embargo, siguieron habitando en las laderas de las montañas adyacentes al pueblo ya que las tierras fértiles alrededor de la laguna fueron otorgadas a los encomenderos. A pesar de la presencia de estos últimos, por lo menos hasta el año de 1779, los muisca vivieron relativamente en paz, con un mínimo contacto con la sociedad nacional (Velandia, 1979-82). La situación de la ocupación de la tierra continuó sin cambios hasta 1839, época en la que se abolieron los resguardos y se repartió el territorio entre los habitantes de la región (Fals-Borda, 1961).

Con la privatización de la tierra se dio paso al sistema minifundista que existe aún hoy (y que persiste en gran medida por el sistema de herencia de los campesinos) y a los procesos de migración y proletarianización de estas poblaciones. En consecuencia, ya para esta época no se puede hablar más de comunidades indígenas pues sus sistemas económicos, religiosos y sociopolíticos fueron modificados por el contacto con grupos ajenos a su cultura durante todo el periodo colonial.

En el presente, la cabecera municipal de Fúquene es poco poblada. Los campesinos se ubican en las veredas vecinas que van hacia el páramo o hacia la laguna, costumbre que se quedó arraigada desde las épocas anteriores, pues al lado del pueblo las tierras no son muy

fértiles y el acceso es difícil. Hacia 1970 se formó un movimiento campesino que buscaba solucionar su problema de falta de terrenos y que concluyó en una pequeña reforma agraria, donde el Incora compró lotes a los hacendados para vendérselos luego a los campesinos a bajo precio y con crédito, aunque, como lo relatan los miembros de la comunidad esto se limitó a pocas hectáreas en los bordes de la laguna de Fúquene.

No obstante lo limitada de la reforma, esta fue favorable para los campesinos, quienes pudieron comprar algunos terrenos a un precio conveniente y mejorar su sistema de producción. Sin embargo, hubo casos en los cuales el dinero del crédito se gastó en fiestas o en malas compras, lo que hizo que algunas personas se quedaran sin nada y, además, endeudadas. De hecho, actualmente muchos de estos campesinos viven en muy malas condiciones.

Desde entonces, la situación de los habitantes de Fúquene no ha cambiado mucho. Ellos continúan siendo minifundistas y la propiedad de la tierra es todavía una fuente de conflictos, si bien en el pueblo estos no son muy acentuados y la violencia no es recurrente.

En Fúquene la unidad residencial y de producción está formada por la familia nuclear (padre, madre e hijos), pero en una misma vereda vive también la familia extensa. Los campesinos se dedican principalmente a la agricultura intensiva de productos como la papa (en las zonas altas), el maíz, frutas y legumbres (en sectores más templados). También practican la ganadería, con el objetivo principal de vender leche y, en menor escala, para sacrificio de ganado. La producción artesanal se destaca además como otro renglón importante de la economía de la región. Estas personas trabajan asimismo como jornaleros en las fincas y haciendas de propietarios que generalmente provienen de la capital, así como en los pueblos vecinos y en las grandes ciudades.

Es de resaltar que el eje de la familia son los abuelos, quienes cumplen un importante rol dentro de la sociedad. Ellos son quienes cuidan a los niños mientras los padres trabajan, lo que representa un momento privilegiado para transmitirles a los nietos la tradición oral y los valores que ellos practican. Al final del día, así como los fines de semana, toda la familia se reúne en la casa de los abuelos, en un espacio que sirve para hablar y compartir en familia.

Otro lazo de parentesco importante entre los campesinos de Fúquene es el compadrazgo, el cual se

consolida el día del bautismo de un niño. El padrino colabora en la educación del menor y está dispuesto a hacerse responsable de este si los padres mueren antes de que haya alcanzado la edad adulta. Esta persona también puede ayudar económicamente en caso de dificultad e incluso hacerse cargo del niño si en el hogar de él no tienen los recursos económicos para mantenerlo. En suma, el padrino es para el niño como un segundo padre o madre. Del mismo modo, los compadres son como hermanos o hermanas. Por lo tanto, casarse o tener relaciones sexuales con esta figura está prohibido; es como infringir una regla de incesto. El compadrazgo es, entonces, una alianza entre dos familias para colaborar mutuamente en todos los aspectos de la vida, garantizando el bienestar y el éxito en la comunidad.

La mayoría de los campesinos de la zona en estudio se autodenominan católicos, aunque la avanzada de la Iglesia protestante no se puede negar y es un fenómeno que debe ser estudiado. El santo patrón de Fúquene es san Isidro, a quien se le dedican las fiestas patronales y los rituales para evitar la sequía. Por otro lado, la santa patrona de Capellanía es la Virgen del Carmen, a quien le celebran su fiesta el 14 de julio. Ahora bien, para mostrar la complejidad del sistema analizado, basado en la complementariedad entre las creencias en otros seres y la religión católica, se debe iniciar por hacer referencia a la laguna de Fúquene, sitio donde habitan el moján y demás seres del mundo subacuático.

La creación de la laguna

La laguna de Fúquene fue creada, según los campesinos, como producto de una acción punitiva que acarrió la inundación y consecuente desaparición de la población que habitaba en la zona. Cabe anotar que la comunidad de este territorio es católica, por lo cual el catolicismo impregna y fundamenta los mitos y leyendas andinos. Como lo evidencia Delpech (2003), el repertorio imaginario europeo y el árabe, la hagiografía católica y la mitología de comunidades indígenas de la región andina se conectan en torno al tema del agua y dan forma a estructuras de representación propias. Esto, sin embargo, no quiere decir que las comunidades campesinas sean de una índole diferente a lo que son: campesinos andinos.

Esta laguna decían... dizque los antepasados dijeron que aquí iba a ser Bogotá... entonces [...] era una tierra muy fértil... daba mucha comida: papa, trigo, arveja, maíz, ¡todo! Pero en abundancia, bastante.

¡Entonces dizque se presentaron limosneros! A venir a pedir lo que cultivaba la gente... y se presentó una señora y dizque le dijo al que estaba cosechando la papa, todo eso que sembraban en esta laguna [...] dizque le dijeron que ella venía, ¡pues que le regalaran papita! Que lo que cultivaran ahí que le dieran, ¡que ella era muy pobre!, que no tenía, pues, a dónde ir, acudir, que le dieran una limosna y que ella pues había venido a la región que estaban cosechando que le regalaran. Y visto a eso... dizque dijo el patrón dijo: «No, señora, aquí no se le regala a nadie, no. Aquí no le regalamos a nadie. Bien pueda irse por el camino que se vino ¡porque no le damos nada!». La señora dizque se fue llorando, y más adelante dizque se encontró con otra señora que venía tras esa misma limosna, dizque le dijo: «Mujer, ¿por qué lloras?». Dijo: «No, yo fui a pedir una limosna, que están cosechando tanta papa, que eso cada papa lo menos que pesa es cuatro libras». Dijo: «¿Por qué lloras?». [...] «Porque no me dieron nada, me dijeron que por el camino que había venido que me fuera, ¡otra vez!». Dijo: «Camina, mujer, y te devuelves y vamos... y miras en qué quedó convertido donde estaban cosechando la papa y el maíz y el frijol y todo eso». Se inundó esta laguna, ¡ahí jué! ¡Tapó todo! Todo, todo, todo, todo...

[Pregunta:] ¿Y cómo era la primera mujer?

[Respuesta:] ¡Que era una señora todo... mal vestida!

[P:] ¿Y la segunda mujer?

[R:] Dizque era una mujer delgada de contextura delgada, morena, alta, pero entonces ella vestía sombreo y alpargatas y todo... Decía mi papá que eso era la virgen la que había venido a pedir esa limosna y que la otra señora era otra señora (María Antonia, comunicación personal, 2007).

En el relato sobre el origen de la laguna se evidencia que la religión católica y la creencia en otros seres están estrechamente unidas, hacen parte de un todo indisoluble. Los preceptos católicos se pueden identificar en lo relativo a la limosna, pues es bien conocido que esta doctrina insiste en el deber de los más pudientes de dar a los más pobres, y la avaricia es además uno de los pecados capitales. En el relato referenciado, aquellos que gozan de abundancia y fertilidad son avaros (frente a la mujer que llega a pedir limosna), y por esta razón la sociedad que habitaba la zona es castigada y desaparece o es sumergida a causa de la inundación provocada por la laguna.

Los campesinos de Fúquene señalan la riqueza o los ricos con un tono de desdén. Para ellos no es bueno tener mucho dinero y evitan siempre demostrar abundancia ya

que tal comportamiento es sancionado por la gente y controlado socialmente a través de sentimientos como la envidia y el uso de la brujería. Esto puede explicarse también a partir de la teoría del bien limitado (*limited good*) de Foster (1967), quien afirma que para los campesinos de Tzintzuntzan (México) todo lo que hay en el mundo se encuentra en cantidades limitadas y, si alguien obtiene algo de más que los otros o algo que no tenía antes, o si alguien acumula algo, se hace en detrimento de aquel que lo poseía o de toda la comunidad, según el caso.

Así, la acumulación de riqueza por parte de una sola persona, la fertilidad de la tierra y la imagen de la mujer pobre que fue a pedir papa se encadenan con esta teoría: para el campesino de Fúquene la acumulación de riqueza por una persona (o en un solo sitio: «aquí iba a ser Bogotá») va en detrimento de los demás, y por ello el avaro fue castigado con la inundación. A través de este hecho se ejerció un control social para que todos pudieran aprovechar la abundancia de la tierra, aunque no sin consecuencias, pues los campesinos nunca pudieron volver a tener la riqueza anterior. Esta teoría además no va en desacuerdo con la doctrina católica, sino que la complementa, haciendo que estas concepciones sean más arraigadas aún en el pensamiento de los habitantes de esta zona.

En este mismo relato se encuentran dos personajes que llaman la atención. En primer lugar la virgen, quien es, según lo afirma la gente de la región, la mujer que va a pedir la limosna; en segundo lugar, la mojana (mujer vestida con un traje campesino: alpargatas y sombrero⁶), quien vive en la laguna junto a un moján macho. En otra versión de este mismo mito, el personaje que actúa como castigador de la sociedad es directamente el moján:

Donde está la laguna era de un señor muy rico y tacaño, y hubo una cosecha de papa y una niña pobre le pidió unas papas, pero él no se las quiso regalar; pero a la niña se le apareció un moján y le regaló una arroba de papa. El rico le vio las papas a la niña y creyó que eran de él y se las quitó, y el moján que le regaló las papas a la niña se puso bravo y maldijo al rico y le dijo: «En agua te has de volver», y todo se volvió agua y apareció la laguna (Habitante de Fúquene, comunicación personal, 2007).

⁶ La descripción del relato concuerda con la dada por los habitantes de Fúquene de la representación femenina del moján, según la cual ella

es alta, morena, con alpargatas y sombrero, capaz de controlar el agua y causar inundaciones.

Para los campesinos, el moján protege a los más pobres y rechazar ayudarles a los más necesitados es un acto repudiable; por esta razón el acto de negar una limosna a una niña pobre es castigado severamente por el moján.

De esta manera se puede evidenciar cómo la religión católica y la creencia en otros seres se unen y hacen parte de un mismo sistema. No es posible hablar entonces de sistemas separados, donde la religión católica es pública y la creencia en otros seres sería algo oculto, sino que los dos participan en un mismo cuerpo y se encuentran constantemente en la tradición oral y el ciclo ritual que los acompaña durante el año.

Este sistema no es único de Fúquene, sino que se encuentra difundido en la región andina cundiboyacense, como lo dejan entrever los datos de Carrillo (1997). Incluso, esta conjunción tampoco es exclusiva de los campesinos andinos o de sociedades contemporáneas; como lo mostró Muchembled (2000), la coexistencia de discursos hegemónicos y subalternos, aun cuando algunos parecen ser antagónicos, es una constante en los sistemas sociales a lo largo y ancho del mundo y de periodos históricos. Esto es posible porque las sociedades son *polysegmentais*; es decir, un sistema social está compuesto de múltiples subgrupos, que son quienes regulan la vida cotidiana (Muchembled, 1978).

Otro tema tratado en el mito de la laguna es el de la riqueza. Cuando en el relato se afirma que el sitio donde en la actualidad se encuentra la laguna antiguamente era muy fértil y que cada papa pesaba cuatro libras, el campesino alude de forma explícita a la abundancia pues para esta comunidad este atributo se representa en la fertilidad de la tierra y la calidad de los productos que esta da. Adicionalmente, Bogotá es asociada a la riqueza, de tal forma que cualquier persona proveniente de la capital es considerada pudiente. Por esta razón los campesinos dicen que el lugar donde hoy está la laguna de Fúquene es donde iba a ser fundada dicha ciudad.

Con el acto de inundación del moján, la antigua población de la zona quedó sumergida en el fondo de la laguna y, con ella, toda la riqueza. Por esta razón los campesinos afirman que en el fondo de la laguna hay

muchos objetos de valor, como una iglesia en oro, que allí viven los monitos y los tunjos, los cuales son de oro, y que el pescado es muy pesado. La profundidad de este cuerpo de agua es vista entonces como otro mundo, poblado de seres no humanos como el moján, dueños de esa riqueza. De hecho, allí no solo se encuentran los mojanos o los tunjos; se debe recordar que los antiguos habitantes de Fúquene, los ancestros de los campesinos de hoy en día, fueron sumergidos con sus riquezas como castigo a su avaricia, dejando en este mundo a los actuales campesinos, a quienes la riqueza ya no pertenece.

Nuevamente, se hace evidente la complementariedad sistémica entre la religión católica y la tradición oral: la primera critica la riqueza y los «ricos», sobre todo en la Biblia, y durante los sermones de los sacerdotes ser «rico» es casi un pecado. Así pues, esta riqueza que se encuentra en la laguna y los seres que allí habitan hacen parte de un mundo denominado pagano para los católicos, que ocupa otro espacio y otro tiempo⁷, un entorno mítico subacuático que es dominado por el moján, quien además decide a quién debe dársele una riqueza en algún momento determinado (por lo general, a personas muy pobres y de buen corazón) y que recuerda a los hombres el porqué de su actual pobreza: su avaricia anterior.

En este punto se encuentra otra problemática: la ancestralidad⁸ y la concepción del más allá o del destino de las almas de los muertos. Antiguamente, los muisca creían que después de la muerte había otra vida y que el alma de las personas iba a otro espacio, localizado en el inframundo, al que se entraba bien por las cimas de las montañas o colinas, o bien por las lagunas o fuentes de agua (Correa, 2004). De la misma manera, estos indígenas afirmaban que de la laguna de Iguaque habían salido los héroes civilizadores que crearon la humanidad: Bachué y su hijo, quienes luego de haber poblado el planeta regresaron a la laguna y se convirtieron en serpientes. Estas figuras eran adoradas por los muisca y se acudía a ellas para pedirles ayuda con las cosechas y vicisitudes de la vida (Correa, 2004). Por esta razón, en la sociedad muisca se creía que los caciques eran descendientes directos de los dioses y en el momento de su muerte eran momificados y se les construía un oratorio al lado de las

⁷ Este espacio ha sido denominado por Perrin (1995) mundo-otro, por oposición al mundo-aquí. El primero es habitualmente invisible a hombres ordinarios, es el territorio de dioses y espíritus, de lo sagrado; en el segundo, visible, cotidiano, profano, el sentido está dado por el primero. El mundo-otro es una proyección del mundo-aquí.

⁸ Un ancestro es un muerto que ha guardado contacto con los vivos a través de su espíritu, informándose de sus deseos y necesidades mediante las oraciones, y a quienes se les atribuye un rol más eminente que cuando estaban vivos (Surgy, 1988).

lagunas, cimas de las montañas o grutas. El culto a los ancestros era fundamental en esta comunidad y constituía la base de su religión (Correa, 2004).

Un segundo mito de origen muisca que hace referencia al destino de las almas de los muertos es el de Guatavita: una mujer que era la esposa de un cacique y a quien le fue infiel, a causa de lo cual sufrió humillaciones y castigos. Desesperada, Guatavita se arrojó a la laguna con su hija en brazos. El cacique, arrepentido, envió a un chuque (chamán) para que la buscara en el fondo de la laguna. Cuando él volvió, dijo que había visto a Guatavita en el fondo del agua, sentada con un «dragoncillo» en sus piernas; que ella estaba en un cercado mejor que aquel que tenía en la tierra y que había dicho que no volvería. Guatavita salía a veces para advertir a la población de temporadas de hambrunas, de sequías y de enfermedades (Correa, 2004).

Este tipo de creencias en un más allá, destino de las almas después de la muerte, fue suelo abonado para que las concepciones católicas de una vida posterior a la terrenal y de la salvación se instalaran entre los indígenas durante la época de la Colonia. Cabe resaltar que, durante la Edad Media y la época del descubrimiento de América, el tema de la salvación fue muy importante. De tal manera, en este periodo fue recurrente hacer referencia al purgatorio, el infierno y el cielo en las doctrinas.

Hoy en día, los campesinos de Fúquene mantienen viva esta concepción de destino final de las almas, expresado en un culto dirigido a ellas, siendo un refugio para dar continuidad a un culto a los ancestros. Para el campesino es muy importante mantenerse en contacto con el espíritu de sus antepasados, lo que se hace rezando todas las tardes para pedirles protección y ayuda. La dependencia hacia ellos está dada por la posición que tienen de intermediarios entre el cielo y la tierra, muy similar a la que tienen los santos. Estas almas son comúnmente llamadas «del purgatorio» y se caracterizan por quedar errando durante un tiempo en la tierra hasta que finalmente desaparecen, lo que tiene lugar cuando han terminado de recorrer sus pasos o de cumplir alguna tarea que les quedó pendiente en vida.

En efecto, los campesinos de Fúquene consideran que el destino de un alma después de la muerte depende de su comportamiento en vida: una persona católica tiene como destino final el cielo luego de haber cumplido un castigo en el purgatorio, pero una persona avara, que no

entregó sus riquezas antes de morir o que fue mala en vida, queda penando en la tierra, en busca de los favores de los vivos (oraciones que las liberen de su castigo). Por esta razón las almas de los muertos pueden intervenir de manera favorable a cambio de misas que les permitirán su salvación.

Esta dependencia mutua genera una acción homeostática, en el sentido de Bateson (1977), entre vivos y muertos: por medio de sus acciones, los unos buscan influir sobre el bienestar de los otros. Esto se puede ver reflejado en el relato de santa Rosalía:

Santa Rosalía era una mujer que había tenido siete hijos, de los cuales ella había matado a seis. Ella los había ahogado. El séptimo ella quiso bautizarlo, pero el padre no aceptó y le dijo a la mujer de ir a la laguna con su hijo en brazos y de sumergirse hasta la cintura. Entonces ella se fue y cuando salió de la laguna se había convertido en mitad mujer, mitad mula. Decían que para salvarse ella tenía que matar siete hombres de los más machos. Entonces la gente tenía miedo de ir a la montaña, sobre todo por la noche porque era el momento en el que santa Rosalía se manifestaba (Filadelfo Luque, comunicación personal, 2007).

Hay una cierta semejanza entre el relato de santa Rosalía y el mito de Guatavita: la primera se sumerge en el lago con su hijo en brazos, así como lo hace la segunda; de manera similar, los dos personajes sufren una transformación al entrar al lago, pero también matan a su hijo al adentrarse en el agua. En este punto, es oportuno mencionar que los muisca hacían sacrificios de niños en los lagos para calmarlos cuando había inundaciones o sequías (Vengoechea, 1992) y los relatos de mujeres que ahogaban sus hijos en las lagunas no eran raros en la región hasta épocas no muy lejanas. Por lo tanto, Vengoechea (1992) sugiere que hay una permanencia en la realización de sacrificios por los campesinos tal como lo hacían los muisca, y el relato de santa Rosalía podría indicar que en la memoria de los campesinos de Fúquene persisten los antiguos mitos indígenas. En este caso preciso, quien hace el relato lo transforma en una inflexión católica. De hecho, las madres infanticidas no eran del todo extrañas en el territorio debido a la intención de esconder embarazos no deseados (producto de relaciones ilícitas o extramatrimoniales, o de violaciones), así que con este tipo de *exemplum* se pretendía llegar a estas mujeres para asustarlas y evitar este tipo de comportamiento.

Sin embargo, es importante tener en cuenta que la región de Cundinamarca fue fuertemente colonizada por los españoles, quienes se asentaron con comodidad en la zona, evangelizando a los indígenas de manera constante, a diferencia de otras regiones más difíciles de conquistar y dominar. El relato de santa Rosalía se inscribe en la tradición católica de los *exemplum*⁹: historias dadas como verídicas que buscaban infundir miedo, al mismo tiempo que daban una lección sobre la salvación a manera de ejemplo, normalmente contadas por los curas durante los sermones, pero que hoy en día son narradas en el contexto familiar (Robin, 2008). Con santa Rosalía el oyente sabía que su destino era penar como no humano en caso de cometer infanticidio, y la narración de Guatavita, entretanto, muestra las consecuencias de la infidelidad: el rechazo.

Los relatos de Cundinamarca son comparables a los de los condenados encontrados por Robin (2008) en el Cuzco (Perú): almas de aquellos que han sido malas personas, que no se merecen la salvación y que se arrepintieron muy tarde; entonces, como no tienen derecho a la salvación, son obligados a errar por la tierra atacando a los humanos. Estos seres, además, llevan estigmas en sus cuerpos. Las historias de esta clase están construidas sobre la base de los *exemplum* católicos y demuestran que la salvación se obtiene cuando el individuo es un buen católico y lleva una vida acorde a los principios que defiende el catolicismo. Si esto no se hace en vida, no hay remisión posible después de la muerte.

Santa Rosalía se asemeja a la figura del condenado ya que ella era una infanticida y una suicida. Aunque el relato no lo dice explícitamente, la introducción de esta mujer en el lago implica su suicidio y, ya que ella sale transformada en un no humano, mitad mujer y mitad mula, el cambio físico es su estigma, una marca de su condena. Santa Rosalía, como la mayoría de los condenados, se habría arrepentido de haber matado a sus seis hijos, por lo que quiso bautizar al séptimo, pero el padre consideró que ya era muy tarde y no lo permitió. Se puede ver en las palabras del hombre la condena a esta mujer: él la envía al lago para grabar en su cuerpo el castigo enviado por Dios. Es de subrayar también que la mujer se convierte en mula porque estos animales son estériles, lo que significa que el castigo para la mujer es

volverse infértil por haber matado a sus siete hijos. El mensaje del *exemplum* es comprensible al auditorio, algo que en el pasado se debía a que los sacerdotes practicaban la política de sustitución en toda América, mecanismo mediante el cual las prácticas paganas fueron reemplazadas por otras parecidas, pero circunscritas en el catolicismo.

Santa Rosalía era entonces un alma condenada a errar entre los dos mundos: el del más allá y el de los humanos. Ella se queda atrapada en la tierra hasta el momento en que cumpla su sentencia al matar a siete hombres. Ahora bien, ¿por qué su salvación depende de cometer más crímenes? En el Cuzco, Robin (2008) cuenta que los condenados pueden ver su pena terminar después de una confrontación con los humanos, encuentro que puede ser muy peligroso para estos últimos ya que existe la posibilidad de que los ataquen. Los hombres pueden matar a los condenados una segunda vez, pero también se puede mandar a hacer misas en su intención, y de esta manera el muerto obtiene su salvación y es socializado como los otros muertos, adjuntándose al corpus de las almas del purgatorio.

Una práctica similar se encuentra en el cementerio central de Bogotá, en donde con personajes santificados (como por ejemplo Salomé) se generan intercambios simétricos. Esta lógica se manifiesta en la multiplicación y yuxtaposición de seres individualizados del favor o de intermediación entre la esfera humana y la de los poderosos. La eficacia de estas entidades que intermedian reside en las características de su vida y muerte, así como en el hecho de que requieren de las oraciones de los beneficiarios (lo que simultáneamente brinda un poder simbólico sobre ellos) (Losonczy, 2001). Santa Rosalía, al tener una vida y una «muerte» marcadas por la violencia (su transformación), es sujeta a los dones de los humanos para obtener redención.

En el caso de santa Rosalía, el enfrentamiento debe darse con los hombres más machos. En la región, el adjetivo «macho» se atribuye a los varones más valientes, que no tienen miedo de nada, que les gusta tomar, son mujeriegos, maltratan a las mujeres e incluso a los hombres, y a menudo son quienes poseen alguna clase de poder basado en la intimidación. De este tipo de hombres

⁹ *Exemplum* católicos, pequeñas historias edificantes definidas como relatos breves, tomados como verídicos y destinados a convencer un auditorio (Bremontd *et al.*, 1982).

nacieron los bandoleros¹⁰. Esta clase de personas se oponen a los valores del catolicismo y representan los abusos hacia los demás, a pesar de que sean admiradas por los otros hombres. De esta manera, matar a siete individuos de este tipo sería un ajuste de cuentas: santa Rosalía actuaría como justiciera y tendría el derecho a la salvación; ella podría entonces dejar la tierra y entrar en el purgatorio para beneficiarse de las misas y oraciones que hacen los vivos a la intención de las almas.

No obstante, ¿por qué una infanticida es llamada «santa»? Losonczy (2001) encontró en el cementerio de Bogotá un culto a las almas de personas marginales, llamadas santas también, pero que no son reconocidas por la Iglesia. Son individuos que trataron, de diferentes maneras, de transgredir el orden institucional y que pagaron con sufrimiento el hecho de encontrarse fuera de la norma dominante. Las almas de estos sujetos entran así al culto del ánima sola, esto es, un conglomerado de almas de los muertos olvidados que con las oraciones y las ofrendas de una persona se atan a ella y la benefician con intervenciones milagrosas a su favor. Estos espíritus son más efectivos mientras su muerte y su vida hayan sido más marginales.

Santa Rosalía es una candidata perfecta para ser una santa: como infanticida, ella necesita de los favores de los vivos (misas, oraciones) para encontrar la salvación, mucho más que otras almas, pero para poder beneficiarse de estas misas y oraciones ella debe retribuir a la persona que las hace. Por lo tanto, ella debe aprovechar su posición, su estatus de espíritu que está entre la tierra y el más allá, para cumplirles a sus beneficiarios con lo que estos le piden.

A través de los relatos se puede ver cómo los campesinos de Fúquene expresan no solo la memoria de pueblos pasados que vivieron en la zona, o de espíritus que asustan en los caminos en las noches, sino que dibujan claramente su sistema religioso y los valores importantes dentro de la sociedad. Esto último se puede afirmar teniendo en cuenta que un sistema es la relación

entre individuos, instituciones, normas y comportamientos (Bateson, 1977). En este caso, el sistema es homeostático porque incita a los individuos (humanos y no humanos) y a la sociedad a llevar a cabo acciones correctoras de tipo simétrico (Bateson, 1977). Santa Rosalía requiere de misas y oraciones para redimirse ante Dios, y los hombres la necesitan a ella para que medie ante Dios y obtener lo que necesitan, lo que ella hace a cambio de las oraciones. Es decir, mediante las acciones de unos y otros se busca restablecer un equilibrio/bienestar para cada una de las partes. Retomando las ideas de Durkheim (1968), según las cuales «Una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas, interdictas, creencias a todos aquellos que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que adhieren a ellas» (p. 49), se puede señalar que los santos, el moján y los humanos están integrados en un sistema social y ritual (de prácticas), que simultáneamente son creencias a las cuales adhieren de manera colegiada los habitantes de Fúquene.

El destino del alma después de la muerte es muy importante, y depende del comportamiento del individuo en vida. Los campesinos de Fúquene, así como los otomí (Galinier, 1997), no creen que una persona sea completamente buena o mala; para ellos todo ser humano tiene una parte buena y una mala. Entre los otomí esta división se expresa en la parte corporal, siendo la parte de abajo la mala pues se asocia con el deseo sexual (Galinier, 1997), mientras que los habitantes de Fúquene afirman que estas dos partes del individuo se expresan y diferencian en el ámbito espiritual. Para los campesinos, la parte inmaterial del individuo se divide en alma y espíritu: la primera es la parte buena de la persona, aquella que sube a la bóveda celeste para ver a Dios, y el espíritu se desprende de la persona en el momento de su muerte y vaga por la tierra durante nueve días, recogiendo sus pasos y despidiéndose de sus seres queridos; al cabo de este tiempo, el espíritu desaparece, se inmaterializa. En caso de que el individuo haya cometido una infracción imperdonable (avaricia,

campesina, la cual ve en él un héroe, un campeón, un vengador, un justiciero, un hombre a quien es conveniente admirar, ayudar y apoyar (Hobsbawm, 2008). El bandido social tomó un lugar muy importante en Colombia en la época de La Violencia (1946-1964), un periodo que llevó al país a una lucha por el poder y que dividió a los dos partidos políticos dominantes, empujándolos a una guerra de exterminación, fuertemente vivida en el campo colombiano.

¹⁰ Los bandoleros o bandidos son hombres que actúan en bandas, que no reconocen la ley ni la autoridad, son armados y violentos, y someten a sus víctimas por la extorsión, el robo o de alguna otra manera. Desafiando a aquellos que poseen el poder, el derecho y el acceso a los recursos, el bandolerismo desafía el orden económico, social y político (Hobsbawm, 2008, p. 15). En Colombia se habla de «bandido social», que es un campesino por fuera de la ley que el Estado considera como un criminal, pero que vive dentro de la sociedad

homicidio, no ser católico, suicidio, entre otras), su espíritu quedará eternamente vagando por la tierra sin acceso a la salvación. Así, lo que para los campesinos equivale a estar en el infierno y en el purgatorio es un espacio-tiempo paralelo que hay sobre la tierra, donde el espíritu recorre sus pasos. Aunque ellos dicen que el tiempo que duran en este proceso es de nueve días, este puede ser más largo de acuerdo al estilo de vida del individuo, a las circunstancias de muerte y al comportamiento de los familiares que quedan en vida (si uno de ellos continúa invocando su alma o mantiene en su casa sus pertenencias, este no podrá descansar pues quedará atado a esta persona).

En la tradición oral se pueden ver dibujadas todas estas creencias, así como la interacción que opera entre la religión católica y la convicción de que existen otros seres que se podrían clasificar como «paganos»¹¹. Es evidente entonces que para el campesino no hay una diferencia tajante entre estas entidades y los santos católicos; más bien hacen parte de un todo indisociable. Pero ¿por qué estas creencias se expresan también en el sistema social? La mejor manera de palpar esto es en el espacio ritual de la comunidad.

Entre mojanas y santos

El sistema ritual de los campesinos de Fúquene se basa en las fiestas del calendario católico, en el cual los momentos más importantes son la Semana Santa y las fiestas patronales. Al lado de estas fiestas, que son periódicas, se encuentran celebraciones que, aunque no cuentan con una fecha fija (tienen lugar en momentos de crisis), son muy importantes en el ciclo ritual y llegan a adquirir un rol significativo en la cohesión social y en la penetración de los mundos «pagano» y católico.

Una de estas celebraciones son las rogativas a san Isidro (santo patrón de Fúquene), que se realizan en épocas de sequía intensa. Durante esta ceremonia, los campesinos traen en procesión (en compañía del padre o no) la estatua de san Isidro que se encuentra en la iglesia del pueblo hasta la laguna. Allí los hombres recogen agua con baldes y con botellas y bañan la estatua del santo al mismo tiempo que lo frotan y le dicen: «Compadrito, tráiganos el agua». Luego lo llevan hacia una vereda y lo adornan con plantas de maíz y papas, y allí hacen una

misa en su honor pidiéndole que les envíe la lluvia. Al final de la eucaristía, los campesinos le dan una limosna al padre y después llevan de regreso la estatua a la iglesia del pueblo.

Durante la ceremonia de san Isidro se podrían señalar dos partes: una pagana (bañar al santo con el agua de la laguna) y otra católica (la misa). Sin embargo, para los campesinos estas dos partes son indisociables y forman un solo ritual. Si el agua está cargada de energía, de fertilidad, el santo se debe bañar en la laguna y retornar al pueblo para que, con él, circule dicha energía/fertilidad. Este sistema recuerda al de las comunidades negras del Pacífico colombiano, en donde Dios concentra un exceso de energía inasible para los humanos de manera directa y que solo puede ser obtenida por seres que tienen alguna naturaleza humana (santos) pero no lo son y que requieren de la fuerza cultural. La intermediación de estas entidades fragmenta la energía divina para hacerla accesible y manipulable por los hombres, en un intercambio inscrito en la circulación ritual de los santos en el espacio habitado, hecho que se da en las procesiones realizadas en fechas especiales como la Semana Santa (Losonczy, 1997).

Es importante señalar que, como se indicó, san Isidro es el santo patrón de Fúquene y, según Albert-Llorca (2002), el patronazgo es una especie de contrato entre un santo y el grupo, en donde el primero se compromete a proteger sus devotos y estos últimos en contrapartida asumen la responsabilidad de honrarlo. Pero ¿qué tipo de contrato tienen los campesinos de Fúquene con san Isidro?

Al principio de este artículo se habían mencionado los tipos de relaciones que existen entre los campesinos (laborales, familiares y sociales) y se destacó que una de las más importantes para ellos es el compadrazgo, un vínculo que brinda ayuda y colaboración entre los dos compadres y que implica también un compromiso entre las dos partes. Este lazo hace parte del parentesco artificial o ritual que se consolida por lo general el día del bautizo de un niño, y se teje habitualmente entre dos personas de una misma jerarquía social (Wolf, 1971), aunque hay excepciones en donde los campesinos forman alianzas con individuos de un mejor estatus social,

comunidades que han mantenido un pensamiento sincrético en donde la doctrina católica y otra autóctona se mantienen. Este es el caso de los campesinos de Cundinamarca.

¹¹ «Pagano» se refiere a aquellas creencias que no pertenecen a las religiones oficiales como la católica, el judaísmo o el islam. Este término también es utilizado para referirse a las creencias de ciertas

buscando beneficiarse de estas relaciones, pero no siempre funcionan como ellos lo desean.

En este orden de ideas, el compadrazgo da pie para el nacimiento de dos tipos de relaciones: el compadrazgo horizontal, entre individuos de la misma edad y clase social, en donde se forman lazos de consanguinidad ficticia entre padres y padrinos (Losonczy, 1997), y el padrinzago vertical, entre sujetos de diferente edad y clase social, que establece un vínculo de ahijamiento entre Ego y su padrino y madrina (Losonczy, 1997). En este último caso, el padrino ejerce una relación de poder sobre su ahijado, quien debe obedecerle y guardarle respeto. En Fúquene, la relación horizontal (el compadrazgo) es más importante que la de padrinzago, pues las relaciones entre compadres permiten facilitar la vida diaria al fomentar la ayuda y la colaboración.

Las relaciones sociales se reflejan en la parte espiritual y, teniendo en cuenta el lenguaje familiar que utilizan los campesinos cuando se dirigen a san Isidro («Compadrito, tráiganos el agua»), se puede afirmar que ellos construyeron alrededor del santo un vínculo de compadrazgo, en donde este media por los campesinos ante los seres no humanos y ellos a cambio lo honran y le rinden culto. En este sistema de tipo compadrazgo horizontal, san Isidro se percibe como un consanguíneo ficticio que, al estar relacionado a los hombres por lazos de parentesco, se encuentra obligado a ayudarlos, es decir, a mediar ante Dios u otros seres para que les brinde lo que requieren (agua lluvia). Simultáneamente, los seres humanos deben ofrecerle retribuciones enraizadas en aquellas contraprestaciones que son características de estas comunidades.

También cabe señalar que en este caso específico de la rogativa san Isidro actúa como mediador no solo ante Dios, sino ante ese ser que habita en la laguna y que es capaz de controlar el agua: el moján. Esta afirmación se hace con base en la evidencia etnográfica, en donde las historias sobre el moján siempre hacen referencia a la relación de este con el agua y su capacidad de controlarla (él crea inundaciones, tempestades y tormentas). Por esta razón los campesinos de Fúquene lo describen no como un espíritu, sino como un ser original, que siempre

ha habitado allí y cuyo hogar se encuentra ubicado en el fondo de la laguna.

El hecho de que los campesinos lleven a san Isidro hasta la laguna para bañarlo¹² con esta agua es una acción polisémica que tiene múltiples objetivos. Por un lado, se le hace más humano, más próximo, con el objeto de que él se sienta asociado a la comunidad y por ende pueda mediar en su favor y lograr que empiece a llover; por otro lado, esta acción implica una negociación entre estos dos mundos: el terrestre y el subacuático, o como bien lo explicaba un campesino: «Dios les da un poder a ciertos seres. Al moján le da un poder, y este a su vez a san Isidro. Uno no sabe por qué, pero así es. Puede que uno no lo vea, pero ahí está» (Iván Ramírez, comunicación personal, Tabio, 2007).

San Isidro actúa entonces como el compadre de los hombres, media por ellos y trata de prestarles ayuda ante un ser indomable, original, que controla y manipula el agua. Sin embargo, manipular el agua también es manejar la movilidad, la fertilidad y la riqueza. Por ejemplo, en la tradición oral andina, san Isidro inventó el arcoíris para que en él se movilizan mojanas y encantos. Asimismo, el santo encabeza las crecientes con su junta de bueyes, arando surcos que encauzan la creciente (es decir, la controlan). Lo que san Isidro hace es arrojar el santo riego o agua fértil (Carrillo, 1997), y de esta manera fecunda los suelos por donde pasa, en una acción de limpieza y renovación, condición previa a la obtención de fertilidad/riqueza. En algunas zonas de Cundinamarca y Boyacá se asocia a san Isidro a un moján (Carrillo, 1997) y los mojanas/encantos son seres que traen riqueza cuando son desencantados (Vengoechea, 1992). Con dicha asociación, las comunidades andinas refuerzan la idea de que el santo es un donador de bienestar.

Ahora, es importante señalar que san Isidro y el moján operan como dobles contrarios de un mismo par¹³. Es decir, para los campesinos de Fúquene el mundo siempre es dual y todo está dividido en dos: masculino/femenino, arriba/abajo, salvaje/domesticado, etc. Estos pares por lo general son complementarios; no son opuestos irreconciliables. En primer lugar, es preciso aclarar que la estatua de san Isidro se ubica en la iglesia del pueblo que

opuestos (uno bueno; el otro malo. Uno asociado al cielo; el otro, a la tierra o al mundo ctónico). Teniendo en cuenta que los campesinos de Fúquene se basan en una visión del mundo dualista, se puede identificar al moján y a san Isidro como pares complementarios que al final completan una unidad.

¹² Como lo expone Losonczy (1997), bañar la representación iconográfica del santo es atarlo al mundo humano.

¹³ Para Lévi-Strauss (1992), la dualidad en el mundo amerindio se expresa a menudo por la presencia de gemelos, quienes representan a su vez la unidad. Por ello, es común ver en la mitología gemelos

se encuentra en la montaña, mientras que el moján habita en el fondo de la laguna. El primero manejaría las aguas superficiales, las domesticadas y necesarias para los campesinos, y el segundo controlaría las aguas subterráneas y salvajes, no domesticadas. Cuando hacen falta las aguas domesticadas, es necesario entrar a negociar con el dueño de las aguas salvajes, por lo que los seres de este mundo superficial deben enviar a un emisario para negociar con el mundo subterráneo.

En momentos de crisis es cuando la unión entre dos opuestos se hace visible y se expresa en el ritual. Por esta razón, aunque explícitamente no se hable de tal negociación, todos aquellos que participan en la ceremonia entienden de forma implícita qué se está llevando a cabo en estos momentos; de ahí la importancia de llevar la estatua de san Isidro hasta la laguna y bañarlo con esta agua. En dicho punto se hace efectiva la circulación de energía entre los seres no humanos: el moján pasa su poder a través del líquido de la laguna, san Isidro lo recibe y en última instancia se le pide a Dios (por medio de la misa) que le permita al santo utilizar esta energía para aportarles el recurso que tanto necesitan. San Isidro, en su calidad de «compadre» de los campesinos, actúa como mediador antes otros seres no humanos.

Otro ejemplo de cómo las relaciones sociales se reflejan en el sistema religioso de los campesinos de Fúquene es la presencia de una estatua de una virgen: santa Gertrudis, en la isla Santuario que se encuentra en la mitad de la laguna. Al respecto, se debe reconocer que, según los campesinos, dicha laguna es muy celosa, pues ataca con fuertes oleajes a quienes se introducen en ella para tratar de sacar sus tesoros o a los que llegan a ella los días santos o haciendo mucho ruido. Con estos movimientos del agua se pueden hundir las embarcaciones y es posible ahogar a las personas, hecho que ha ocurrido en ocasiones pasadas¹⁴. Ante estos fenómenos, el Jetón Ferro¹⁵ decidió traer la figura de santa Gertrudis y realizar un bautizo de la laguna, arrojando, junto con el obispo, varios bultos de sal al agua. Con esta acción se logró calmar un poco la laguna,

y es por esta razón que los pescadores se encomiendan a santa Gertrudis antes de adentrarse en ella.

Con el bautizo a la laguna no solo se logró domesticarla¹⁶; realmente lo que se hizo fue crear una nueva relación de compadrazgo, en donde los compadres son santa Gertrudis y el moján, y el ahijado es la comunidad de Fúquene. La virgen por sí sola no puede «dominar» al moján, ni eliminarlo; en cambio, entra en relación con él para permitir que sus ahijados puedan pescar o introducirse en la laguna, siempre y cuando le demuestren respeto a la laguna y no intenten sacar los tesoros que son custodiados por el moján. Santa Gertrudis actúa entonces como la santa patrona de la laguna, y los campesinos (y aquellos que se encomiendan a ella) deben entonces honrarla, razón por la cual le aportan ofrendas (normalmente, algunas monedas que se colocan dentro de la barca que tiene esta virgen en la mano) como agradecimiento a su protección.

Conclusión

Según lo visto, se evidencia que santos y mojanos conviven en un mismo sistema, en donde la tradición oral, el sistema religioso y el social se ven reflejados en cada una de las expresiones rituales y creencias de los campesinos de Fúquene. No existen, pues, dos sistemas separados, sino que se entremezclan y fusionan en uno solo y único. Tal vez la máxima expresión ritual de esta convivencia es la fiesta de la laguna, que se realiza normalmente entre los meses de septiembre u octubre y en donde se comienza con una procesión de san Isidro alrededor del pueblo, seguido por una misa en su honor como agradecimiento a los favores recibidos y culminando con un desfile de carrozas de cada vereda, en donde las decoraciones hacen alusión a la laguna y a la riqueza que proviene de esta.

Es importante señalar que, para los campesinos de Fúquene, ese mundo subacuático, pagano y salvaje, es la fuente de la riqueza, convertida en fertilidad. Sin la presencia de ese otro entorno, las personas no podrían cultivar, sus vacas no tendrían buen pasto para comer y la

se tejen muchas historias por su comportamiento bohemio, no acorde con la moralidad de la época.

¹⁶ La distinción entre sitios bravos y mansos, domesticados y no domesticados, es recurrente en la zona andina, y no solo en Cundinamarca y Boyacá; también en el macizo colombiano (Nates, 1997).

¹⁴ Hace muchos años, durante una fiesta que realizó el Jetón Ferro en la isla Santuario que queda en medio de la laguna, varios de los invitados se ahogaron ya que las embarcaciones que los llevaban se hundieron por el fuerte oleaje.

¹⁵ El «Jetón» Ferro fue un poeta colombiano, nativo de Zipaquirá, que perteneció a un movimiento llamado La Gruta Simbólica y vivió durante muchos años en la isla Santuario. Alrededor de este personaje

fertilidad (que es su riqueza) se iría por siempre. Con la fiesta de la laguna se rinde honor a san Isidro y a la laguna (a la que pertenece el moján) porque gracias a la combinación de estos dos mundos los habitantes de la zona pueden obtener el beneficio de sus cosechas y de su buena producción ganadera.

A través del análisis del ritual y de la tradición oral se puede esbozar el sistema religioso de los campesinos de Fúquene, el cual enuncia a su vez el sistema de pensamiento y el sistema social de esta sociedad donde el dualismo ejerce un papel muy importante y cuyo eje divisorio y cohesionador es la división entre arriba/abajo, católico/pagano, domesticado/salvaje, aguas lluvias/aguas subterráneas, generosidad/avaricia y pobreza/riqueza. En momentos de crisis y en celebraciones rituales se evidencia cómo estos dos mundos se unen, cómo la dualidad se expresa ya no en la tradición oral, sino en la práctica, y cómo esta configuración dual le da sentido a la sociedad de Fúquene. En efecto, es en esta dualidad que se basan todas las demás relaciones sociales que se dan dentro de la comunidad (compadrazgo, luchas por el poder, organización social y sistemas de valores).

No obstante, se debe señalar que en la actualidad la tradición oral se está comenzando a perder. Con ello se puede ver la llegada de nuevos valores e intereses dentro de la sociedad de campesinos, donde la modernidad, la riqueza y la ambición hacen parte activa del cambio social, acompañándose por supuesto con la llegada de iglesias evangélicas y la disolución de periodos rituales dentro de la comunidad.

Declaración de aspectos éticos y conflictos de interés

El trabajo de campo se realizó en el marco de la tesis de Diploma de Estudios Avanzados-DEA. Durante las actividades de la investigación se recolectó información mediante mecanismos consensuados con la comunidad y permitidos por la ley, y los interlocutores fueron informados de que los datos recolectados serían utilizados para la redacción de documentos. Asimismo, el material bibliográfico consultado fue referenciado, los resultados de la investigación responden a interés de orden académico y no se presentan conflictos de ningún tipo.

Contribuciones del autor

Andrea Santacruz González: investigación y redacción del documento.

Referencias

- Albert-Llorca, M. (2002). *Les Vierges Miraculeuses. Légendes Et Rituels*. Gallimard.
- Ancízar, M. (1970). *Peregrinacion de Alpha*. Biblioteca Banco Popular.
- Bateson, G. (1977). *Vers une Ecologie de l'Esprit*. Editions du Seuil.
- Bremontd, C. L., Le Goff, J., & Schmitt, J. C. (1982). *L'Exemplum, Typologie des sources du Moyen Age occidental*. Brepols.
- Carrillo, M. (1997). *Los caminos del agua, tradición oral de los raizales de la sabana de Bogotá* [Tesis de pregrado en Antropología]. Universidad de Los Andes.
- Correa, F. (2004). *El sol del poder. Simbología y política entre los muisca del norte de los Andes*. Universidad Nacional de Colombia.
- Delpuch, F. (2003). Mujeres, canales y acueductos: contribución para una mitología hidráulica. En J. González, & A. Malpica (Coords.), *El agua mitos, ritos y realidades* (pp. 61-102). Anthropos Editorial
- Durkheim, E. (1968). *Las formas elementales de la vida religiosa, el sistema totémico en Australia*. Schapire.
- Elias, N. (1987). *La société des individus*. Fayard.
- Fals-Borda, O. (1961). *Campesinos de los Andes. Estudio sociológico de saucío*. Universidad Nacional.
- Foster, G. (1967). *Tzintzuntzan. Mexican Peasants In A Changing World*. Little, Brown and Company.
- Galinier, J. (1997). *La Moitié Du Monde. Le Corps Et Le Cosmos Dans Le Rituel Des Indiens Otomi*. Presses Universitaires De France.
- Hobsbawm, E. (2008). *Les Bandits*. Editions la Découverte.
- Langebaek, C. (1995). *Regional Archaeology In The Muisca Territory. Studies In The Valles De Fúquene And Susa*. University of Pittsburg Latin American Archeology Publications.
- Lévi-Strauss, C. (1992). *Historia de Lince*. Anagrama.
- Losonczy, A. M. (1997). *Les Saints Et La Forêt. Rituel, Société et Figures De L'échange Entre Noirs et Indiens Emberá (Chocó, Colombie)*. L'Harmattan.
- Losonczy, A. M. (2001). Santificación popular de los muertos en cementerios urbanos colombianos. *Revista Colombiana de Antropología*, 37, 6-23.
<https://doi.org/10.22380/2539472X.1273>

- Maître, J. (2010). La religion populaire. En *Encyclopedie Universalis*.
<https://www.universalis.fr/encyclopedie/religion-la-religion-populaire/>
- Muchembled, R. (1978). *Culture Populaire et culture des élites*. Flammarion.
- Muchembled, R. (2000). *Une histoire du diable XII-XX siècle*. Éditions du Seuil.
- Nates, B. (1997). De lo bravo a lo manso, territorio y sociedad en los Andes (Macizo colombiano). Ediciones Abya-Yala.
- Perrin, M. (1995). *Le Chamanisme*. Presses Universitaires de France.
- Robin, V. (2008). *Miroirs De L'Autre Vie. Pratiques Rituelles Et Discours Sur Les Morts Dans Les Andes De Cuzco (Pérou)*. Société D'Ethnologie.
- Surgy, A. (1988). *Le Système Religieux Des Evhe*. L'Harmattan.
- Velandia, R. (1979-82). *Enciclopedia histórica de Cundinamarca* (Vol. 2). Biblioteca de Autores Cundinamarqueses.
- Vengoechea, C. (1992). *Los tunjos en la tradición oral de los campesinos andinos* [Tesis de pregrado en Antropología]. Universidad de Los Andes.
- Wolf, E. (1971). *Los campesinos*. Editorial Labor.