

Recepción: 15 de mayo de 2021

Aprobación: 22 de julio de 2021

PAISAJE CULTURAL DE IGUAQUE, UNA MIRADA DESDE LA NOCIÓN DE ENCANTO

CULTURAL LANDSCAPE OF IGUAQUE, A LOOK FROM THE
NOTION OF ENCHANTMENT

PAISAGEM CULTURAL DE IGUAQUE, UM OLHAR DESDE A
NOÇÃO DOS ENCANTADOS

Nelson Arturo Hurtado Pedraza¹

¿Cómo citar este artículo?:

Hurtado Pedraza, N.A. (2021). Paisaje cultural de Iguaque, una mirada desde la noción de encanto. *Cultura Científica*, 19, pp. 158 - 180.

<https://doi.org/10.38017/1657463X.739>

¹ Licenciado en Ciencias Sociales, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia. Candidato a Magíster en Patrimonio Cultural de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia. nelsonart6891@hotmail.com. <https://orcid.org/0000-0002-1678-9400>



RESUMEN

En este artículo se hace un ejercicio de comprensión patrimonial del paisaje cultural de Iguaque que abarca parte de los territorios de los municipios de Sáchica y de Chíquiza en el departamento de Boyacá (Colombia). Tiene como propósito la identificación y valoración de una serie de hitos patrimoniales ligados al paisaje colonial, cuya valoración se enriquece desde las narrativas campesinas vinculadas a la noción de encanto (entidades espirituales que habitan en lugares sagrados, los custodian, protegen la riqueza, se relacionan con las personas) que contribuye en la comprensión de una lógica de construcción de sentido que involucra encantos, naturaleza, personas y bienes patrimoniales cuya relación hace parte del llamado mundo colonial que otorga un carácter sagrado al paisaje cultural.

Palabras clave: encanto, Iguaque, Paisaje Cultural, Patrimonio cultural.

ABSTRACT

This article aims to understand the heritage of the cultural landscape of Iguaque, which covers part of the territories of the municipalities of Sáchica and Chíquiza in the department of Boyacá (Colombia). Its purpose is the identification and valuation of a series of heritage landmarks that are linked to the colonial landscape, whose valuation is enriched from the peasant narratives related to the notion of enchantment (spiritual entities that

inhabit sacred places, guard them, protect the wealth, and relate to people) that contributes to the comprehension of a logic of construction of meaning that involves enchantment, nature, people and heritage assets whose relationship is part of the so-called colonial world that gives a sacred nature to the cultural landscape.

Keywords: Enchantment, Iguaque, Cultural Landscape, Cultural Heritage.

RESUMO

Neste artigo se faz um exercício de compreensão patrimonial da paisagem cultural de Iguaque que abrange parte dos territórios dos municípios de Sáchica e de Chíquiza no Departamento de Boyacá (Colômbia). O objetivo é identificar e avaliar um conjunto de marcos patrimoniais vinculados à paisagem colonial, cuja avaliação é enriquecida pelas narrativas camponesas vinculadas à noção de encanto (entidades espirituais que habitam lugares sagrados, os guardam, protegem as riquezas, se relacionam com as pessoas) isto contribui na compreensão de uma lógica de construção de sentido que envolve entidades não humanas, natureza, pessoas e bens patrimonial cuja relação faz parte do chamado mundo colonial que confere um caráter sagrado à paisagem cultural.

Palavras-chave: encanto, Iguaque, Paisagem cultural, Patrimônio cultural.

1. INTRODUCCIÓN

El departamento de Boyacá se alza sobre las cimas de la cordillera oriental, allí sobresale el macizo montañoso de Iguaque, en su espacialidad ha contenido milenarios nacimientos de agua junto a vestigios materiales e inmateriales de culturas pasadas, que dotan de sentido y significado a su paisaje y sus gentes. Las primeras lecturas del territorio de Iguaque provienen de las crónicas de los primeros religiosos que llegaron durante el periodo colonial, allí describen en inmediaciones del pueblo de indios de Iguaque “empinadas sierras, tierra muy fría y tan cubierta de páramos y ordinarias neblinas” (Simón, 1953, citado en Rozo Gauta, 2006) de donde emergió de la laguna de San Pedro de Iguaque: Bachue diosa de la cultura muisca junto con un niño en brazos, quienes propiciarían el surgimiento de la vida y de la especie humana.

La lectura del territorio se aborda desde la noción de paisaje, cuyos elementos culturales materiales e inmateriales se estudian desde el patrimonio cultural, haciendo un ejercicio de comprensión patrimonial desde la valoración social en la que cobran gran relevancia las contribuciones conceptuales de la geografía y la antropología que aportan en la definición del objeto de estudio de esta investigación como un paisaje cultural.

Las nociones recientes de paisaje enfatizan en la necesidad de exaltar el rol del hombre “como agente capaz de intervenir en la conforma-

ción del paisaje” dándole el carácter cultural en su configuración, privilegiando “el estudio de los procesos históricos de conformación del paisaje” (Orihuela, 2018, p. 53).

En la modernidad, el paisaje se comprende como un constructo social que “cuando la mirada humana descubre el mundo como paisaje ve también, por tanto, su profundidad tras las apariencias. El paisaje, insisto, permite reconocer un nuevo escenario patrimonial” (Martínez, 2017, p. 44) en el que lectura cultural lleva a evidenciar lo que a ojos del observador ordinario parece armónico, idílico, pasivo, pero en el trasfondo es complejo, pues tras de sí, hay una serie “de experiencias, sentimientos, gustos, pensamientos, representaciones y proyectos, que hacen necesario entrar en lo invisible. Pero es en lo oculto donde quizá radica la sustancia cultural del paisaje” (Martínez, 2017, p. 44) la cual ofrece renovadas maneras de entender sus valores asociados, más allá a los bienes materiales para dar relevancia a la inmaterialidad.

Múltiples son las definiciones de paisaje cultural, pero la que más se ajusta a los intereses de esta investigación es la planteada por Pastor (2014), citada por Orihuela (2018) en la que define el paisaje cultural como:

Un patrimonio colectivo, que su construcción da cuenta de apropiaciones disímiles de los bienes naturales y culturales y cuya imagen actual se conforma por diversos paisajes que se han sucedido en el tiempo y que emergen en la percepción a través de las mar-

El departamento de Boyacá se alza sobre las cimas de la cordillera oriental, allí sobresale el macizo montañoso de Iguaque, en su espacialidad ha contenido milenarios nacimientos de agua junto a vestigios materiales e inmateriales de culturas pasadas, que dotan de sentido y significado a su paisaje y sus gentes.

cas territoriales que los actores más poderosos han impreso en el territorio y que configuran algunas de las señas de identidad territorial. (p.53)

Desde esta perspectiva al paisaje cultural, lo integran otros paisajes que lo han antecedido, de los cuales quedaron algunas huellas inscritas como marcas cuya lectura se asumirá desde los aportes de Molano (1995) con la “arqueología del paisaje” para “encontrar las razones histórico-espaciales que permitan entender la razón de ser del espacio geográfico” (p. 2), cuyas huellas hoy conviven con las comunidades y configuran identidades, que están directamente ligadas a una serie de acontecimientos pasados y presentes que deben integrarse, como son vivencias, sucesos, pensamientos que corresponden al orden de lo intangible, pues si bien el paisaje material mantiene el rastro de procesos sociales e históricos, también “hay en el aire, de forma inmaterial, las emociones del presente que las generó y, por ende, el sentido que la sociedad le da a dicho paisaje en ese momento particular de su existencia” (Ramírez & López, 2015, p. 96).

Con el propósito de integrar a la lectura del paisaje cultural de Iguaque, las voces de las comunidades que lo habitan, se realizó en primer lugar una revisión bibliográfica; segundo un trabajo de campo a través de diferentes visitas para el reconocimiento del territorio y de los bienes patrimoniales, teniendo en cuenta la investigación social cualitativa para la interacción con los actores de las comunidades de Sá-

chica, Chíquiza e Iguaque, quienes dotan de sentido al paisaje cultural desde sus vivencias, experiencias y recuerdos. De esta manera, se hace una aproximación a las comunidades desde la etnografía (Guber, 2001) a través de conversaciones y entrevistas que permiten soporitar en buena medida las categorías constituidas en la revisión bibliográfica, pero que finalmente se enriquecen con los referentes orales de una narrativa local, acerca de la forma de decir, saber y hacer, el paisaje cultural emergiendo la categoría emic de encanto.

Los encantos hacen referencia a narraciones de entidades no humanas con agencia social, ligados a la explicación de algunos fenómenos que se dan en el territorio y que generan una producción lógica de sentido, que enriquece la valoración social de los lugares físicos, naturales y sagrados del paisaje cultural de Iguaque.

En vista de lo anterior, el artículo empezará con la identificación y valoración social de referentes patrimoniales como la Laguna de San Pedro de Iguaque, el sitio con arte rupestre de Sáchica y los vestigios de la capilla de Iguaque que, como bienes culturales, están ligados al orden de lo sagrado permitiendo su reconocimiento como hitos del paisaje cultural. En seguida se hace la relación de documentos coloniales acerca de noticias que dan cuenta de los que fueron lugares de idolatría de los indígenas de los pueblos de indios de Chíquiza e Iguaque, ahondando en la idea de un paisaje de origen colonial.

Por último, se desarrolla la categoría de encanto, asociada a narrativas de entidades no humanas relacionadas con el oro, cuya manifestación se relaciona con los bienes patrimoniales y la naturaleza, condicionando las formas de ser y actuar de la población con las que interactúa, mostrando la fuerza hacedora de los encantos ligados al mundo colonial.

2. REFERENTES MATERIALES DEL PAISAJE CULTURAL

El macizo de Iguaque es valorado hoy por ser depositario de uno de los relatos míticos más importantes de los antepasados indígenas muiscas, pues de una de las lagunas (figura 1) que se encuentran en la parte alta, emergió Bachué junto con un niño en brazos dando origen a la génesis del pueblo muisca:

En el distrito de la ciudad de Tunja, a cuatro leguas de la parte del Norte y una de un pueblo de indios que llaman Iguaque, se hace una coronación de empinadas sierras, tierra muy fría [...] Entre estas sierras y cumbres se hace una muy honda de donde dicen los indios que a poco de que amaneció o apareció la luz y criadas las demás cosas, salió una mujer que llaman Bachue y [...] sacó consigo de la mano un niño de entre las mimas aguas de edad de hasta de tres años y bajando juntos desde la sierra hasta lo llano, donde ahora está el pueblo de Iguaque, hicieron una casa donde vivieron hasta que el muchacho tuvo edad para casarse [...] se despidió con singulares clamores y llantos de ambas partes, y convirtiéndose ella y su marido en dos muy grandes cu-

lebras, se metieron por las aguas de la laguna, y nunca más parecieron por entonces[...]. (Simón, 1953, citado en Rozo, 2006)

La crónica luego de un largo proceso de colonización cultural y religiosa se convierte en un referente de identidad de los habitantes aledaños y de los mismos boyacenses, pues aún afirmados los preceptos de la religión católica, Bachué y el niño, se perpetúan míticamente como custodios de la laguna, quienes de forma abstracta están convertidos en dos culebras doradas o encantos; resguardando el lugar manipulando las fuerzas de la naturaleza para preservarla.

Y es que las lagunas y demás cuerpos de agua representaron para el muisca el origen, el principio dador de vida, el punto de retorno de los humanos, el de la inmortalidad, el lugar de subsistencia, el que resguarda la riqueza, los tesoros; aun así, desde tiempos coloniales fueron objeto de intentos de saqueo producto de la generalizada leyenda de El Dorado, que originó el pillaje masivo de diferentes cuerpos de agua, con el ánimo de extraer la riqueza representada en el oro que de acuerdo a la tradición oral depositaron allí los indígenas.

Hoy la laguna es reconocida como un ser vivo, pues según algunas experiencias y el recuerdo de historias pasadas, manifiesta celo y enojo hacia quienes la visitan, pues de un momento a otro aparecen fuerzas de la naturaleza, y fenómenos climáticos como neblinas y chubascos demostrando su carácter, revelando embravecida la delimitación del lugar que custodia.

El macizo de Iguaque es valorado hoy por ser depositario de uno de los relatos míticos más importantes de los antepasados indígenas muiscas

Figura 1. *Laguna de San Pedro de Iguaque.*

Fuente: propia

Pero la laguna no fue el único lugar habitado por Bachué, unas tapias antiguas, ubicadas en las inmediaciones de la Laguna de Iguaque, son testigos de otra de sus moradas, de este lugar se narra lo siguiente:

Bachué dicen que vivió aquí pero que dicen, la leyenda que hablan, ella se casó con él o casarse no, sino tuvieron hijos con él [...] Era que dicen que según la leyenda de Bachue, la madre Bachue que vivía aquí, que vivió en este sitio, y que de aquí la llevaron para cuando se jue para la laguna y se metió allá

en la laguna y allá quedo. (J. Ruano, comunicación personal, mayo de 2018)

Se trata del que fue un centro doctrinero del periodo colonial del pueblo de indios de Iguaque, abandonado tras el traslado y agregación de los indígenas al pueblo de indios de Chíquiza (figura 2). Con todo, la laguna de Iguaque y las ruinas del templo doctrinero, se convierten en marcas visibles que permiten evidenciar poco a poco un paisaje de origen colonial.

La laguna de Iguaque y las ruinas del templo doctrinero, se convierten en marcas visibles que permiten evidenciar poco a poco un paisaje de origen colonial.

Figura 2. Ruinas de la capilla doctrinera de Iguaque

Fuente: elaboración propia

Otro bien patrimonial del paisaje cultural de Iguaque, se materializa en la falda del macizo, allí se conservan insitu, en un afloramiento rocoso, una multiplicidad de motivos pictóricos (figura 3) atribuidos a los habitantes prehispánicos; se trata del sitio con arte rupestre de Sáchica (vereda Arrayan) de una extensión aproximada de un kilómetro (Silva, 1961), donde se hallan motivos variados asociados a figuras geométricas, fitomorfas, antropomorfas, atribuidas principalmente como un espacio dedicado a la religiosidad indígena.

En 1961 el arqueólogo Eliecer Silva Celis, planteó que su emplazamiento y significado obedecen a lugares de mediación y de comunicación “con seres de naturaleza extracorpórea, llámese dioses, espíritus, antepasados, etc. Desde este punto vista las pinturas pudieron ser utilizadas como símbolo instrumental que permite bien la comunicación...” (p. 81).

Análogamente, pero desde otra perspectiva, se plantea que dicho conjunto pictórico obedeció a un lugar de formación religiosa (Pradilla y Villate, 2010). Posteriormente Pradilla (2012) plantea que las fuentes post-conquista “informan por lo menos sobre posibles usos para las pictografías en lugares como Sáchica durante el periodo colonial” (p.15) desde una perspectiva religiosa, asocia los vestigios de Sáchica con los de las investigaciones ya elaboradas en las inmediaciones del río Farfacá en Tunja, donde el paisaje de piedras y pictografías lo denominó “cuca, o lugar para la enseñanza de los Chuques, los expertos religiosos de los muiscas” (p.15) por lo que propone que si bien, en Tunja el lugar de las pictografías del Farfacá, obedecieron a un lugar de formación religiosa, de forma similar “las pictografías de Sáchica sirvieron también como lugar de formación espiritual, tanto en tiempos coloniales como prehispánicos” (Pradilla, 2012, p. 15).

Figura 3. *Pictografías de Sáchica, rostros humanos*

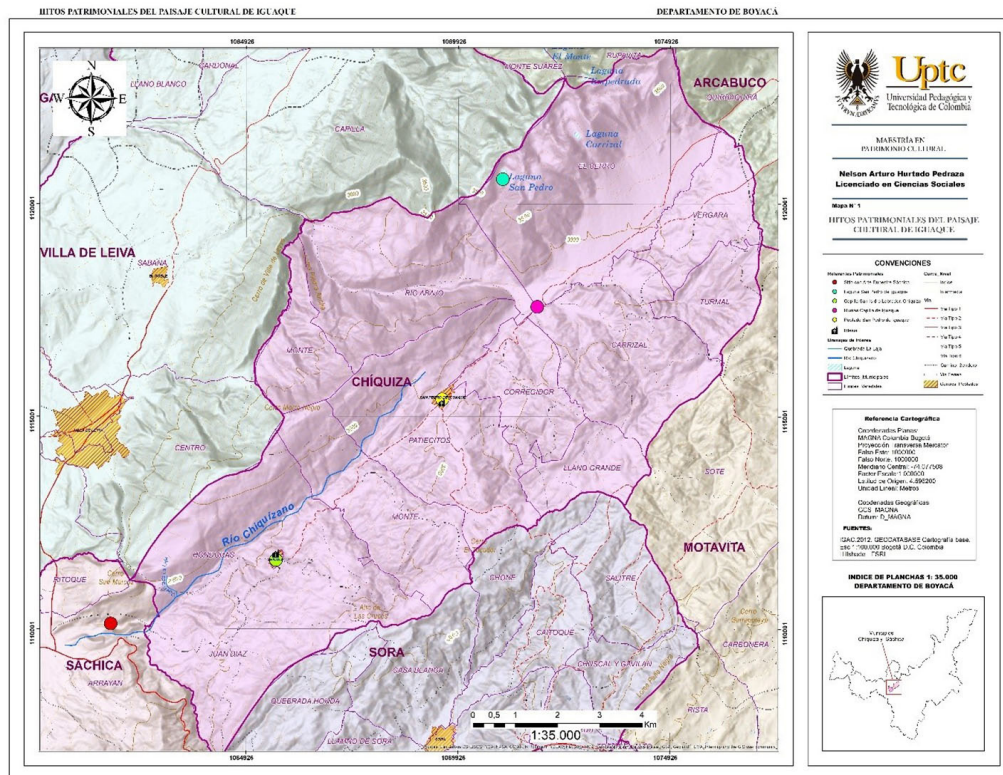
Fuente: Elaboración propia

Más aun, refuerza dichas interpretaciones la perspectiva de habitantes aledaños, pues según ellos, el lugar de las pictografías fue un espacio de habitación de “los indios”, un sitio que en sus alrededores se hizo guaquería, donde aparecen y desaparecen seres sobrenaturales; también allí identifican algunos motivos plasmados de lo que serían las deidades de los indígenas, como la luna y el sol. Así pues, los valores ligados al conjunto pictórico develan un sentido de carácter religioso, pues la asociación de algunos de los motivos con deidades y la interpretación del lugar como sitio de formación religiosa, permiten señalar que desde la parte baja del macizo, hasta sus cumbres, lo sagrado

está presente en el paisaje cultural de Iguaque (figura 4).

Sin embargo, no todo para ahí, pues además de las huellas patrimoniales materiales, (figura 4) se tienen noticias gracias a los archivos coloniales de las visitas españolas de confiscación a los que serían lugares de idolatrías (Cortes, 1960) que los indígenas tenían diseminados en el territorio de la jurisdicción de los que fueron los pueblos de indios de Chíquiza y el pueblo de indios de Iguaque (Municipio de Chíquiza). Con todo, el paisaje cultural de Iguaque continúa develando en su pasado otros escenarios con carácter sagrado (no identificables) que, aunque no se puedan localizar físicamente, gracias a las crónicas se sabe que su espacialidad estuvo allí.

Figura 4. Ubicación de los hitos patrimoniales materiales del paisaje cultural de Iguaque



Las idolatrías se entienden desde la visión del colono, como las prácticas religiosas que realizaron los indígenas en algunos santuarios

Fuente: elaboración propia con base en datos del IGAC; PNN; EOT municipio de Sáchica; EOT municipio de Chíquiza.

Las primeras noticias de las prácticas religiosas de los nativos que habitaron el territorio del paisaje cultural de Iguaque durante el periodo colonial provienen del proceso de evangelización y de las diligencias de extirpación de idolatrías llevadas a cabo en los pueblos de indios de Chíquiza y el pueblo de indios de Iguaque.

Las idolatrías se entienden desde la visión del colono, como las prácticas religiosas que realizaron los indígenas en algunos santuarios (Romero, 2019, p.28), estas según Correa (2004), se llevaban a cabo en “adoratorios o templos cuya arquitectura no es reconocible” o en

“sitios emplazados al interior de bohíos o en el paisaje en los cuales se disponían ‘ídolos’ y las ofrendas” (p. 95 y 100).

En dichos espacios naturales se ofrendaban objetos que eran generalmente elaborados en oro, este mineral históricamente ha acompañado a los diversos grupos humanos durante su trayectoria histórica, como un elemento de carácter sagrado y ofrendatario:

En las religiones el oro es de carácter sacrificante, ofrendatario [...] el nexo entre el oro, la esfera sobrenatural y el poder es una constante del pensamiento humano [...] Por estas mismas

razones, en muchas sociedades del pasado y del presente el orfebre se relaciona con el mago. Ese orfebre, tal como el chaman, es un transformador pues labra el oro y al darle una forma culturalmente significativa, hace pasar la materia de un estado profano a lo sagrado. (Reichel- Dolmatoff, 1988, citado en González, 1996)

Las ofrendas estaban dirigidas a las deidades indígenas, su localización es desconocida, pero era común hallarlos en espacios naturales como quebradas, ríos, oquedades, lagunas, piedras, cuevas. En este orden de ideas, los accidentes geográficos del paisaje cultural de Iguaque aledaño a los lugares de habitación de los indígenas, constituyeron el escenario propicio para la realización de ofrecimientos a las deidades y de comunicación con los dioses, adquiriendo un valor sagrado, constituyéndose en lugares de origen y punto de retorno de los habitantes indígenas.

Pero ¿quiénes eran estas deidades? Fray Pedro Simón (1625, Citado en Londoño 1989) sostenía que “a Chibchacun y a Bochica se les ofrecía oro y a Cuchavira oro bajo, pero luego aclara que lo de este último era en forma de santillos y figuras”.

Las noticias acerca de las idolatrías relacionadas con el culto a los dioses fueron el polvorín que movilizó la empresa evangelizadora. Los curas doctrineros persuadieron de la falsedad de las idolatrías, inculcando a los indígenas la existencia de un solo Dios, principio del orden católico. Así, se dio comienzo a la catequesis, pero a la empresa le fal-

taba algo, necesitaba financiarse, la solución, fue la incautación de los objetos de oro, que con el pretexto de ser profanos y dedicados al demonio, los doctrineros y encomenderos los decomisaron (Cortes, 1960) utilizándolos como valor de cambio, bien sea para pagar el estipendio del cura, para la compra de materiales destinados a la construcción de la capilla, satisfacer la codicia por elpreciado metal de los conquistadores o llenar las arcas de la Corona.

Más curioso aún, fue la utilización de estos objetos votivos de oro y el lugar de culto como instrumento de evangelización, pues algunos doctrineros aprovechando el carácter religioso, los utilizaron suplantando y sobreponiendo en el lugar de idolatría, el que sería un referente de la religión cristiana (Moreno, 2007). De ahí que, una de las primeras noticias en relación a la persecución de la religión indígena, proviene de la visita del Licenciado Cepeda y su ayudante Lucas Bejarano, que data de la primera mitad del siglo XVI, quienes en Iguaque ya habían hecho una visita como consta en los testimonios posteriores de 1577, en la que los indígenas le habrían entregado santillos que fueron luego llevados y quemados (Cortes, 1960).

En esta visita se designa a Diego Hidalgo de Montemayor, para realizar la extirpación de idolatrías en toda la Provincia de Tunja, en particular los pueblos de indios de Chíquiza e Iguaque, con el ánimo de “convencer a los caciques de la entrega de sus santuarios”, haciendo referen-

Las ofrendas estaban dirigidas a las deidades indígenas, su localización es desconocida, pero era común hallarlos en espacios naturales como quebradas, ríos, oquedades, lagunas, piedras, cuevas.

cia especial a los “shamanes, amenazando con hacer quemar vivo al que en adelante ejerciera tal oficio [...] sacar sus santuarios y entregarlos a las autoridades para que, quintado el oro y las piezas valiosas el monto se empleara en obras de su común beneficio (mejoras para el pago del doctrinero, construcción de la iglesia)” (Cortes, 1960, p. 203 - 204).

La visita se llevó a cabo, en el pueblo de Chíquiza, los indígenas entregaron algunos santillos de sus santuarios:

Chíquiza era tributario del cacique de Tunja, y el cacique propio no tenía capitán alguno. Llevado por su encomendero presento 6 santillos de oro bajo (13 p. 1 t), 30 piedrecillas verdes a manera de esmeraldas y algunos tunjillos y calabazos de algodón. Dijo al fact^r que su amo le había dichos que entregara el santuario y él lo hacía de agrado, no pensando ya más que en Dios. (Cortes, 1960, p. 224)

Para el caso de Iguaque, la entrega fue mucho mayor, así lo demuestra el encomendero Otálora quien requirió los objetos votivos de sus indígenas logrando conseguir “47 santillos recién fundidos” (Cortes, 1960, p. 212), así se encuentra que:

Los de Iguaque estaban sujetos a dos caciques, don Juan y don Martin, cada uno de los cuales tenía sus propios capitanes. Don Juan entrego al padre Gaviria, para enviar a Tunja, 6 santillos (20 p.); su capitán cuxica otros 6 (18 p. 4 t.); el llamado Pedro Comba 6 (16 p. 3 t.), y Fuminian dio sólo 5 (13 p. 2 t.) Don Martin llevaba

ante el doctrinero 6 santillos también (15 p. 4 t.); su capitán Quicagoche el mismo número (14 p. 4 t.); Siagoche otros tantos (16 p. 5 t.) y don Diego Cuparea 6 también (14p.6 t.). (Cortes, 1960, p. 229)

Años más tarde en 1595, el Licenciado Egas de Guzmán, vuelve al territorio de Iguaque con el fin de verificar que los indígenas estén siguiendo la doctrina, y en la diligencia encuentra que aún se mantienen algunas prácticas religiosas:

ante el dicho oidor pareció un indio que por lengua de Cristobal de Sanabria [...] de su voluntad dijo que él sabe dónde está un santuario que le dejó un tío suyo fuera de este pueblo en una sierra, y que vayan con él y lo entregará..., que es casi legua y media encima de una sierra en el pueblo viejo [...] y en lo alto entre unas piedras mostró dicho indio una petaca blanca la cual abierta se halló en ella un santillo de oro y dos águilas de oro batido delgado con unos rostrillos, [...]. (Langebaek & Londoño, 1998 p. 205)

La idolatría en Iguaque se mantuvo, el escenario siguió siendo el de espacios naturales usados para depositar las ofrendas; aparecen nuevos elementos de carácter sagrado, como figuras zoomorfas en forma de águilas. En la siguiente relación se incluye en la descripción de estos lugares de culto los restos mortales de un antiguo cacique:

E llegados que fuimos al dicho repartimiento [de Iguaque] ante el señor oidor manifestamos el cuerpo y hueso del dicho cacique y los dichos seis tunjos de hilo chiquitos [hallamos en otra sie-

La idolatría en Iguaque se mantuvo, el escenario siguió siendo el de espacios naturales usados para depositar las ofrendas; aparecen nuevos elementos de carácter sagrado, como figuras zoomorfas en forma de águilas.

rra] y unas mantas en que venían revueltos dichos huesos y el dicho apretador/ / de oro y las [tachado: mantas] dichos seis tunjuelos chicos con un cuchillo se cortaron y abrieron y había dentro unas esmeraldillas chiquitas que no tenían ningún valor y maíz podrido y pepitas de algodón y frisoles y otras inmundicias; todo lo cual con los huesos del dicho cacique y mantas que allí venían el señor oidor mandó que en una placeta enfrente de la iglesia de este repartimiento se quemase, y así encendida candela se quemó todo”. (Langebaek & Londoño, 1998 p. 112)

Las características de estos objetos votivos de los santuarios, varían como se expuso anteriormente, teniendo en cuenta que no solo se ofrendaban santillos de oro con formas antropomorfas sino mantas, tejuelos, tunjos, semillas, algodón, esmeraldas, e incluso se veneraban los restos mortales de caciques.

El proceso de evangelización no fue nada fácil y aunque es evidente cómo algunos indígenas entregaron de sus santuarios los objetos de carácter votivo, otros reacios, seguían manteniendo sus adoratorios en forma secreta, se trata pues de los administradores de los lugares de culto: los sacerdotes indígenas o *jeques* quienes hacían las veces de médium con las deidades.

En las indagaciones realizadas por Mantilla (1986 citado por González 1996) “Jeque, es el sacerdote de los ídolos, el que ayuna, y hace las ofrendas: es vocablo corrompido por los españoles, porque en su propiedad, se llama cheque, es lo mismo que mohan en otras provin-

cias”. Del mismo modo en las cartas *annuas* de los Jesuitas, enviadas a la Santa Sede en 1608, informan sobre idolatrías en el pueblo de Fontibon:

El modo como les hablaba el demonio era éste. Después de sus invocaciones y sahumeros mascando el jeque ajo o coca y tomando tabaco se quedaba solo, saliendo fuera el jiba venía luego un ruido y en un banquillo de madera muy galano se sentaba el demonio cubierto con una manera de nube sin ser visto, solamente oían la voz que dentro sonaba muy delicada y afeminada; otras veces cuando los jeques no eran tan antiguos solamente sentían que los tocaba en alguna parte de cuerpo que era como hablaros por señas. Otras se aparecían en forma de mona o guacamaya [al margen: que es un pájaro grande muy pintado] y entonces no hablaba; era agüero malo de pestes y muerte o otro mal suceso en el caso que le consultaban. (Del Rey Fajardo & Gutiérrez, 2015, Citado por Romero, p 65 y 66)

Así, el componente mágico-religioso entra en escena en los santuarios, evidencian la presencia de lo sobrenatural dentro del ritual; ofrendas y el sacerdote indígena hacen las veces de médium para que los seres incorpóreos se materialicen en forma de animales o dioses (demonio), cuya intención es la de entrar en diálogo con el mundo de la realidad indígena, para atender sus peticiones.

Los acontecimientos sobrenaturales de interacción del sacerdote indígena, del oro, junto a las deidades en lugares de culto como los de la

“Jeque, es el sacerdote de los ídolos, el que ayuna, y hace las ofrendas: es vocablo corrompido por los españoles, porque en su propiedad, se llama cheque, es lo mismo que mohan en otras provincias”

jurisdicción del pueblo de indios de Iguaque y del de Chíquiza, consolidan la idea de sacralidad del paisaje, pues leídos en conjunto, junto con los bienes patrimoniales como la Laguna de San Pedro de Iguaque, las ruinas de la capilla doctrinera de Iguaque y el sitio con arte rupestre de Sáchica, permiten divisar un paisaje cultural de origen colonial.

2.1 Encantos del paisaje cultural de Iguaque

Las que fueron huellas patrimoniales dejadas por los habitantes coloniales, junto con elementos de la naturaleza, interactúan con el actor social del presente, que dota de mayor sentido y carácter al paisaje cultural de Iguaque; estos actores refieren la relación con entidades no humanas que habitan allí; se trata de los llamados encantos, entidades espirituales que moran en el paisaje, apariciones de seres animados cuya característica principal según las descripciones, se relacionan con el elemento oro, estas entidades espirituales acostumbra aparecer en lugares vinculados al agua, “cuentan con una temporalidad que antecede y supera la cronología humana” (Caicedo y Ospina, 2020) tienen la facultad de mediar fenómenos naturales, se manifiestan de diversas formas, unos poseen corporeidad animal, otros asemejan objetos inertes que se movilizan con el discurrir del agua y la tierra.

Uno de esos lugares de aparición es la capilla de San Isidro Labrador, ubicada en el poblado de Chíquiza, la fundación de este pueblo se remonta a la llegada de los españoles, quienes en su concepción tenían presente organizar los poblados a partir de una capilla, cuya intención primordial era la de congregar a los indígenas para el proceso de evangelización.

En la erección de templos católicos durante la colonia, “los lugares tradicionales de adoración recibieron la bendición oficial, se erigió una iglesia, se colocó allí un santo milagroso y con el tiempo se sustituyó el culto a lo pagano” (Moreno, 2000, p. 6). Chíquiza, no fue ajeno a lo expuesto y lo que sería probablemente un lugar del orden religioso y de veneración para los indígenas, se convertiría posteriormente en un templo católico dedicado al culto de San Isidro Labrador.

Para sus feligreses constituye el corazón del pueblo, el bien patrimonial más representativo, pues “es mayor que la catedral de Tunja” y es tan antigua que la “iglesia la hicieron los españoles” pero, más aún, es la morada de Dios, del patrono San Isidro Labrador y de un cúmulo de imágenes del santoral católico que allí son venerados, adorados y respetados.

En la erección de templos católicos durante la colonia, “los lugares tradicionales de adoración recibieron la bendición oficial, se erigió una iglesia, se colocó allí un santo milagroso y con el tiempo se sustituyó el culto a lo pagano”

Figura 5. *Capilla de San Isidro Labrador*

Fuente: elaboración propia

Pero, además de ser la morada de Dios, de las imágenes religiosas y de otros objetos que hacen parte del mobiliario de la capilla, allí permanecen dos entidades de las que poco se habla, no hacen parte de aquel santoral, ninguno de los chíquizanos las ha visto, pero sí, han escuchado de su existencia, han oído nombrarlos seres misteriosos, sobrenaturales. Según los antecedentes se trata de una viga de oro que está enterrada bajo la capilla y un venado de oro que se encuentra en el altar mayor, como diría S. Sierra, son encantos (comunicación personal, octubre de 2018).

H. Sierra, al referirse a estas entidades narra lo siguiente: “hay una viga y una venada están en el puro altar por eso han venido a ver si se la pueden llevar [...] si se la llevan se cae la iglesia, si se saca se va todo, lo que pasa es que hay una viga de amarre de oro allá abajo por

dentro de tierra, esa va por toda la mitad de la iglesia” (Comunicación personal, octubre de 2018).

La narración, da cuenta de las fugaz del proceso de evangelización llevado a cabo desde la colonia, pues permanece una superposición de elementos sagrados, ya que la referencia a la viga de oro y al venado de oro que se encuentran bajo la capilla en el altar mayor (símbolo que sirve como mesa de banquete en el que se ofrece el cuerpo de cristo a través del sacerdote), se mixturán en un proceso de “construcción de una cultura híbrida” (Moreno, 2007, p. 215), que denotan en la trayectoria social y cultural de Chíquiza unas dinámicas particulares.

De las entidades no humanas o encantos se hace evidente una relación de reciprocidad fundante con sus convivientes, pues inciden en la permanencia física del territorio, en la cotidianidad de las prácticas

religiosas y en la estabilidad del lugar más sagrado como es la capilla, tanto así, que “si se saca se va todo” transformando la realidad que abarca, el orden que mantiene, generando una tragedia, una desgracia “si se sacan se cae la iglesia, se va todo” (H. Sierra, comunicación personal, octubre de 2018); la advertencia proviene del pasado, que les ha demostrado a los Chiquizanos, que la codicia trae consigo consecuencias nefastas, más aún si se trata de lo que para ellos representa riqueza, es decir, el oro, pues si alguien cometiera la osadía de extraerlo y hurtarlo, generaría una catástrofe sobrenatural que los afectaría a todos.

La viga de oro, el venado de oro y otros encantos más, habitan el paisaje cultural de Iguaque, cuidan de su entorno material y natural; significan el paisaje, tienen en común el enigma que los rodea, pues algunos están compuestos de oro (animado o inerte), destellando de su materialidad brillos dorados o amarillos, que los hacen atractivos a quienes se encuentran con ellos (el oro ha significado a lo largo de la historia de la humanidad uno de los bienes más preciados por representar riqueza y poder, esa que perseguían ávidamente los españoles desde la colonia para atesorarlo en cada expedición descubridora en los territorios de los actuales departamentos de Cundinamarca y Boyacá).

Autores como de Vengoechea (1992), en entrevistas con campesinos de Nemocón (Cundinamarca), interpreta que el origen de los encantos que también llama tunjos,

“casi siempre se relaciona con los indios “chibchas” o “zipas como ellos los denominan -se dice que ellos los “amasaban” en oro, el cual obtenían de una mata que ellos conocían y luego les daban vida” (p. 67). Para la autora, las narraciones de los tunjos son un “entramado narrativo” que sugiere “la existencia de rituales que se remontan a la etnia muisca” (Vengoechea 1992 p. 159).

Por su parte Carrillo (2012), en conversaciones con raizales de la sabana de Bogotá, reconoce que los encantos se explican a partir de la comprensión de la tierra como un organismo vivo que une “mundos o niveles” entre lo húmedo y lo seco, comunicados a través de los caminos del agua, que en la superficie de la tierra están representados en bosques, nacimientos y las nubes, mientras que por debajo de la tierra conectan canales, túneles subterráneos con la morada del Mojan. La llegada de la conquista española significó la división de la sociedad muisca en dos: una representada en los Mojanos huidos y autónomos en el territorio, que yacen en los canales de aguas, huyendo de la represión, viviendo “en las aguas, aislada de los dominados de la superficie, rechazando la sal del bautizo [...] Y dos, la bautizada con pérdida de la autonomía, pérdida de conocimiento...” (Sección Los Mojanos, párrafo 24).

Los seres misteriosos que habitan en las aguas, llevan consigo los movimientos del agua “viajan por los canales acuáticos y salen por distintos caminos permanentes (ríos)

o cíclicos (nubes y crecientes), se pueden transmutar en seres de lo seco, y a su vez transmutar lo seco en seres del agua” (Carrillo, 2012, Sección Los Mojanos, Párrafo 22). A estos Mojanos, habitantes de los canales de agua los acompañan los encantos o también llamados:

Riquezas Vivas (esmeraldas, oro, plata, sal bija y carbón), materias que están en lo profundo de las Montañas de Agua, que se condensan y los forman, quedando como semillas de las especies de determinado cerro o cordillera. También podían ser moldeados por indígenas que al enterrarlos o anegarlos adquirirían la vida encantada. (Carrillo, 2012)

Por su parte Morales (2001) en conversaciones con campesinos de Boyacá, sugiere que los muisacas:

No fueron acabados por las tropas españolas, ni sus tesoros saqueados del todo. Debido a las artes de sus sacerdotes y chamanes, se enterraron con el oro en el fondo de las lagunas de altura y en el interior de los cerros. Allí viven desde hace quinientos años en palacios dorados y periódicamente salen a la superficie donde pueden tener contactos esporádicos con gente de la actualidad. Son los encantos. (p. 1)

En vista de lo anterior, más allá de una representación exclusivamente del indígena, los relatos de encantos del paisaje cultural de Iguaque, dan cuenta de la superposición de elementos religiosos y culturales del español sobre el indígena y viceversa, que evidencian varios momentos históricos yuxtapuestos, en un actor que permanece hoy y hace parte del sistema de

representaciones del mundo colonial (Suarez, 2008), pues la narrativa posee elementos discursivos, que permiten la lectura de signos del proceso evangelizador, que involucró en este caso, la enseñanza del pecado y sus consecuencias nefastas (desatar la ira de Dios), la guarda de las virtudes católicas, asociadas a la prudencia, junto con los aportes de la cultura popular del colono, con permanencias de leyendas españolas.

2.2 Vigas de oro. Entre la fortuna, la avaricia y la prudencia

En el paisaje cultural de Iguaque, se localizan dos encantos de vigas de oro, entidades a los que se les atribuye movimiento, carácter, ya que si son tocados o molestados para apoderarlos, actúan escondiéndose, utilizando las fuerzas de la naturaleza como derrumbes y movimientos de tierra llevándose a su paso todo lo que topan.

Una de las vigas de oro hace parte de los cimientos que desde antes de la construcción de la capilla de San Isidro se encuentra bajo tierra, esta se conecta con el macizo montañoso de Iguaque; la otra viga de oro, se localiza en el sector de la trituradora (inmediaciones del río sachiense), cuyo rastro quedó solo la estela del derrumbe de la tragedia que la tapono junto a las personas codiciosas que se encontraban allí, intentando extraerla.

Estas vigas de oro tienen en común, que se encuentran incrustadas en el cerro de Iguaque, con el propósito de sostenerlo; los habitantes mani-

fiestan que el cerro está “parado en tres vigas de oro” (P. Suarez, Comunicación personal, mayo de 2018) es decir, está soportado por vigas de oro, que no se pueden quitar de su lugar, pues la catástrofe y la tragedia natural junto con la humana sería descomunal.

Sin embargo, la avaricia motivó un intento de saqueo de una de las vigas de oro por parte de un grupo de personas seducidas por la búsqueda de fortuna, el mismo sentimiento movilizó la empresa colonizadora, y constituyó la esencia de la leyenda de El Dorado, en ella se describe un ritual de los indígenas en el que un cacique untado todo su cuerpo en polvo de oro, junto con otros objetos del mismo mineral, se bañaba en una laguna vertiendo en sus aguas el preciado metal. Esta sirvió de referente para que los colonos desarrollaran una serie de empresas, qué desde su posición de superioridad respecto al nativo indígena, les permitió apropiarse lugares sagrados y tomar la riqueza allí encontrada. Dicha lógica de actuar y tomar para sí la riqueza tiene su origen en:

Las relaciones sociales, de poder y de tenencia que se impusieron con el proyecto colonial, los hitos espaciales (y sus sitios sagrados) se volvieron referentes de las necesidades, de los conflictos y de los deseos de gente que se ha dedicado a suplir carencias mediante la búsqueda de la riqueza y el acceso a sitios sagrados, que son los mismos sitios naturales donde se encuentran los encantos. Esta lógica se conoce como el espíritu colono (Caicedo y Ospina, 2020, p. 70).

Se cuenta que se estaba extrayendo de las entrañas del macizo de Iguaque, una viga de oro en un acto de saqueo, según los antecedentes, hubo un tiempo en que una cuadrilla intentaba desenterrar la viga de oro que se encuentra en el sector de la trituradora; ya expuesta una de las puntas luego de un arduo trabajo, uno de los saqueadores, desafió con una frase lapidaria al todo poderoso diciendo: “hora si no no la puede ni mi Dios con su gran poder”, aquellas palabras ocasionaron la furia de Dios y de la naturaleza, ocasionando un derrumbe de tierra que taponó la viga de oro y la avaricia de esos personajes que quedaron enterrados vivos.

Otra viga de oro, sostiene al cerro de Iguaque, lo atraviesa por debajo de la tierra y pasa bajo la capilla de San Isidro, esta hace parte de un lugar de habitación sagrado, es respetado por los habitantes que reconocen que su materialidad hace parte de los soportes que sostiene el corazón del pueblo (el que intente extraerla desatará la ira de Dios, generando una catástrofe a su alrededor), que aunque no la hayan presenciado, hace parte de su lógica de sentido, pues el elemento es digno de ser preservado *insitu*, al poseer un carácter sacro equiparable a la capilla, ya que de ella depende que se mantenga en pie la morada de Dios, de San Isidro Labrador y de todos los santos, inclusive, de aquel venado de oro que se encuentra en el altar, que aunque no tenga que ver con el santoral católico, posiblemente significó un elemento sagrado para los indíge-

nas coloniales y hoy representa un elemento de gran aprecio, equiparable a la figura de San Isidro Labrador, pues de estos depende que se mantenga en pie la capilla y de paso la fe católica.

El relato de estas dos vigas de oro, trae implícitamente las enseñanzas de la doctrina católica relacionada con el pecado y la virtud. Con la catequesis llevada a cabo durante la colonia, los siete pecados capitales fueron advertidos y en particular la avaricia (ese deseo desordenado por adquirir riquezas para atesorarlas, esa que contrariamente a los preceptos católicos, los españoles diseminaron en tierras americanas en búsqueda de El Dorado) el campesino hijo del mestizaje lo comprendió, con el paso del tiempo interiorizó la enseñanza de la nefasta consecuencia de dejarse llevar por las pasiones y de desafiar a Dios, por lo que hasta hoy no se atreven a intentar la búsqueda de la viga de oro.

Lo sucedido con el saqueo de la viga de oro de la trituradora, en la que el castigo divino fue un alud de tierra que enterró vivos a los ávidos de riqueza junto al preciado metal, se convierte en un referente sobre las consecuencias trágicas de la codicia, pues estos objetos no deben ser molestados ni mucho menos saqueados, más bien valorados, preservados, respetados; aplicando la virtud católica de la prudencia, dejando de lado el pecado de la avaricia, que los hace conscientes de que robar, saquear o dejarse llevar por el deseo, generaría una gran tragedia que afectaría no solo a los

ejecutores de la acción del saqueo, sino a todos, desatando una catástrofe para la humanidad.

2.3 ¿Pollitos amarillos o tesoros de las xanas?

Se señala la aparición de encantos con aspecto de pollitos amarillos o dorados en dos lugares diferentes, han sido vistos en inmediaciones del río sachiquense y el río chiquizano, en el lugar llamado el infierrito (la aparición se da en el mismo río pero en lugares diferentes, el límite administrativo entre el municipio de Sáchica y Chíquiza cambia su denominación). Son semejantes a los pollos que acompañan a la gallina cuando merodea el campo en búsqueda de alimento, lo misterioso es su aspecto amarillo y/o dorado que es comparable con el oro; este encanto algunas veces aparece y desaparece en fenómenos como pequeños remolinos de viento o la aparición de neblina, dejando a su paso una pequeña llovizna e incluso un derrumbe de tierra, además son territoriales pues intentan ahuyentar a las personas que quieran apoderarlos para conjurarlos (desencantarlos).

La explicación a estos fenómenos sobrenaturales puede hallarse en las leyendas españolas que trajeron consigo los colonizadores, el rastro comienza en la oralidad de la región de Asturias (España), que da cuenta de entidades sobrenaturales llamados *xanas* o *janas* (Romero, 2019, p. 100), hacen relación a la aparición de “ninfas” y “hadas” en las noches de San Juan (fiesta de origen pagano que desde los celtas,

posteriormente los romanos y ahora españoles celebran en relación al comienzo del solsticio de verano el veinticuatro de junio, pero hoy se hace en honor al natalicio de San Juan Bautista).

Pequeñas “ninfas” o “hadas” cristianas, habitantes de cuevas con nombres propios y fuentes de agua, “algunas [xanas] están encantadas [...] y hacen ricas a las personas que les saquen de su encantamiento”; tienen hijos, aunque no existan xanes; poseen pollos y gallinas de oro entre otras pertenencias del mismo material además de otras riquezas, al parecer son uno de los encantos del día de San Juan. (A. Llano Rosa de Ampudia, 1922, citado por Romero, 2019)

La descripción de los tesoros de las *xanas* son muy similares a los encantos de pollitos de oro del paisaje cultural de Iguaque, en ambos contextos los pollitos están relacionados con el oro junto al agua, denotan una similitud discursiva (Romero, 2019) que privilegia al parecer la visión del colonizador, pero que hasta hoy, desde la narrativa campesina da cuenta de dicho fenómeno, no como *xanas*, sino como encantos.

Con todo, se puede inferir que el encanto de los pollitos amarillos durante el periodo colonial, posiblemente se explicó a la luz de la tradición cultural del colono, quien traía consigo la memoria de los encantos de las *xanas*. Así, interpretaría la manifestación de los pollitos amarillos en este territorio como tesoros, esa suerte favorable o desfavorable que podía ser desencantada y de paso los enriquecería.

El coincidir con los pollitos amarillos, trae consigo la impronta de que el encuentro fortuito con esta entidad, es sinónimo de fortuna, a la cual se puede acceder solo a través de un conjuro (no el de la tradición española con versos y rimas, sino uno adaptado al contexto de la evangelización). Pero el desencantamiento no lo es todo, pues la persona a quien se le presente este encanto debe contar con ciertas las virtudes católicas como la humildad, por lo que los pollitos amarillos al notar lo contrario (el sentido de la avaricia y la codicia) en vez de privilegiar al afortunado con el oro, opta más bien por desaparecer, mostrando su rechazo yéndose o trasladándose de lugar y en esa acción deja a su paso fenómenos mediados por las naturaleza, relacionados con crecientes de ríos, neblinas o derrumbes de tierra, signo del poder y de la voluntad que tienen los encantos de manejar la naturaleza.

2.4 San Patricio el custodio de la cueva

Este personaje de apariencia humana, custodiaba la ya desaparecida cueva de San Patricio (producto de una explotación minera a cielo abierto de piedra caliza), según algunos de los lugareños la salida iba a dar a Pamplona (ciudad del departamento de Norte de Santander), esta entidad hasta hace unos sesenta o setenta años aproximadamente, aparecía bajo la luz del día, particularmente acostumbraba tomar baños de sol sentado en su taburete de oro, mientras custodiaba la entrada de la cueva de su mis-

mo nombre; su apariencia no era similar a la de cualquier campesino de la región, pues sus cabellos eran largos y amarillos y de igual forma su barba.

La denominación de San Patricio debe buscarse en las hagiografías de santos, pues al preguntar si él, era o no un santo, los chiquizanos se limitan a decir que “eso cuentan los antecedentes”. San patricio es de origen escoces, durante el siglo V d. C. luchó por la evangelización de los druidas celtas en la actual Irlanda. Durante el proceso sufrió algunas frustraciones, pues fue objeto de burla por parte de quienes él pretendía evangelizar, ante ello, recurrió con las oraciones a Dios, y Él a través de Jesucristo le indicó la entrada de una cueva ubicada al noroeste de Irlanda, en su interior mostraba dos escenarios: uno el purgatorio, donde se podía evidenciar los padecimientos sufridos por los pecados terrenales, y dos, el más allá, donde la dicha de los que actúan según los preceptos de la religión católica durante la vida terrenal, eran premiados (Chicote, 2007). Así, la cueva sirvió como escenario de la doctrina, aquellos infieles que entraron con fe y penitentes saldrían a salvo, mientras los que ingresaban por curiosidad sin fe, ni arrepentimiento sufrirán las penas del purgatorio y el infierno.

Pero, ¿quién es esa entidad llamada San Patricio? según la descripción se trata de un encanto representado en un mohan, “clérigos o frailes nativos que curaban las enfermedades con hierbas medicinales haciendo las veces de médicos tradicionales

[...] se les teme por su poder para hacer llover de forma desmesurada y para diagnosticar y propiciar males a pueblos enteros” (Caicedo y Ospina, 2020). Su descripción también coincide con Carrillo (2012) según la cual cada cordillera tiene un mojan grande de oro o blanco, que en este caso vendría a ser San Patricio, quien custodiaba desde la falda del macizo todo el paisaje cultural de Iguaque.

Se trata entonces de un ser misterioso (por su aspecto y el taburete de oro que ostenta), pues su descripción lo referencia como pasivo, pausado, tranquilo; su pasado histórico gira alrededor del proceso de evangelización, que le otorgó la denominación de santo y también la imagería de lo indígena lo posesiona como una entidad espiritual de otro tiempo, se trata lo que para Caicedo y Ospina (2020) representa un actor propio del mundo colonial.

3. CONCLUSIONES

Los bienes patrimoniales del paisaje cultural de Iguaque, como la Laguna de San Pedro de Iguaque, las ruinas de la capilla doctrinera de Iguaque, el sitio con arte Rupestre de Sáchica y la capilla de San Isidro Labrador de Chiquiza, atribuidos al orden de lo sagrado y religioso, enriquecen su sentido cuando se articulan con las noticias de las extirpaciones de idolatrías, llevadas a cabo durante el periodo colonial, las cuales describen otros lugares cargados de la potencia de lo sagrado, que diseminados en este paisaje cultural, permiten entender además de

la compleja y conflictiva consolidación del territorio en ese periodo, una lectura patrimonial en conjunto, que dota al paisaje cultural de Iguaque de un carácter sagrado.

El ejercicio de valoración de las huellas materiales, reconocidas como patrimonio cultural, no pueden comprenderse fuera de la historia, la memoria, la experiencia y por supuesto del concepto de paisaje cultural, cuya realidad desborda el lugar de los bienes patrimoniales y la liga a otros patrimonios, generando una unidad de integración, descubriendo una dimensión superior del territorio, develando un aspecto oculto, sacando a flote un nuevo escenario patrimonial, que además de las elaboraciones humanas materiales, se enriquece con las del patrimonio cultural inmaterial, revelando la profundidad del paisaje cultural de Iguaque a través de la noción de encanto, que expresa de forma sensible un tipo de conocimiento acerca del mundo local y de la relación de los habitantes con su territorio, que implica una lógica de interacción, de reciprocidad, mediadas por las enseñanzas de la fe católica, las fuerzas de la naturaleza y la riqueza representada en el oro de los encantos.

Las narrativas relacionadas con la noción de encanto, enriquecen el ejercicio de comprensión patrimonial, abordado desde los aportes de Caicedo y Ospina (2020) como una lógica de construcción de sentido “que exige un saber vivir en un territorio mediado por encantos y sus lógicas de existencia que implica accesos y restricciones” (p.72) a lugares que sirven de referente en la organización social de las comunidades que allí habitan.

Con todo, es fundamental decir que de la lectura de las narrativas de encantos y su interacción con sus convivientes denotan (después de un largo proceso de intercambio entre la mentalidad española y la del indígena colonial) comportamientos y actitudes asociadas a la lógica de la herencia cristiana (del buen católico); a la representación del oro y de la riqueza, que para Suarez (2008), es propio de las sociedades que siguen siendo parte del mundo colonial, dilucidando una realidad discreta, que particularmente otorga al paisaje cultural de Iguaque un carácter propio, constituyendo una unidad productora de identidad, ligada a la herencia colonial que se resiste a desaparecer en medio de la modernidad, expresando una realidad social compleja.

REFERENCIAS

- Caicedo, A. & Ospina, A. (2020). *Proyecto Etnografía de Campesinos del Páramo de Pisba*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH - Universidad de Los Andes
- Carrillo, M. T. (2012). *Los caminos del agua. Tradición oral de los raizales de la sabana de Bogotá*. <http://www.luguiva.net/invitados/subIndice.aspx?id=28>
- Cortes, V. (1960). Visita a los santuarios de Boyacá. *Antropología*, 8(18), 200-273.
- Correa, F. (2004). *El sol del poder: simbología y política entre los muiscas del norte de los Andes*. Universidad Nacional de Colombia.
- Chicote, G. B. (2007). *En Extraños en la casa. Alteridad y representaciones ficcionales en la literatura española -siglos XIII a XVIII*. Universidad Nacional de la Plata.
- De Vengoechea, M. C. (1992). *Los Tunjos en la Tradición Oral de Los campesinos Andinos*. [Tesis de pregrado no publicada, Universidad de los Andes]
- González, M. S. (1996). Los sacerdotes muiscas y la paleontología lingüística. *Boletín Museo Del Oro*, (40), 37-61. <https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/bmo/article/view/6934>
- Guber, R. (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Grupo editorial Norma.
- Langebaek, C. & Londoño, E. (1998). Santuarios indígenas en el repartimiento de Iguaque, Boyacá - un documento de 1595 del Archivo Nacional de Colombia. (C.H. Langebaek, Ed.) *Revista de antropología*, 4(2), 215-252.
- Londoño, E. (1989). Santuarios, santillos, tunjos: Objetos votivos de los Muisca en el siglo XVI. *Boletín del Museo del Oro*, 93-119.
- López, L. & Ramírez, B.R. (2015). *Espacio, paisaje, región, territorio y lugar: la diversidad en el pensamiento contemporáneo*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Martínez, E. (2017, diciembre). El puesto de la cultura en el paisaje. *Treballs de la Societat Catalana de Geografia*. 84, p. 37-49. <http://revistes.iec.cat/index.php/TSCG>
- Molano, J. (1995, enero). Arqueología del paisaje. *Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía*, 5(2), 1-10. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/rcg/issue/view/4851>
- Morales, J. (2001). Los encantos: escenarios de relaciones interétnicas. *Boletín del Museo del Oro*, (50), 1-41.

- Moreno, C. (2001). "Las peleas entre el diablo y la virgen". Permanencias culturales y memoria histórica entre los campesinos de Boyacá. *Revista Colombiana de Antropología*, (37), 42-59.
- Moreno, C. (2007). Subregionalización de prácticas religiosas en el altiplano de la cordillera oriental colombiana. *Antropol.social*, (9), 209-231.
- Orihuela, G. M. (2018, diciembre). Nociones de "paisaje" y "paisaje cultural". Un estado de la cuestión. *Revista Pensum*, 4, 44-56. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/pensu/article/view/22649/22271>
- Pradilla, H. (2012). *Inventario, georeferenciación y valoración del patrimonio arqueológico del Municipio de Sáchica, Provincia de Ricaurte, Boyacá*. Dirección de investigación U.P.T.C. Gobernación de Boyacá.
- Pradilla, H. & Villate G. (2010). *Pictografías, moyas y rocas del Farfacá*, Búhos editores.
- Romero, B.T. (2019). *De dioses a encantos: Idolatrías, tunjos conversos y encantos en los Andes Orientales*. [Tesis de pregrado no publicada, Universidad Nacional de Colombia]. Repositorio Institucional UN.
- Rozo Gauta, J. (2006). *Bachué: Relación mito-arte rupestre*. *Rupestreweb*. <http://rupestreweb.info/bachue.html>
- Silva, E. (1961). Pinturas rupestres de Sáchica- Valle de Leyva. *Revista Cultura*, 111, 59- 81.
- Suarez, L. A. (2008). Juan Díaz engañado por la riqueza. Un artífice de la fortuna y la tragedia en el mundo colonial. *Manguare*, (22), 223-289.