

**COSMOVISIÓN, CHAMANISMO Y RITUALIDAD
EN EL MUNDO PREHISPÁNICO DE COLOMBIA.
ESPLENDOR, OCASO Y RENACIMIENTO**

*World View, Shamanism, and Ritual in Pre-Hispanic
Colombia: Splendor, Decline, and Renaissance*

JOSÉ V. RODRÍGUEZ CUENCA *

Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

* jvrodriuezc@unal.edu.co

Artículo de investigación recibido: 18 de marzo del 2010 · aprobado: 7 de mayo del 2011

RESUMEN

Se analizan tres ejemplos de sitios con posible presencia de chamanismo prehispánico: los Andes Orientales, el Valle del Cauca y la Sierra Nevada de Santa Marta, con el fin de abordar la problemática de la profundidad temporal de esta institución, sus características principales, tendencias históricas, además de los rasgos distintivos del chamán a partir de sus restos óseos y los objetos asociados en el ajuar funerario. Existen evidencias de chamanes en Aguazuque que fungían como sepultureros, curanderos y organizadores de rituales, por lo menos desde el III o II milenio a. C. En el Valle del Cauca las evidencias se remontan al I milenio a. C. Su principal característica es el empleo de máscaras de arcilla antropro-zoomorfas, cuarzos y figuras antropomorfas. En la Sierra Nevada de Santa Marta la piedra jugó un papel importante en los rituales de los *máma* desde el I milenio d. C. Se concluye que, a pesar de la persecución religiosa impulsada desde el siglo XVI por los españoles, el chamanismo sigue siendo fuerte en muchas sociedades indígenas de Colombia y es el factor principal que permite su supervivencia.

Palabras clave: *Colombia, cosmovisión, chamanismo, ritual funerario, sociedades prehispánicas.*

ABSTRACT

The article analyzes three examples of sites with a possible presence of Pre-Hispanic shamanism: the Eastern Andes, Valle del Cauca, and the Sierra Nevada de Santa Marta, in order to address the issue of the temporal depth of that institution, as well as its main features, historical trends, and the distinctive traits of the shaman, on the basis of bone remains and grave goods. There is evidence of the existence of shamans in Aguazuque, where they acted as gravediggers, healers, and ritual organizers, at least since the third or second millennium B.C. In Valle del Cauca, the evidence dates back to the first millennium B.C. and its main characteristic is the use of antropro-zoomorphic clay masks, quartz, and anthropomorphic figures. In the Sierra Nevada de Santa Marta, stone played an important role in the rituals of the *máma*, starting in the first millennium A.D. The conclusion reached is that despite the religious persecution carried out by the Spaniards since the 16th century, shamanism continues to be strong in many indigenous Colombian societies and is the main factor allowing for their survival.

Keywords: *Colombia, funerary ritual, Pre-Hispanic societies, shamanism, world view.*

INTRODUCCIÓN

Ya mediados del siglo XIX, a inicios de la República, Ezequiel Uricoechea (1984, p. 29) advertía que la ceguera religiosa de los primeros cronistas había impedido apreciar el régimen ordenado y estable de los gobiernos y sabias leyes de las sociedades indígenas. En efecto, las investigaciones antropológicas del siglo XX pudieron evidenciar que estas comunidades eran ordenadas social y biológicamente, y ello obedecía al hecho de poseer una cosmovisión milenaria que no era ni religión ni filosofía sino un sistema práctico para fortalecer la capacidad de supervivencia, y que el depositario de esas tradiciones era el chamán, sabedor y sanador de las enfermedades del cuerpo y del alma.

Cada pueblo tenía su chamán y aprendices de este oficio para reemplazar a los que morían, de ese modo se conservaba el conocimiento médico durante milenios, por lo que eran muy estimados por las comunidades indígenas. La enfermedad era concebida desde la perspectiva holística, producto del desbalance ecológico, social y biológico, de ahí que la terapia era igualmente compleja y eficaz. Los chamanes constituyeron la principal oposición a la conquista, por eso fueron tildados de brujos, charlatanes y embaucadores, y fueron severamente perseguidos y castigados por los curas doctrineros. A pesar de casi quinientos años de prohibiciones, el chamanismo continúa siendo muy fuerte en varias regiones de Colombia y esta fortaleza obedece a su gran profundidad temporal, superior a cualquier religión existente actualmente.

Este artículo aborda, mediante ejemplos arqueológicos, el problema de la profundidad temporal del chamanismo en Colombia y su posterior transformación.

UN BREVE RECORRIDO POR LOS ESTUDIOS SOBRE CHAMANISMO EN COLOMBIA

En Colombia tenemos numerosos trabajos que analizan la perspectiva etnológica del chamanismo de sociedades de selva húmeda tropical (Århem, 2001; Cayón, 2001; Corredor, 1986; Hugh-Jones, 1996; Koch-Grünberg, 1995; Niño, 2007; Pineda, 1987; Pinzón y Garay, 1998; Vasco, 1985), como serranas de Santa Marta (Preuss, 1993; Uribe, 1998) y Cocuy (Falchetti, 2003; Osborn, 1995), donde indudablemente destacan las numerosas obras de Gerardo Reichel-Dolmatoff (1977a, b, c,

1985, 1986, 1991, 1997, 2005) sobre el tema, que es considerado el autor más influyente en la etnología colombiana de la segunda mitad del siglo xx (Pineda, 2003). Como esta perspectiva es la más estudiada, haré énfasis en los enfoques etnohistóricos y, especialmente, en los arqueológicos.

Desde el ámbito etnohistórico, si bien a los cronistas de los siglos xvi y xvii les llamó la atención la existencia de personajes —llamados hechiceros— muy reverenciados y respetados que se comunicaban con el “demonio”, y que eran parte de los “agüeros y supersticiones del mundo bárbaro” que había que desterrar para convertirlos a la fe judeocristiana, expusieron una visión deformada por el pensamiento medieval que impidió ver más detalles de esa práctica (Gómez et ál., 1997). Estos *tequinas*, *piaches*, *mohanes*, *jeques* (sacerdotes) y curanderos, todos brujos según los europeos, eran el principal obstáculo en la conversión de los indígenas a la nueva religión, por lo que fueron especialmente atacados por las nuevas leyes (Friede, 1976, vi, p. 459; Simón, 1981, vi, p. 108).

La perspectiva arqueológica se conoce gracias a los trabajos pioneros de Eliécer Silva Celis, que acentuó la atención sobre la espiritualidad de la sociedad muisca reflejada en templos (del Sol) y observatorios astronómicos (El Infiernito), desarrollo que habría requerido, según el autor, de muchos años, lo que habría permitido “el ascenso de los Chibchas o Muiscas desde el umbral de los sencillos cazadores-recolectores, que los precedieron en la altiplanicie colombiana, hasta el elevado nivel en que los encontraron los españoles” (Silva, 1968, p. 210). La excavación de recientes yacimientos rituales ha permitido abordar esta problemática en el Valle del Cauca (Rodríguez et ál., 2007), en el periodo Herrera de la sabana de Bogotá (Rodríguez y Cifuentes, 2005) y en el sureste de la Sierra Nevada de Santa Marta (Rodríguez et ál., 2010).

Los estudios iconográficos, infortunadamente de piezas descontextualizadas de guaquería, son más conocidos gracias a la obras *Orfebrería y chamanismo*, de Gerardo Reichel-Dolmatoff (2005), *Shamans, Gods, and Mythic Beasts: Colombian Gold and Ceramics in Antiquity* (Labbé, 1998) y *Chamanismo y sacrificio. Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del Sur* (Chaumeil, Pineda y Bouchard, 2005). La estatuaría de San Agustín ha sido centro de atención de análisis iconográficos, entre ellos *San*

Agustín. Arte, estructura y arqueología (Velandia, 1994) y *Los chamanes jaguares de San Agustín. Génesis de un pensamiento mitopoético* (Llanos, 1995); igualmente las figuras de la cultura Tumaco-La Tolita con énfasis en la interpretación de la salud y curación (Bernal et ál., 1993). El arte rupestre ha descollado con los estudios *Arqueología de visiones y alucinaciones del cosmos felino y chamanístico de Chiribiquete* (Castaño y Van der Hammen, 2005) y recientemente *Imágenes del espacio: historia del espacio prehispánico a través de pictografías y petroglifos* (Bautista, 2010). Estas últimas obras interpretan la iconografía de petroglifos a partir de la analogía etnológica, suponiendo que esos grabados fueron elaborados por chamanes dado que “pintar y grabar cada vez más fue una tarea de especialistas o de chamanes, tarea que eventualmente era apoyada por otros miembros del grupo” (Bautista, 2010, p. 28).

La arqueología ha hecho énfasis en la iconografía de estelas, vasijas antropo-zoomorfas, estatuaria y especialmente de las máscaras elaboradas de oro, arcilla, piedra y madera, a partir de la cual se ha deducido la presencia del arte chamánico en el mundo prehispánico (Cardale, 2005; Labbé, 1998; Llanos, 1995; Reichel-Dolmatoff, 2005; Silva, 2005). Sin embargo, la escasez de evidencias materiales contextualizadas, especialmente de sitios funerarios donde la tumba, el ajuar y el tratamiento del cuerpo pueden brindar mejores señales sobre los mismos chamanes, ha dificultado establecer una relación directa entre los objetos y los usuarios (Rodríguez, 2007).

La importancia del estudio de las prácticas chamánicas prehispánicas estriba en que nos puede ofrecer una visión histórica sobre su transformación desde las sociedades de cazadores recolectores, con chamanes que propiciaban los rituales funerarios —entre otros—, hasta los agroalfareros tardíos, con sacerdotes que custodiaban templos y eran “curadores del mundo”; inclusive sobre las estrategias seguidas para asegurar su continuidad en tiempos coloniales y contemporáneos.

Estos chamanes se habrían transformado en sacerdotes a partir de la popularización religiosa surgida en tiempos de crisis ecológica y política, cuando profetas con gran carisma y apoyados en una visión escatológica reunían un nutrido grupo de seguidores, por lo cual hubo una transformación de la iconografía de los artefactos de culto con el fin de reflejar el nuevo sistema de creencias (Oyuela, 2005, p. 144).

Estos nuevos estilos, según el grado de influencia de los profetas, se habrían extendido en el tiempo y el espacio configurando un “complejo religioso” en torno a templos, santuarios, objetos rituales y prácticas de enterramiento, en lugar de lo que en arqueología se ha denominado “áreas culturales”, complejo que está por encima de las unidades políticas, económicas o étnicas (Oyuela, 2005, p. 145). Por esta razón, mientras que entre un periodo y otro la iconografía de las vasijas rituales cambia sustancialmente, que es además la que mejor se conserva y mejor caracteriza estilísticamente a dicha tradición cultural, la cerámica doméstica permanece sin grandes modificaciones y es la que conforma habitualmente los basureros. Lo mismo se puede afirmar de la industria lítica. En este sentido, el estudio del cambio del arte prehispánico, especialmente de objetos rituales como las máscaras y la transformación de los patrones funerarios, nos puede orientar sobre la evolución del poder religioso.

El presente texto analiza varios sitios arqueológicos de tres regiones (Andes Orientales, Valle del Cauca y Sierra Nevada de Santa Marta), en cuyas excavaciones tuvimos la suerte de participar directamente —excluyendo los sitios precerámicos—, donde se han identificado posibles chamanes gracias a la presencia de una parafernalia muy particular del ritual funerario. El análisis de los diferentes componentes que participan en el ritual funerario, tales como la forma del recinto (forma, tamaño, orientación, ubicación), el tratamiento del cuerpo (disposición, sexo, edad, calidad de vida) y el ajuar (significado de la cerámica, orfebrería, líticos y otros artefactos) que se hizo siguiendo la metodología de la arqueología funeraria (Rodríguez et ál., 2007), a la luz de la discusión etnológica sobre los chamanes contemporáneos y de los siglos XVI y XVII, nos ha permitido llegar a estas conclusiones. Inicialmente expondré una breve síntesis de algunos trabajos etnológicos, para establecer el tipo de tradiciones que se han conservado; posteriormente abordaré el registro histórico a la llegada de los españoles con el propósito de ubicar los principales rasgos no afectados por la influencia hispánica; finalmente, analizaré unos ejemplos del registro arqueológico con el fin de establecer las variables culturales que pueden definir a los chamanes.

COSMOVISIÓN Y CHAMANISMO AMERICANO

El chamán¹ es un personaje dotado de una vocación involuntaria, heredada o según el capricho de los espíritus (Reid, 2003, p. 21). Es un especialista religioso conocido en Colombia como *payé* (Desana), *piache* (Orinoquia), *máma* (Sierra Nevada de Santa Marta), *éemohán* (Malibú), *jeque* (Muisca), *jaibaná* (Embera), *taita* (Sibundoy) o *kareka* (Sierra Nevada del Cocuy). Es un escogido por los espíritus, que le enseñan a trascender lo material para volar con el alma a otros mundos por el cielo o a gatear por las peligrosas grietas de los mundos subterráneos. Tiene el poder de combatir contra los malos espíritus y sanar a sus víctimas, aniquilar los enemigos y salvar a su propio pueblo de las vicisitudes del hambre y las enfermedades.

Históricamente, desde la etapa de cazadores recolectores, el sistema chamanístico americano representa una tradición de milenios que desarrolló un complejo sistema de ideas integradas entre sí, donde se destacan la totalidad (armonía, complementariedad, dualidad, multiformidad), la energía (fuerza central que regula el ritmo del cosmos), la comunión (integración armónica, el diálogo entre las partes, estar de acuerdo o *yuluka*), la sacralidad (la fuerza proviene del cosmos) y el sentido comunitario de la vida (Martínez, 2004, p. 31). Por ello comparte una cosmovisión muy similar consistente en una visión tripartita del mundo donde las partes están conectadas entre sí (supramundo, mundo del medio e inframundo); el concepto de fertilidad (ofrenda, sacrificio, alimento); el poder del chamán al comunicarse directamente con los otros mundos mediante el vuelo extático o del sacerdote que sirve de intermediario mediante la meditación; los espacios de poder como templos, lagunas y montañas; los objetos de poder como las piedrecillas, especialmente de cuarzo por su capacidad energética o de inseminación; los animales de poder como los felinos (especialmente del jaguar) y otros mamíferos, las aves (en algunas partes el murciélago) y las serpientes (para vencer el miedo); los instrumentos musicales (trompetas, fatutos, farautes, tambores, sonajeros), para sensibilizar el cuerpo y despertar lo sentidos; las plantas medicinales usadas en las curaciones y los artefactos para prepararlas (morteros); los caracoles

1 En la lengua Evenk, de Siberia (Rusia), significa “el que sabe”.

marinos como signo de fertilidad y protección; las máscaras para el uso ceremonial según los rituales (iniciación, matrimonio, muerte u otros); los artefactos para el consumo de plantas psicotrópicas como el *poporo* para el hayo o coca, los cañutos para el *yopo*, los calabacitos y pequeñas vasijas (*mocasines*) para el concentrado del tabaco (*ambil*) y las jarras para el yagé; el banco (*duho*) donde se sientan a meditar; las plumas de aves exóticas y pieles de animales como parte de la parafernalia y, finalmente, las mochilas y calabazos, donde guardan sus objetos de poder. Se supone que a la muerte del chamán estos objetos hacen parte del ajuar funerario para que lo acompañen a su nueva morada y le sean útiles en el otro mundo.

A juzgar por las descripciones de los chamanes y sacerdotes indígenas de Colombia, podemos afirmar que comparten una visión propia del chamanismo americano conservada durante milenios que no es ni filosofía, ni religión, ni un sistema unificado, ni se puede analizar desde la perspectiva de las relaciones sociales de producción de bienes. El chamanismo es un conjunto de métodos extáticos que se apoya en la cosmovisión y el estilo cognitivo de pueblos que “buscan la radical aptitud y eficacia en la vida y en lo concreto, por encima del conocimiento universal y abstracto” (Fericgla, 2006, p. 51). Es un sistema culturalmente adaptativo que ausculta las variaciones del medio biofísico y social para proponer vías de ajuste, inclusive avanzadas a posibles cambios, y su cosmovisión se basa en una concepción del mundo donde todo elemento material e inmaterial está interrelacionado y es interdependiente, sean astros, espíritus, personas, animales, vegetales, piedras, montañas, lagunas o ríos, cada uno con un poder particular que se puede aprovechar en beneficio de la sociedad.

La labor del chamán es ardua y peligrosa debido al largo y extenuante proceso de aprendizaje desde niño. Una vez consagrado como tal debe sustentarse con sus propios recursos, cazando, recolectando, cultivando, cocinando, como cualquier otra persona del común. Por otro lado, a pesar del dominio que posee del otro mundo cuando se encuentra en trance, viajando al espacio de los espíritus para convencerlos de que actúen como aliados, puede ser atacado y terminar loco o muerto, inclusive a manos de su propio grupo si llega a fallar. Es un intermediario con los dueños de la naturaleza, un ecólogo que gestiona y preserva los recursos de la selva (Reichel-Dolmatoff, 1977d, p. 372).

Este mundo mítico, precisamente, es el que provee los conocimientos para superar los estados de crisis, pues son los antepasados o los héroes míticos del grupo quienes, al inicio de la creación, enseñaron a los humanos cómo cuidar su salud. De ahí que el chamán, como depositario del conocimiento, lo emplea en las sesiones de curación para resolver los problemas de salud, y utiliza el mito como fuente de conocimientos para curar enfermedades específicas, como referente valorativo para la creación de un espacio de curación y como canal para comunicarse con los espíritus ayudantes o para desplazarse hacia su mundo en búsqueda de ayuda (Amodio y Juncosa, 1991, p. 8).

Una particularidad del chamanismo americano es el empleo de plantas alucinógenas para inducir el trance, las visiones y el vuelo del alma. Entre ellas tenemos la mescalina del peyote (*Lophophora williamsii*) y los hongos (*Conocybe*, *Panaeolus*, *Psilocybe*), de Centroamérica; el humo del tabaco en rituales de purificación y sanación en toda la región; el mambeo de coca —las hojas mascadas con polvo de caracoles en poporos— en la región andina; el rapé del *yopo* o cohoba (*Anadenanthera peregrina*) aspirado en la Orinoquia mediante utensilios especiales; la ayahuasca o yagé (*Banisteriopsis caapi*, *B. inebrians*) y la ucuba (*Virola surinamensis*) en la Amazonia; el floripondio, borrachero o *huacacachu* (*Brugmansia aurea*) en el sur de Colombia; la huilca (*Anadenanthera colubrina*) en Chile. El yagé es el psicotrópico más difundido en el noroeste selvático de Suramérica y es considerado, según Schultes y Hofmann (2000, p. 124), un medio

para liberar el alma de su confinamiento corporal para que viaje libremente fuera del cuerpo y regrese a él a voluntad. El alma, así liberada, lleva a su poseedor de las realidades de la vida cotidiana a un reino maravilloso que considera real, en el que él permite comunicarse con sus antepasados.

El yagé es la gran medicina y guía de chamanes especializados; produce náuseas, vértigo y vómito y conduce a estados eufóricos o agresivos, donde la persona en trance “vuela como las aves” y ve serpientes gigantescas, jaguares, murciélagos o seres fantásticos. En este estado el chamán se puede convertir en uno de esos animales y ejercer sus poderes; puede diagnosticar enfermedades, resguardar a su pueblo de desastres u otros ataques, adivinar las tretas de los enemigos o

profetizar el futuro. Quienes lo ingieren ven a sus dioses, primeros humanos y animales y llegan a comprender el lugar que ocupan en sus comunidades (Schultes y Hofmann, 2000, p. 127).

Hay distintas variedades de yagé que transmiten diferentes propiedades de los animales, como jaguares (brindan fuerza, valor, aleja el temor, enseña a rastrear las presas y la misma brujería), serpientes (sirven para vencer el miedo), venados (proveen ligereza para escapar rápido ante situaciones peligrosas; sus cuernos mágicos frenan los dardos), colibríes (para volar), dantas (para la cacería). También hay yagé remedio que no produce “pintas”. Las alucinaciones producen un proceso (*chuma*) cargado de “pintas”, o visualizaciones. Hay taitas que pueden producir alucinaciones en otras personas (Pinzón y Garay, 1998, p. 240).

Para el chamán la música es sinónimo de fuerza, de ahí la necesidad de aprenderla desde muy niño pues ya viejo se pierde la audición, aunque se desarrollan otros atributos como la palabra y la sabiduría. El aura o *curiyaco* del chamán, que brilla en su frente, es tanto más brillante y colorida cuanto más poderosa su sabiduría y fuerza de corazón, como también su limpieza; el aura solamente la puede ver otro chamán. La limpieza es el proceso mediante el cual el chamán elimina el desorden de sí mismo o del paciente. Durante la curación, el taita chupa para extraer las malas pintas y sopla para infundir vitalidad, aliento, fuerza para acomodar o sembrar.

El chamán cumple con la importante función de custodio del territorio ancestral, tal como se practica en el noroeste amazónico (donde se considera que el daño a cualquier segmento de la selva amazónica afecta a todo el territorio): de ahí que la selva es manejada de manera espiritual y mancomunada, dentro de un espacio multiétnico regulado por relaciones sociales, con muchos sitios sagrados interconectados entre sí que dibujan un mapa de geografía chamánica (Cayón, 2002, p. 120).

Entre los makuna existe una gran variedad de chamanes, según el conocimiento y los poderes que manejan, y tienen diferentes nombres, como *yai* (jaguar), extractor de enfermedades con la ayuda de espíritus auxiliares, y *je-gu*, curador del mundo, del yuruparí. Como anota Luis Cayón (2002, p. 124):

El pensamiento chamánico es un marcador de territorio porque las clases de poderes de cada grupo étnico crean una inmensa red de manejo de la selva tropical y de sus recursos; la eficiencia

de este se encuentra en el trabajo mancomunado de los chamanes, quienes tienen la responsabilidad de manejar su propio espacio sin transgredir los límites territoriales de las etnias vecinas ya que la unidad macro-territorial es el mismo yuruparí primordial. Territorio es conocimiento y los seres que dependen de él están bajo la fuerza del pensamiento.

Dentro de la parafernalia del chamán se incluye el vestuario, la pintura corporal, instrumentos musicales (tambores en Siberia, maracas y flautas en la Amazonia, fatutos y trompetas en los Andes) y sonajeros para llamar los espíritus; rocas (entre ellas el cuarzo cristalino), pequeñas piedras especiales que pueden ser recipientes de espíritus (las *tumas* de la Sierra Nevada de Santa Marta y del Cocuy); plantas y animales (felinos, murciélagos, aves) cuyas propiedades ayudan al chamán a concentrar energías.

Th. Koch-Grünberg (1995, p. 95) describía en Cururú-Cuára el arsenal mágico de un chamán: dos cestitas tejidas de manera fina, un collar con dos enormes dientes de caimán, dos trocitos de resina transparente, un gran trozo de cristal de roca, este último muy apreciado. En la curación los chamanes utilizaban una concha de caracol con polvo amarillo —posiblemente paricá, *Mimosa acacioides* Bth.—, que los enfermos inhalaban fuertemente experimentando violentas convulsiones seguidas de un sopor total; bebían permanentemente *kashiri* y agitaban el cuarzo. En los rituales empleaban distintos tipos de máscaras según la ocasión (para alejar los malos espíritus, durante las honras fúnebres, especialmente durante la danza fálica o de fertilidad, en la que participaban todas las máscaras). En estos objetos se refleja el arte chamánico.

EL ARTE CHAMÁNICO

Se ha afirmado que el arte chamánico es la representación de tres diferentes estadios del trance. Estos estadios, según las investigaciones neuropsicológicas, son universales como parte integrante del sistema nervioso humano, donde existen tres estadios que se cabalgan entre sí: 1) El más ligero, donde se aprecian formas geométricas como puntos, zigzags, parrillas, conjuntos de líneas curvas o paralelas, de colores vivos que centellean, se desplazan, se alargan o se entremezclan.

2) Los chamanes interpretan los objetos según sus emociones y cosmovisión; por ejemplo, los zigzags en movimiento se pueden interpretar como el movimiento de una serpiente. 3) El estadio final se alcanza mediante un torbellino o un túnel y el chamán aprecia las primeras alucinaciones en forma de personas, animales u otros elementos, sintiendo que puede volar en forma de ave u otro animal (Clottes y Lewis-Williams, 2001, pp. 15-18).

Este arte está representado especialmente en la iconografía rupestre (pictografías, petroglifos), aunque también en vasijas rituales que ya no se usan, en instrumentos musicales, en artefactos orfebres, de piedra y madera, además de la pintura textil y corporal. El arte chamánico es considerado como aquel que surge del éxtasis o trance y está relacionado con los rituales que acompañan este momento. Se le puede considerar como “arte visionario” surgido durante el estado de trance cuando las percepciones se amplifican, alcanzan planos supra-sensoriales y surgen las sensaciones luminosas denominadas fosfenos (Reichel-Dolmatoff, 1997)². Estas imágenes son multidimensionales, pues contienen las reglas compositivas y la significación de la cosmovisión y la mitología, además de temáticas particulares (Llamazares, 2004, p. 70).

Este arte chamánico surgió con la sociedad humana desde el Paleolítico Superior (Clottes y Lewis-Williams, 2001), sin perder vigencia allí donde las comunidades indígenas lo han logrado conservar. Así, por ejemplo, en la zona de los ríos Guainía y Negro, se han conservado petroglifos elaborados, según la tradición oral, por antepasados considerados héroes fundadores y que cumplen una función ceremonial vigente, especialmente para los rituales de iniciación o ceremonia del Yuruparí (Ortiz y Pradilla, 1999). Sin embargo, el significado de los signos varía según el grupo, es decir, hay diversidad de lenguajes iconográficos.

Existen representaciones generales, como la fuente del poder chamánico (la luz y sus atributos representados por rayos, relámpagos, flechas de fuego, haces o esferas de luz, cuerpos celestes luminosos,

2 Según Oster (1970), “Los fosfenos son imágenes subjetivas, independientes de cualquier fuente de luz externa, y se producen como resultado de la auto-iluminación del sentido visual. Por originarse en el cerebro son comunes a todos los seres humanos” (citado en Reichel-Dolmatoff, 1997, p. 248).

auras); los atributos especiales (se destaca la cabeza como lugar del cuerpo donde reside el poder y se resalta con coronas, diademas, gorros, máscaras); la condición de mando (bastones, báculos, tocados, coronas); el dominio sobre la naturaleza (expresado mediante la sujeción en sus manos de serpientes, jaguares u otros animales de poder); el proceso de transformación (manifiesto en figuras antropo-zoomorfos); la inclusión de animales tutelares; la representación del ciclo muerte-resurrección (imágenes de calaveras o esqueletos); los gestos del trance (ojos pequeños, mejillas hinchadas, expresión tétrica) y la actitud de importancia (sentado sobre un banco o erguido de frente portando elementos de poder) (Llamazares, 2004).

Las máscaras en el mundo chamánico

El arte chamánico se refleja mejor en las máscaras. Estas piezas se emplean para recubrir el rostro, son elaboradas con diversos materiales (oro, cerámica, calabaza, tallada en madera); por medio de ellas su portador pretende disfrazarse y personificar aquello que representa. En todo uso de máscaras existe un trasfondo de concepciones cosmogónicas, donde los portadores encarnan a dioses y demonios, que suelen intervenir con carácter festivo en “danzas de máscaras”, cuya finalidad es el conjuro, la magia de la caza o el rito de iniciación (Becker, 1997, p. 206). Algunas veces la máscara representa el emblema de una sociedad secreta y, con sus decoraciones entre grotescas y tristes de semblante humano con formas animales, intenta espantar. Las máscaras fueron parte importante de la parafernalia de los chamanes americanos.

Las máscaras, en los contextos de las sociedades indígenas, poseen una connotación muy especial, pues habitualmente se relacionan con los mitos fundadores de cada grupo, semihumano y semianimal de los protagonistas, con los rituales de iniciación cuando se accede a un nuevo título o a un nuevo estatus. Cada máscara posee un mensaje en oposición, donde una connota y otra vehicula, cumpliendo funciones sociales o religiosas, y a cada tipo de materiales se vinculan mitos que tienen por objeto explicar su origen legendario o sobrenatural (Lévi-Strauss, 1981, p. 18).

Durante las danzas de máscaras se emplean representaciones de seres híbridos: el hombre-murciélago entre la cultura Tumaco-La

Tolita (Bouchard, 2005), en la Sierra Nevada de Santa Marta (Legast, 2005; Reichel-Dolmatoff, 2005) y en el Valle del Cauca (Rodríguez et ál., 2007); figuras compuestas de serpiente y saurio en San Agustín (Llanos, 1995; Velandia, 1994); el hombre-caimán en el suroccidente de Colombia y en el vecino Ecuador (Cardale, 2006); figuras votivas en el mundo muisca que encarnan oposiciones binarias del pensamiento dual, como humano-animal, femenino-masculino, arriba-abajo, día-noche, con el fin de que el chamán pueda combinar las propiedades de ambas oposiciones en la solución de situaciones de desequilibrio (Lleras, 2005, p. 67). Las máscaras señalan precisamente el poder de transformación de los chamanes.

En el Valle del Cauca estas visiones suelen estar representadas en la cerámica (Archila, 1996; Cardale, 2005; Rodríguez C. A., 2002) y en la orfebrería (Reichel-Dolmatoff, 2005) de los periodos Ilima y Yotoco del Valle del Dorado, Calima, cordillera Occidental, y en el Periodo Temprano (500 a. C. a 500 d. C.) del valle del río Cauca, Palmira (Archila, 1996; Rodríguez, 2007). En la orfebrería de este periodo en la región de El Bolo (Malagana) también son frecuentes las máscaras orfebres que representan semihumanos o semianimales, sea que representen al chamán en su trance o sirvan de amuleto o de identificador de pertenencia étnica (Bray, 2005, p. 115).

EL ESPLENDOR DEL CHAMANISMO PREHISPÁNICO

Las evidencias etnológicas y etnohistóricas permiten definir claramente la presencia de chamanes y sacerdotes, sus cualidades, parafernalia, rituales y modo de aprendizaje. También permiten definir el poder político que ejercían en la comunidad al recibir tributos, participar en las ceremonias de sucesión y enterramiento de los caciques, y ayudar a organizar la guerra contra grupos enemigos. Para el caso del registro arqueológico se han mencionado varios rasgos de posible relación chamánica: las figuras sentadas sobre bancos con las manos sobre las rodillas y expresión impávida (postura de concentración y agudización de las percepciones), en su mayoría en tapas de urnas funerarias; las figuras compuestas antro-po-zoomorfas de la estatuaria y máscaras (orfebres, cerámicas, líticas), que casi siempre se han interpretado como seres fantásticos que reflejan la dualidad humano-animal, especialmente de aves que reflejan el vuelo extático y el estado

de trance por los ojos desorbitados y las mejillas hinchadas por el bolo del hayo, todas ellas se han asociado al poder chamánico (Labbé, 1998). Sin embargo, se desconoce que en muchas ocasiones los jefes políticos también hacían uso de esta parafernalia para asegurar su poder, considerado de origen divino y por ende asociado al primer ancestro solar. Se distinguía por los bastones de mando, pectorales y otros adornos corporales, o simplemente por el hecho de que estas figuras representan el ser mítico o el símbolo divino primordial asociado al vuelo y a la luz y no al vuelo chamánico (Legast, 2005, p. 46).

En la orfebrería es donde más se ha reportado el complejo chamánico de los indígenas americanos. El icono del vuelo extático es su principal símbolo, ya que se considera que el vuelo será siempre la imagen de lo trascendente (Reichel-Dolmatoff, 2005, p. 279). El tan codiciado oro para los españoles, símbolo de riqueza y pujanza para el mundo europeo, tuvo otras connotaciones para los indígenas. Su contemplación, a la luz del sol tropical o en las tinieblas de las malocas iluminadas por leves antorchas, produjo una relación entre oro y sol, brillo, resplandor y reflejo, color, semen y poder. Se asociaba con su carácter fertilizador, seminal y de importancia en el poder político, afirmando la actitud dominante de los jefes portadores de cascos, máscaras, narigueras, torzales, pectorales, brazaletes, colgantes, alfileres, poporos —calabazos para portar el polvo de concha con el que se mascan o mambean las hojas de coca—. No se trataba de una ostentación de riqueza material sino de “una afirmación del poder numinoso del binomio oro-sol, personificado en algunos miembros de la comunidad” (Reichel-Dolmatoff, 2005, p. 31).

Por esta razón, los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta asolean el oro en determinadas épocas, con el fin de que asimile fuerzas renovadoras, conjuntamente con los cuarzos y otras piedras, para que se transmita a los seres humanos y los proteja y fertilice. Además, el oro tiene el mismo nombre del sol, *nyúi*, “nuestro padre oro” que camina por la bóveda celeste y de vez en cuando descansa en un banquito. El murciélago se denota como *nyuiyi*, gusano o pene progenitor, pues a pesar de ser de la oscuridad, está encargado de dar fertilidad a las mujeres —fertilizándolas al igual que a las plantas, durante su alimentación nocturna—, de ahí que la figura del hombre-murciélago se asocia tanto con la muerte como con la vida (Legast, 2005, pp. 40-419).

Las regiones de Calima, en la cordillera Occidental, y El Bolo, en Palmira, son muy conocidas por la variedad y exuberancia del arte orfebre asociado a manifestaciones chamánicas (Archila, 1996; Bray et ál., 1998; Bray, 2000; Cardale, 2005; Labbé, 1998; Reichel-Dolmatoff, 2005). Infortunadamente, muchas de estas piezas no provienen de sitios excavados por los arqueólogos, de ahí que se desconoce su propio contexto. Entretanto, evidencias de probables chamanes se han hallado en Coronado (tumbas 47 y 51) y se caracterizan por las máscaras antropomorfas en situación de trance (vuelo chamánico), una de ellas en forma de hombre-murciélago (figura 7) (Blanco et ál., 2007).

La muerte de un chamán era un suceso trágico, pues conmocionaba a toda la sociedad, especialmente si no tenía sucesor. La ceremonia de enterramiento era muy especial, abierta a toda la comunidad o secreta, para que no se conociera el lugar de los muertos. Su cuerpo era moqueado o cremado, posiblemente para que con el humo salieran las fuerzas negativas; inhumado en tumbas especiales por su ubicación —cuevas que comunicaban con el inframundo—, por su forma y por sus construcciones internas, para que retornara al útero procreador; orientado de tal manera que pudiera absorber la energía del astro solar en su ciclo diario; protegido por objetos chamánicos como las máscaras, figuras antropomorfas, caracoles, cuarzos, pigmentos, punzones, en fin, objetos de poder. Si se le temía se le enterraba bocabajo.

Por estas razones, los enterramientos con posibles chamanes en su interior nos permiten obtener una buena visión sobre esta práctica a partir de las evidencias materiales que se conservan en el registro arqueológico y, ante todo, conocer cómo eran ellos o ellas a partir de sus restos óseos.

ANDES ORIENTALES

Los muiscas se consideraban hijos del Sol, a quien veneraban como su dios principal y le ofrendaban sacrificios de criaturas humanas, oro, esmeraldas, mantas y otras cosas. Los sacerdotes o ministros de la religión de los muiscas eran los *ogques*, que por su difícil pronunciación los españoles le llamaron jeques, por su parecido. Eran muy reverenciados, cuidaban y vivían en los santuarios con sus ídolos elaborados en madera, arcilla blanca, cera, tejidos y oro, dispuestos en pareja, hombre y mujer, adornados con mantas. Organizaban las

ceremonias del pueblo y sus ofrendas, que consistían en figuras de serpientes, ranas, lagartijas, mosquitos, hormigas, gusanos, casquetes, brazaletes, diademas, vasos de diferentes composturas, tigres, monos, raposas y aves (Aguado, 1956, I, p. 254).

En el mundo Muisca (provincias de Bogotá, Tunja, Duitama, Sogamoso, Guatavita, Ubaque), era tal la importancia de Sogamoso como centro ceremonial, que su poder provenía desde la época en que, según la leyenda, un predicador visitó las tierras de los muiscas, cuando gobernaba el cacique Nompanen en el valle de Sogamoso, cuatro generaciones antes del relato del cronista Fray Pedro Simón, enseñando muchas cosas, entre ellas a hilar algodón, a tejer mantas y otras cosas de la vida política (Simón, 1981, III, p. 412). Su ayuda a Bogotá y otras provincias en problemas de distinta índole —escasez de agua, enfermedades, guerras— fue tan acertada que desde ahí le veneraron y consideraron la tierra de Sogamoso como santa. Sus sacerdotes hablaban una lengua secreta que solamente ellos conocían. Por su importancia en la sucesión del poder, el sacerdote le heredaba, al igual que los caciques, al sobrino hijo de hermana (Correa, 2004).

Además de sacerdotes que oficiaban en templos, existían mohanes en las comunidades alejadas de los grandes centros religiosos. Fray Pedro Simón (1981, VI, p. 118) ofrece una de las mejores descripciones del poder y prácticas de un mohán llamado Paraico, del siglo XVI, en la región de Tota (Sogamoso, Boyacá), quien cargaba una mochila con hojas de coca, una escobilla, un hueso de venado muy pintado a manera de cuchara con el que aspiraba el polvo de *yopo* y un espejo español encajado en un palito (que usaba para mirar el efecto alucinógeno). Se untaba el cabello de ceniza y solía usar pieles sobre la cabeza, con las que bailaba.

El proceso de aprendizaje de los sacerdotes era muy riguroso y duraba muchos años, siendo confinado el elegido en una casa apartada llamada *cuca*, especie de academia donde aprendía el arte de *ogque* con un anciano que le hacía ayunar todos los días con mazamorra sin sal ni ají; una que otra vez podía consumir un pajarillo llamado *chisimea*, o alguna sardina de los arroyos. También le enseñaban las ceremonias y observaciones de los sacrificios durante doce años, después de los cuales le horadaban la nariz y orejas para colocarle zarcillos y narigueras (*caracuríes*) de oro. A la ceremonia de iniciación

le acompañaban muchos indígenas hasta una quebrada de agua muy limpia, donde se lavaba todo el cuerpo y se vestía con finas mantas nuevas. Posteriormente se acercaban hasta la casa del cacique, quien le investía como sacerdote, entregándole el poporo, la mochila de la coca (hayo), algunas mantas finas pintadas y la licencia para ejercer el oficio de jeque en toda su tierra, pues cada pueblo tenía su propio sacerdote. Posteriormente hacían fiestas con bebida, bailes y sacrificios, para que empezara a ejercitarse (Simón, 1981, III, p. 383).

El mambeo entre los jeques era muy importante, pues les ayudaba a mantenerse en permanente vigilia y con gran vigor durante sus ceremonias sagradas (Castellanos, 1997, p. 1157). Los jeques también se encargaban del entierro de los caciques, al que solamente ellos acudían y si alguna persona osaba asomarse era amarrado contra un palo y flechado, premiando a quien acertase en el corazón o en los ojos.

Quizás uno de los mejores relatos sobre la ritualidad de los muiscas, sus ofrendas, procesiones, templos, número de participantes, atuendos y sacrificios se encuentra en El proceso de Ubaque, de 1563, donde residía el jeque Popón, el más reconocido y venerado de la región (Simón, 1981, IV, p. 339). Entre la medianoche y la madrugada de un día del mes de diciembre de 1563, el cacique de Ubaque convidó a los de Bogotá, Sogamoso y Guatavita para realizar un festejo, pues ya estaba viejo, había de morir y no quería que los muiscas sufrieran por los maltratos de los españoles; antes prefería que muriesen de cámaras de sangre, viruelas y otras enfermedades y males que servirle a los cristianos.

Frente a la puerta del cercado del cacique de Ubaque —bohío del coyme— había una calle muy larga de unos diez o doce pasos de anchura por donde desfilaban los indígenas, en número de cinco a seis mil, cantando, tocando flautas, pitos, cascabeles, caracoles y otros fofutos, bailando, bebiendo chicha, portando pendones, vestidos de diversas formas, usando máscaras de diversos materiales (totuma, tejidos de palma, redecilla, latón, plomo, cuero), con forma de felinos y otras representaciones. Durante estas ceremonias, acostumbraban sacrificar muchachos de quince o dieciséis años, adquiridos de grupos panches (valle del río Magdalena), chitareros (Santander), del Cocuy y de Los Llanos, a quienes extraían el corazón estando vivos. También ofrendaban esmeraldas, coronas de plumas, mantas coloradas y piezas orfebres (Casilimas, 2001; Londoño, 2001).

Como psicotrópico absorbían rapé de *yopo*, que les producía vómitos y diarrea, por lo que se confinaban en un bohío especial llamado *cococa*, *cuca* u *opaguen*. Durante estas ceremonias “los dichos indios invocan y llaman a los demonios para que les digan lo que hacen los indios muertos y si han menester algo e qué es lo que por allá pasa” (Casilimas y Londoño, 2001, p. 59).

Periodo Precerámico

En Aguazuque (Soacha, Cundinamarca), Gonzalo Correal (1990) excavó un complejo funerario colectivo dispuesto en círculo, que consiste en veintitrés individuos, algunos infantiles dobles, otros fragmentados y calcinados (figura 1). En la unidad estratigráfica 4/1, de donde se obtuvo una fecha de 2080 ±35 a. C., se localizó un enterramiento ritual consistente en un cráneo completo, con sus vértebras cervicales articuladas, en posición boca abajo, recubierto con pintura roja, el color de la muerte desde el Paleolítico Superior, y al lado derecho un frontal, junto a la región basal, dos parietales y un occipital humanos (figura 2). Los bordes de los huesos, por las suturas, fueron cuidadosamente biselados y decorados con incisiones perpendiculares a estos, rellenas de pintura blanca. Sobre las superficies se dibujaron figuras en pintura blanca nacarada (volutas, círculos, líneas paralelas, puntos blancos aplicados sobre negro). Debajo del cráneo se hallaron huesos largos correspondientes a brazos, antebrazos, muslos y piernas, cortados en las epífisis; también presentaban decoración con pintura blanca. Uno de los parietales tenía una concentración de ocre rojo, quizás empleado como recipiente para este pigmento (figura 2) (Correal, 1990, p. 142).

El cráneo (figura 2) perteneció a un individuo masculino adulto medio, muy robusto, sin lesiones traumáticas. Consideramos que este entierro, único en el Precerámico por sus rasgos, perteneció a una persona de características chamánicas, temida en vida, por lo que solamente su cabeza fue enterrada bocabajo para que sus energías se proyectaran hacia el interior de la tierra. Los objetos rituales colocados a su lado, consistentes en huesos humanos decorados que combinan colores blancos, negros y rojos con círculos, pueden significar el ciclo de la vida y la capacidad de esta persona de comunicarse con los espíritus de los antepasados.



Figura 1

Entierro colectivo de Aguazuque, Soacha, Cundinamarca (Correal, 1990, p. 145)

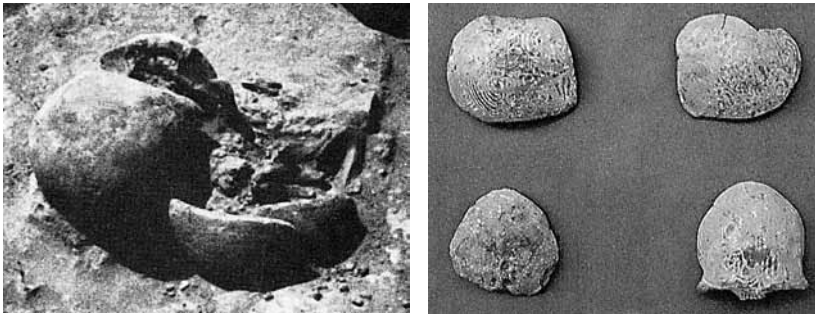


Figura 2

Entierro ritual de Az 23, bocabajo, con ofrenda consistente en huesos humanos (Correal, 1990, p. 146)

Los chamanes de esta época tenían varios oficios, entre ellos curar las enfermedades como la Treponematosis tipo Sífilis, con la que convivían durante muchos años, y las fracturas, a las que eran muy propensos por su modo de vida (Correal, 1990). Igualmente organizaban el ritual funerario en un sitio señalado para ello, disponiendo los cuerpos alrededor de un círculo con el ajuar que se estilaba en ese momento, ungiendo los cadáveres con ocre y pintura blanca, de acuerdo con el concepto de la muerte como pasaje y parte de un ciclo, representado en las volutas nacaradas. La capacidad del chamán de comunicarse con los espíritus de los muertos era representada en

la ofrenda con huesos de ancestros; si infundía temor se enterraba desmembrado y bocabajo, para que no saliera a perturbar el mundo de los vivos. Se puede afirmar que, a partir del Precerámico Tardío (Aguazuque, 3500-1000 a. C.), se instituyen los cementerios como lugares sacralizados, organizados y custodiados por chamanes, como parte del proceso de sedentarización a que condujo la domesticación de plantas y animales (*curí*) y la conformación de territorios étnicos manejados igualmente por estos personajes.

Periodo Herrera (Madrid)

En Madrid, Cundinamarca, se excavó un sitio multifuncional que consiste en un enterramiento colectivo de once individuos (150 a. C.), que incluye cerámica del periodo Herrera; entierros individuales, junto a un conjunto de estructuras cónicas alineado al este y otro de estructuras piramidales y cuadradas (montículos de arcilla blanca) alineado al oeste, separadas por un canal y orientadas entre 22 ° y 25° NW (figura 3); el entierro de un pie humano articulado junto a huesos de animales y cerámica del periodo Herrera sobre un metate de forma cuadrangular (figura 4); dos mandíbulas de venado con huellas de corte, dispuestas en forma organizada en un pequeño canal transversal; huesos cortados de bóvidos, dentro del canal, y cuernos de bóvidos, en el fondo de dos conos junto a un entierro infantil, y huellas de grandes postes de posible vivienda tipo palafito (Rodríguez y Cifuentes, 2005).

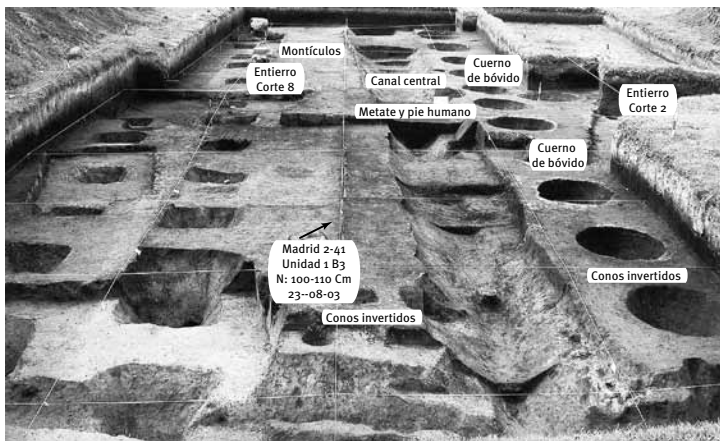


Figura 3

Yacimiento ritual de Madrid, Cundinamarca. (Cada cuadrícula tiene dos metros)



Figura 4

Ofrenda ritual de pie humano sobre metate, Madrid, Cundinamarca

Aquí observamos tres momentos de ocupación. En la primera fase, correspondiente al periodo Herrera Temprano (I milenio a. C.), se observan rasgos de grupos precerámicos tardíos (Aguazuque) de la Sabana de Bogotá como la dolicocefalia, el grado de robustez, el desgaste dental y la posición del enterramiento colectivo. Durante la segunda fase del periodo Herrera Tardío (primera mitad del I milenio d. C.), se construye el observatorio astronómico y se realizan los enterramientos individuales. No hay evidencia de una ocupación Muisca. En tiempos coloniales tempranos, se colocaron las ofrendas de cuernos y huesos de bóvidos (figura 5).

En el interior de las estructuras cónicas y piramidales se localizó abundante cerámica, material lítico, gran cantidad de restos animales —entre ellos algunos de procedencia española—, pequeños instrumentos líticos pulidos, huesos humanos dispersos y un conjunto funerario dentro de un nicho circular compuesto por un metate cuadrangular; sobre su superficie, los huesos de un pie humano, un fragmento de vasija globular y huesos animales.

Alrededor de la estructura cosmológica, se hallaron cuatro tumbas: dos infantiles a cada lado. Una de ellas de fosa semicircular con pozo semirectangular, donde yacía el esqueleto de una niña en posición de decúbito dorsal extendido, la cabeza en sentido nordeste. Tenía además dos nichos circulares, uno a la cabeza y otro a los pies, que contenían material cerámico y lítico. La forma de la otra tumba infantil no se pudo precisar, pero se hallaba entre estructuras piramidales.



Figura 5

Ofrenda de cuerno de bóvido en estructura cónica, reflejo de la persistencia ritual en tiempos coloniales (Madrid, Cundinamarca)

Hacia el norte se halló el cuerpo de un adulto sin tronco. En la cuarta tumba de pozo y fosa se localizó un individuo adulto deformado, de decúbito ventral, mirando hacia el quinto punto cardinal: el centro de la tierra. A juzgar por la manera de enterramiento, bocabajo, considerado en la mitología mesoamericana como algo muy especial, debió ser una persona a quien tanto en vida como en la muerte le temían, por lo que prefirieron inhumarlo de tal manera que sus energías quedaran orientadas hacia el fondo y no perturbara la paz de los vivos (Cabrero, 1995). Además, pudo poseer rango heredado, como se colige por la deformación cefálica.

La estructura compuesta por un canal que separa una línea de formas cónicas y otra de varias formas piramidales, unidas por canales pequeños, puede estar reflejando la cosmovisión tripartita de esta comunidad, donde las formas cónicas pueden semejar el inframundo —las cuevas oscuras—; las piramidales, los astros del firmamento y la luz del poder y los canales transversales, la comunicación entre ellos

que puede realizar el chamán. La ofrenda del pie humano, colocada sobre el canal, podría tener la intención de reforzar la capacidad de transitar por esos mundos. Los montículos alineados de arcilla blanca podrían ser el equivalente a los bancos donde los sabedores se sentaban durante sus rituales, que los comunicaban con el fondo de la antigua laguna (la arcilla blanca), donde veían las estrellas reflejadas sobre el agua que se empozaba en los respectivos huecos durante la noche. De día podían observar las sombras proyectadas por el Sol para realizar las respectivas mediciones solares.

Este sitio tuvo importancia regional, a juzgar por la cerámica foránea puesta en calidad de ofrenda (una copa roja con semivoluta esgrafiada), especialmente en el valle del río Magdalena, y fue utilizado durante más de mil años, como se puede evidenciar por las ofrendas de partes de bóvidos hispánicos (cuernos, huesos largos cortados y pulidos).

De esta manera tenemos que, en el altiplano Cundiboyacense, desde hace por lo menos unos 5,500 años, durante el Precerámico Tardío (5.500-3000 A. P.), se hallan evidencias arqueológicas de manifestaciones chamánicas en el sitio Aguazuque y de conformación de espacios sacralizados para ceremonias funerarias organizadas por los indígenas (Correal, 1990). Durante la fase temprana del periodo Herrera (I milenio a. C.), los chamanes se encargan de popularizar las ofrendas cerámicas rituales de origen foráneo, especialmente el Rojo Inciso (copas), en los cementerios colectivos que aún retienen tradiciones del periodo anterior. Durante la fase tardía del periodo Herrera (I milenio d. C.), se construyen observatorios astronómicos excavados en tierra (Madrid) (Rodríguez y Cifuentes, 2005) y mediante estructuras líticas (El Infiernito) (Silva, 2005, p. 288), además de templos del Sol (Silva, 2005, p. 161), que señalan la presencia de sabedores que eran ya “curadores del mundo” (sacerdotes). Estos últimos se encargaron de la popularización (rutinización, según algunos autores) de la religión, mediante el establecimiento de lugares permanentes de culto y de objetos rituales como mocasines, caracoles marinos y figuras antropo-zoomorfas.

En el proceso de popularización del arte religioso surgieron profetas. En el caso del altiplano Cundiboyacense, se sabe, por la tradición oral recabada por los cronistas del siglo XVI, que existió un profeta que se llamaba Bochica, Neuterequeteua o Xué y que su tiempo, según los

cronistas, se remonta a principios del I milenio d. C., o veinte edades de setenta años antes de la llegada de los españoles, es decir al siglo I d. C. Este personaje, según la leyenda, les enseñó a hilar y a tejer mantas de algodón, además de normas de conducta y otras tradiciones; posteriormente, en su honor los caciques construyeron santuarios y tumbas. Luego vino una mujer, llamada Chíe, Huitaca, Xubchasgagua o Bachué, quien los habría engendrado antes de convertirse en serpiente y desaparecer en el fondo de una laguna (Castellanos, 1997, p. 1158; Simón, 1981, III, pp. 375-376).

Hubo una crisis ecológica que habría surgido cuando se presentó una gran inundación del valle del río Bogotá, por lo que los indígenas solicitaron ayuda a Bochica, que los socorrió rompiendo con su varita de oro las peñas de Tequendama, desaguando el enorme lago, que no les dejaba cultivar ni vivir en tranquilidad. De este modo, quedó “la tierra libre para poder sembrar y tener el sustento, y ellos obligados a adorar y hacer sacrificios como lo hacen en apareciendo el arco” (Simón, 1981, III, p. 380).

Vale la pena anotar que hacia el 350 d. C. se registra, según los estudios palinológicos, un periodo húmedo en los Andes del Ecuador, entre el 100 a. C. y el 450 d. C., en el Bajo Magdalena (Van der Hammen, 1992, p. 110), que podría coincidir con las inundaciones de la sabana de Bogotá que generaron tiempos de crisis, afluencia de profetas y la popularización de la religión plasmada en centros ceremoniales permanentes. Esta tradición fue continuada y fortalecida en el periodo Muisca (800-1600 d. C.) por los *ogques* o jeques, sacerdotes que custodiaban el templo del Sol. A pesar del fortalecimiento del poder sacerdotal, cuya sucesión fue institucionalizada como en el caso de los caciques, continuaron persistiendo chamanes en la periferia del área Muisca que preservaron prácticas antiguas.

VALLE DEL CAUCA

Las descripciones sobre las prácticas chamánicas de esta región son muy escasas en las crónicas del siglo XVI, pues a los españoles les llamó más la atención la ritualidad de los sacrificios humanos, la práctica de las cabezas trofeo y la presencia de *cúes* o templos en guadua para la realización de tales eventos, que sin duda eran organizados por sacerdotes. En la “Relación de algunos pueblos de la Gobernación de

Popayán, 1539-1541”, atribuida a Jorge Robledo (Patiño, 1983, p. 29) se menciona la existencia de hechiceros que cuidaban templos con ídolos de madera, cuyas caras estaban pintadas de muchos colores y representaban las deidades —diablos según los españoles— que vivían en el cielo. Estos hechiceros se encargaban de curar a los enfermos chupándoles las partes del cuerpo afectadas, soplando el mal hacia arriba; también invocaban al sol y a la luna, hijos de la deidad mayor que vivía en el cielo, para atraer las lluvias con el fin de mejorar las cosechas para sus maizales. Consideraban que al morir todos se iban al cielo a reunirse con su deidad creadora, misma que dibujaban en los maures —taparrabos— y en la pintura facial y corporal.

En la provincia de Arma se describe la existencia de una pirámide trunca de guadua, hecha de veinte filas escalonadas como un monte, con escalera hacia la plaza mayor, de seis palmadas de anchura, con ídolos de madera a ambos lados y cabezas trofeo en las puntas de las guadas. Según Robledo (citado en Patiño, 1983, p. 32) y Cieza de León (2000, p. 119-120), la plataforma era empleada para los sacrificios humanos que incluían la extracción del corazón de las víctimas, organizados por los intermediarios con las deidades, llamados sacerdotes o ministros de culto.

Periodo Temprano

El Periodo Temprano en el valle geográfico del río Cauca se ubica cronológicamente entre 500 a. C. y 500 d. C. e incluye varios cementerios distribuidos entre Palmira (Malagana, Coronado, Santa Bárbara, Estadio del Deportivo Cali, El Sembrador y Altamira) y El Cerrito (La Cristalina). En el ajuar funerario se incluyen cuentas de cuarzo, alcarrazas, figuras antropo-zoomorfas, máscaras y finos cuencos muy decorados. Las tumbas son de pozo, de forma semirectangular, con una antefosa cuadrangular o rectangular.

En Coronado, Palmira, se excavaron 165 tumbas, cuyo análisis estadístico multivariado evidenció la conformación de cinco grupos o enjambres, siendo uno de ellos el que hemos denominado de chamanes (tumbas 47 y 51), además del grupo infantil y tres estratos sociales más (bajo, medio, alto) (Rodríguez et ál., 2007). Las tumbas, en su mayoría, son de pozo con fosa frontal (semicámara, semifosa, antecámara) rectangular, oval y cuadrangular, aunque también se

evidenciaron nichos, escalones, zanjas y divisiones entre el pozo y la fosa. El esqueleto yace por lo general en posición de decúbito dorsal y los miembros extendidos, unos pocos en posición inclinada, de decúbito lateral izquierdo o derecho. La mayoría presenta orientación NS de la línea cabeza-pies, aunque se observan algunos orientados EW, NW e incluso SN. El ajuar está compuesto por vasijas rituales y domésticas (máscaras, cuencos grises y rojos, alcarrazas, vasos silbantes, cántaros, figuras zoomorfas, antropomorfas, volantes de huso, piezas orfebres y cuentas de collar), colocadas cerca del cuerpo (al lado de la cabeza y hombros, entre las piernas y alrededor de los pies). Las ofrendas más llamativas fueron las máscaras antropro-zoomorfas, que tienen las mejillas hinchadas, como si mascararan coca, con los ojos cerrados y el rostro adornado. Abundan las cuentas de collar de cuarzo entre la boca, alrededor de la cara y cerca de la pelvis, además de cuentas de lidita de forma cilíndrica. También se encontraron cuentas de collar en oro con figura de babilla y otros adornos orfebres con figura de insectos.

La tumba número 47 (figura 6), de pozo rectangular con fosa (semicámara) lateral rectangular, corresponde a un individuo masculino, adulto joven, deformado, orientado 74° NW, visiblemente inclinado un ángulo de 18°. Incluye un amplio ajuar consistente en dos máscaras ubicadas sobre la pelvis y en el costado izquierdo del cuerpo, cuentas de collar de cuarzo sobre los maxilares, cuentas de lidita entre las costillas, un cincel al lado de la pierna izquierda, nariguera cerámica y otras cuentas entre las piernas, dos cuencos (uno tetrápode) a ambos lados de los pies, una alcarraza ornitomorfa al lado derecho de la cabeza y una cabeza antropomorfa. Al parecer el cuerpo estaba “protegido” por todos los lados con diferentes elementos de ajuar y quizá cuentas de cuarzo dentro de la boca. Las aves y las plumas del tocado de la máscara antropomorfa y la expresión de trance de la misma parecen señalar el “vuelo chamánico”, en el momento en que su portador se comunica con los seres sagrados. Las figuras antropomorfas podrían representar personajes sociales, entre ellos al individuo enterrado a quien se ofrendó de una manera muy singular, diferente a cualquier otra tumba. Posiblemente este personaje podría corresponder a un chamán con una fuerte tradición arraigada dentro de la sociedad de Coronado de la época (siglo I a. C.).

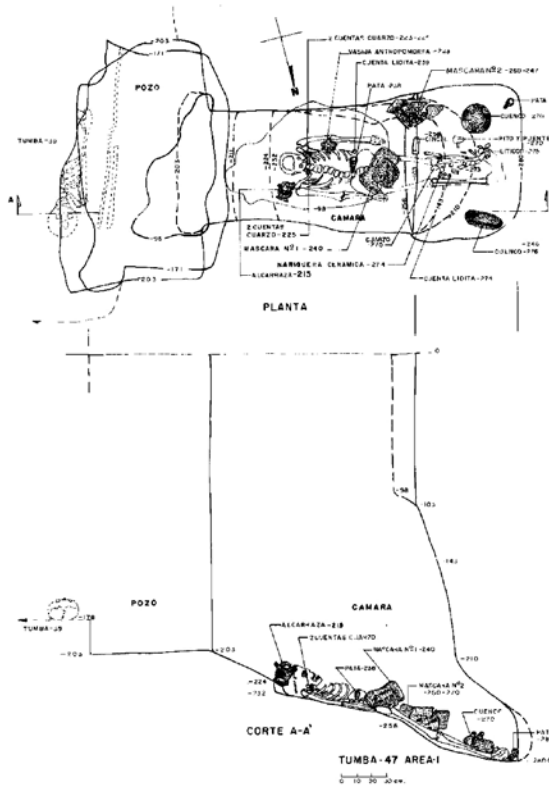


Figura 6

Tumba número 47, Coronado, Palmira. Individuo inclinado con dos máscaras de ajuar (Blanco y Clavijo, 1999)

En la tumba número 51 (individuo masculino adulto deformado), se hallaron dos máscaras: una sobre el cráneo, zoomorfa (posiblemente un murciélago), de color rojo (frente y boca) sobre crema (ojos y orejas); la segunda se localizaba sobre la anterior, antropomorfa, corresponde a una persona que pareciera estar soplando (figura 7). La tumba es de pozo rectangular con una fosa al lado, con huellas de poste (que separan el pozo de la fosa) y de parihuela. El cuerpo no estaba inclinado y se hallaba en posición de decúbito dorsal extendido, la cabeza orientada hacia el noreste. También se encontraron dos cuencos, uno entre las piernas y otro al lado de los pies, fracturados y carbón cerca del cuerpo.



Figura 7

Máscara con forma de murciélago y corona que significa el aura del chamán volador (Coronado, Palmira, Valle, T-51; Colección Museo Arqueológico Calima, INCIVA)

Hay que resaltar que la muerte del chamán en las sociedades indígenas es un acontecimiento muy especial, pues este sabedor es el depositario del conocimiento ecológico, médico, religioso y cultural (tradiciones, mitos, leyendas) de la sociedad, que debe permanecer para su supervivencia. El chamán recibe este conocimiento y poderes de su predecesor y lo debe transmitir a un sucesor, previamente elegido según sus cualidades. Además de legar el poder, el chamán “debe convertirse en espíritu protector y dueño de un lugar en el campo. Cuando el chamán es temido, los ritos funerarios pueden reflejar ese miedo y el emplazamiento del espíritu se convierte en un lugar inseguro” (Vitebsky, 2006, p. 95).

La decoración de las máscaras de Coronado (Palmira, Valle del Cauca) (Rodríguez et ál., 2007) parece reflejar el estado de trance de los chamanes después de ingerir sustancias alucinógenas, con la boca y los ojos pequeños y arrugados por las “pintas” que observan (figura 8). Una corona que expresa el aura y el poder del chamán remata la parte superior del rostro, con una división tripartita: una banda superior con triángulos que pueden representar las montañas del cielo; una banda inferior con triángulos que podrían significar las cuevas, el mundo subterráneo y una gran banda intermedia, el mundo de los humanos, donde en la parte central estaría la escalera que conecta ambos mundos, mediante el vuelo extático representado por las aves, y donde los haces de luz estarían señalando el poder del chamán, que tiene la capacidad de

trascender ambos mundos. El tatuaje manifiesta la pintura corporal especial para la ceremonia: el haz de luz que divide el cuerpo por la mitad y llega a los órganos sexuales estaría representando el proceso de inseminación con luz espiritual que se pretende con el ritual de comunicación con los ancestros. El cuerpo expresa también la división tripartita, donde la parte superior tiene varios lazos en forma de “u”, que en los tukano es una imagen de pasaje por varios mundos (Reichel-Dolmatoff, 1997), y el mundo de abajo se conecta con los órganos sexuales, pero todos están enlazados por la mitad mediante los haces de luz.



Figura 8

Máscaras antropomorfas con las mejillas hinchadas, Coronado, Palmira, T-47 (Museo Arqueológico Calima, INCIVA)

La frecuencia de aparición del murciélago en estas máscaras parece reflejar la importancia de este animal en la cosmovisión de esta región, quizá por la capacidad de trascender, al igual que el chamán, el mundo de la oscuridad mediante el vuelo y servir además de inseminador de semillas.

De esta manera, las cuatro máscaras de este cementerio (tumbas 47 y 51 del área 1) pueden tener relación con los chamanes de esta sociedad, con el cumplimiento de funciones rituales (curación, iniciación) que incluían el manejo de sustancias psicotrópicas, pues las máscaras parecen tener una expresión de trance con las mejillas hinchadas, los ojos pequeños y arrugados, la boca tensionada, la cabeza con tocado, posiblemente de plumas de aves vistosas, la nariz pintada con líneas perpendiculares, círculos alrededor de los ojos y la cara pintada con trazos en zigzag, que manifiesta expresiones humanas y animales. La

pareja de máscaras representaría una dualidad entre el origen semihumano, por un lado, y el semianimal (tipo murciélago de la tumba 51), por otro, de la sociedad de Coronado.

Llama la atención el hecho de que las máscaras de arcilla son más representativas y decoradas y menos frecuentes que las orfebres, lo que podría señalar que cumplían diferentes funciones para distintos rituales, destinándose las primeras a los rituales chamánicos de iniciación y fertilización, mientras que las segundas serían representativas del poder político.

En el estadio del Deportivo Cali se excavó un complejo ritual funerario muy refinado, consistente en una mujer joven cuyo cuerpo yacía en posición de decúbito ventral flexionado, con nueve punzones de hueso humano (posiblemente desangradores) (figura 9), flauta en hueso animal, un collar muy grande con caracoles marinos (figura 10) y la piedra de amolar de los utensilios en hueso (Blanco et ál., 2007). Esta mujer debió poseer notables dotes de curación, pero al mismo tiempo infundía temor por lo que fue enterrada bocabajo. Posiblemente el individuo de la tumba 46 de este sitio también pueda corresponder a un chamán, pues posee un enorme collar con varios caracoles marinos retocados y cerámica “matada” (fragmentada) alrededor del cuerpo.



Figura 9

Entierro de posible chamana, Estadio Deportivo Cali,
Palmira, Valle, T-7 (Blanco et ál., 2007)



Figura 10

Collar en cuentas de caracoles marinos, Estadio Deportivo Cali, T-7 (Blanco et ál., 2007)



Figura 11

Chamán tatuado portando máscara ritual, con una poderosa aura de chamán volador (El Bolo, Palmira, Valle; Colección IFMC)

En una colección privada de Palmira (IFMC) se hallan varias máscaras ceremoniales de chamanes y al propio sabedor sosteniendo una, con el cuerpo tatuado, tocado de plumas, pintura facial y expresiones de trance (figura 11).

Es difícil calcular el tiempo de establecimiento de la tradición religiosa del Periodo Temprano, pero, a juzgar por la cronología de sus sitios, debió haber sucedido hacia mediados del I milenio a. C., durante casi un milenio por el valle geográfico del río Cauca, con influencia sobre el valle del río Calima en la cordillera Occidental y en el

norte, hasta Tuluá. Esta tradición de elementos rituales (máscaras, alcarrazas, cuentas de cuarzo, cuencos finamente decorados, pequeñas figuras antropomorfas), con tumbas relativamente sencillas y práctica de deformación craneal, debió trascender unidades políticas y étnicas gracias a la influencia de sacerdotes que organizaban los rituales del ciclo vital de la sociedad. En algunos sitios se conservó la presencia de chamanas que oficiaban de curanderas y que infundían temor dentro de la sociedad.

Periodo Tardío

En colinas de la hacienda Dardanelos (corregimiento Cruces, municipio de Obando, Valle), se excavaron varias tumbas, de grandes dimensiones, de pozo y cámara fechadas entre los siglos VIII a XIII d. C. (Rodríguez y Rodríguez, 1998). La Tumba 2 (figura 12) sobresale por ser la más espectacular de todas, tanto por sus dimensiones —de las más grandes excavadas en Colombia— como por la cantidad y diversidad de objetos que integraban el ajuar funerario —ochocientos objetos— y por su contenido ritual. En el pozo, de forma rectangular, de dimensiones 400 x 320 x 642 cm, se encontró abundante material (cerámica, volantes de huso, morteros, semillas, carbón y huesos humanos dispersos). En la cámara de 800 x 360 x 720 cm y 335 cm de altura se hallaron números restos humanos desarticulados, pero en su parte sureste se localizó un solo esqueleto articulado de un individuo femenino de entre veinte y veinticinco años, enterrado en posición de decúbito ventral extendido, acompañado de pequeños morteros perforados para colgar, como los usados por los curanderos. Por estas características se podría pensar que correspondió a alguna curandera que adquirió estatus por sus poderes y preparaba las bebidas con hierbas maceradas con los morteros, según el tipo de enfermedad diagnosticada. En algunos grupos indígenas, los cuerpos de las mujeres fallecidas durante el parto, de las hechiceras y suicidas se enterraban boca abajo (Ruz, 1991, p. 230).

El hecho de haberse encontrado cerca de su cuerpo dos morteros para colgar, con los cuales machacaba las hierbas para la elaboración de los brebajes durante los procedimientos de curación de enfermos, confirmaría su ocupación de curandera. Por otro lado, el hallazgo de cerca de tres centenares de volantes de huso, más de un centenar de

vasijas, collares con dientes de animales, implementos de oro y las mismas dimensiones de la tumba —cerca de cien metros cúbicos excavados— confirman su elevado estatus social. Las demás tumbas de este sitio ofrecen hallazgos interesantes con gran sentido ritual, como la número 7, que contenía tres caracoles marinos a la entrada de la cámara y en su pozo huesos humanos desarticulados y dispersos.

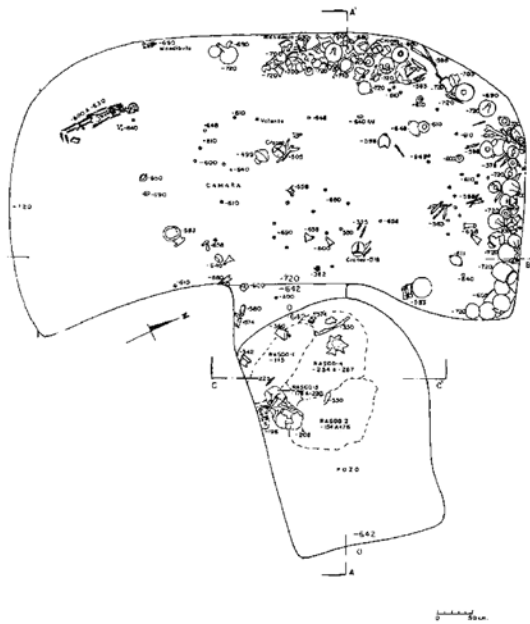


Figura 12

Tumba 2 de Dardanelos, Obando, Valle

A juzgar por estas características, se puede pensar que las tumbas fueron reutilizadas durante varios siglos por una misma comunidad que tenía en su memoria la tradición funeraria y que mantuvo la forma de las mismas, pero que, al inhumar nuevos individuos, desarticulaba y dispersaba los anteriormente enterrados. Algunos individuos de gran estatus fueron preservados quizás por el respeto que se les profesaba, como se manifiesta en la tumba número 2, al igual que el ajuar funerario que se concentró sin alteración en el lado noreste de la cámara, acumulado en tandas, vasijas sobre vasijas.

Los otros cementerios correspondientes al Periodo Tardío del valle geográfico del río Cauca se caracterizan por sus grandes dimensiones, los enterramientos colectivos y la presencia de copas, vasos, volantes de huso y artefactos líticos en su ajuar (Rodríguez et ál., 2006), diferenciándose sustancialmente del Periodo Temprano.

El cambio de un periodo a otro se vio reflejado igualmente en la iconografía de los objetos rituales, con la desaparición de las máscaras de arcilla, las alcarrazas, las cuentas de cuarzo, las pequeñas figuras antropomorfas y los cuencos finamente decorados. A su vez, se popularizan las copas rituales, los artefactos de molienda y los volantes de huso. Las tumbas se tornan más grandes y complejas, al tener formas de pozo con cámara (62,5%) y presentarse con poca frecuencia la forma de pozo simple (solamente el 17,5%), y los nichos se hacen más frecuentes (17,5%), al igual que los enterramientos colectivos (52,5%).

El cambio del Temprano al Tardío, entre los siglos V y VIII d. C.³, estuvo acompañado de profundas alteraciones climáticas, entre ellas la influencia de erupciones volcánicas del complejo de volcanes de la Cordillera Central, que depositaron horizontes de ceniza de más de cuarenta centímetros de espesor (Botero et ál., 2007, p. 40), que intoxicaron los suelos, las aguas, plantas y animales. La gente tuvo que desplazarse hacia las partes altas en busca de protección y en ese momento el poder de convicción de profetas redentores debió ser muy influyente, por lo que modificó sustancialmente las prácticas religiosas. Los sacrificios humanos y otras ofrendas surgieron como una manera de aplacar la furia de los dioses y se construyeron templos custodiados por sacerdotes frente a las plazuelas de los caciques donde se realizaban las ofrendas. Grandes tumbas se construyeron en las partes elevadas, especialmente en sitios de tierras rojas; la forma de las cámaras recuerda las casas de los vivos, con techos a dos o cuatro aguas, conectadas por pasillos y nichos a un pozo muy profundo con escalones (Rodríguez et

3 Este periodo entre los siglos V y VIII d. C. constituye un hiato cronológico de alcance global y coincide con el fin del Formativo en Colombia, el ocaso del imperio Maya en Mesoamérica, de las civilizaciones costeras del Perú y del Imperio Romano en el Viejo Mundo. En el año 536 d. C. se presentó la niebla seca más persistente y más densa en la historia que afectó a Europa, el Oriente Medio, China y casi a todo el mundo. “Y desde el tiempo cuando esto sucedió, los hombres no estuvieron libres ni de la guerra, ni de la peste ni de ninguna otra cosa que llevara a la muerte”, escribió el historiador bizantino Procopio de Cesarea (citado en Gill, 2008, p. 283).

ál., 2007). Ya para el siglo XVI, a la llegada de los conquistadores españoles, el valle del río Cauca fue descrito como una región de templos de guadua donde se realizaban sacrificios humanos y supuestamente se practicaba el canibalismo (Cieza de León, 2000).

SIERRA NEVADA DE SANTA MARTA

El *máma*, entre los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta (kogui, ika, wiwa, kankuamo), representa la autoridad religiosa y es el encargado de curar enfermedades, proteger contra ellas y todos los males posibles, conseguir la prosperidad de los frutos del campo, de las chozas, en los viajes y del mismo grupo, para lo cual se apoya en su propio poder para comunicarse con los ancestros. El término *máma nui* significa Sol y de ahí deriva la palabra sacerdote, lo que señala la conexión con el astro solar y la condición de ser los herederos de los primeros padres (Cháves y de Francisco, 1977; Isaacs, 1967; Preuss, 1993; Pumarejo y Morales, 2003; Reichel-Dolmatoff, 1985; Trillos, 2005; Uribe, 1988, 1993, 1998; Vinales, 1952; Whitton y Parra, 1962). El oficio de *máma* no era hereditario —aunque el hijo de un *máma* lo podía ser—, sino que el elegido era identificado en los sueños por los sabedores. Una vez nacido el niño era atendido por el *máma*, quien a la edad de diez o doce meses lo llevaba a la casa ceremonial donde iniciaba el proceso de aprendizaje. Los aprendices iniciaban los estudios entre los seis y nueve años, mediante ayunos, abstinencia sexual —durante su reclusión no podían ver mujeres— y una preparación en casas ceremoniales que incluía el arte de curar. Actualmente hay escasez de aprendices y el sistema de preparación ha cambiado; los *mámas* tienen también más responsabilidad, pues han reemplazado a los comisarios, por lo que han asumido, además del poder religioso, el poder político-civil (Reichel-Dolmatoff, 1985; Uribe, 1988).

Dentro de la parafernalia de las ceremonias, las máscaras constituyen el objeto más apreciado. Son elaboradas en madera, con la boca prominente, tienen una mejilla hinchada, quizás reflejando la acción de mascar coca; los ojos y la boca siempre están perforados. Pueden representar felinos, murciélagos o al Sol, con caras humanas realistas, de aspecto femenino. Durante las ceremonias, las máscaras se combinan con trajes y adornos especiales, como piedrecillas, bastones, hachas de piedra —verdes para atraer las lluvias y rojas para alejarlas—, figuras

metálicas o de piedra, silbatos con figuras zoomorfas y delgadas placas de piedra muy pulidas (Reichel-Dolmatoff, 1985).

La muerte del *máma* ocasiona una gran consternación, pues se asocia a presagios funestos. Anteriormente se enterraba en grandes urnas de cerámica o dentro de cuevas en el páramo, pero actualmente su cadáver se inhuma sentado en un banquito y no se coloca en cuclillas ni se envuelve en hamaca (Reichel-Dolmatoff, 1985, II, p. 125).

La base de la estructura ritual es el concepto de fertilidad, mediante el cual se recibe (alimentos, hijos, salud, bienestar) y se ofrece (ofrenda, sacrificio) alimento (energía) para mantener el mundo en orden. La ofrenda simboliza la comida, el coito, la fertilidad y la vitalidad de la sociedad; se busca que salga lo dañino e ingrese lo positivo. La ofrenda más importante es a la madre universal, productora de toda la vida, la personificación de la fertilidad y la naturaleza misma (Uribe, 1998, p. 62). Por esta razón, tanto los indígenas antiguos como contemporáneos realizan ofrendas (pagamentos) en sitios monticulares de piedra en honor a sus antepasados (figura 13). Las ofrendas consisten en piedrecillas, semillas, conchas, hilos o motas de algodón, uñas o pelos, y tienen lugar en ocasiones, sitios y con intenciones determinadas según el color, la forma y el material de la ofrenda, que representan la *sewá*, o aseguanza, para el éxito de una actividad determinada (Reichel-Dolmatoff, 1977b, p. 243).



Figura 13

Máma wiwa José Dolores preparando un pagamento en Piedraparada, río Guatapurí, Valledupar, Cesar

En el Alto río Ranchería, sureste de la Sierra Nevada de Santa Marta, región ocupada hasta el siglo xx por indígenas wiwa, se excavaron numerosos sitios rituales relacionados con varias tradiciones prehispánicas, entre ellas la tradición Ranchoide (siglos ix-xvi d. C., El Cercado) de la península de La Guajira, la tradición Tairona (siglos ix-xvi d. C., El Espinito) y la tradición Hornoide (500 a. C. a 500 d. C., Santa Helena), que fueron utilizados hasta el siglo xx (Rodríguez et ál., 2010).

En Santa Helena se hallaron varios trigonolitos de piedra (cemíes), que en la costa Caribe se han relacionado con la fertilidad de la agricultura (figura 14); en Trinidad y Tobago, en las Antillas Menores, tienen base de forma ovoidal, son puntiagudos y están elaborados de materiales marinos (zemís). Dichos trigonolitos o cemíes se han interpretado como ofrendas para los espíritus dueños de la yuca, con el fin de obtener buenas cosechas (Angulo, 1981; Arrom, 1975). Como las evidencias halladas en el sitio Santa Helena corresponden ante todo a metates y manos de moler (planas, cóncavas), estos cemíes podrían corresponder a una ofrenda a la dueña de las plantas, especialmente el maíz y la coca. En El Espinito también se hallaron trigonolitos, cercados de piedra cerca del río, posiblemente para la demarcación de los sitios propicios para la realización de los rituales de ablución, asociados a cerámica Tairona y de la Tradición Ranchoide (siglos ix-xv d. C.). En El Cercado se halló un basurero formado posiblemente por la destrucción de una *kankurwa*, a juzgar por la abundancia de cerámica ritual y figuras antropomorfas. En Santa Helena, un suelo antropogénico (antrosol, *terra preta do indio*) se utilizó entre los siglos xv y xx y fue “sellado” mediante estructuras alineadas de piedra (figura 15), hace poco menos de cincuenta años, con ofrendas de objetos europeos como crucifijos, balines y cráneos de asnos (Rodríguez et ál., 2010), tal como se estila actualmente en la Sierra Nevada cuando se deja de emplear una parcela de coca.

En fin, en la Sierra Nevada de Santa Marta se observa mejor la pervivencia de tradiciones milenarias, donde el *máma* ha reunido silenciosamente todos los poderes (religioso, político, civil) en una sola persona, a pesar de las persecuciones por parte de los “civilizados”, entre ellos grupos insurgentes que quieren aprovechar su influencia dentro de la comunidad.

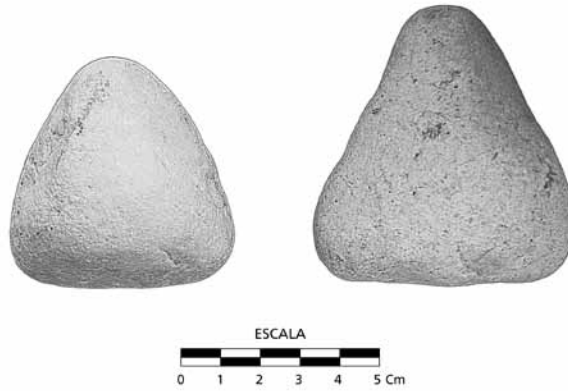


Figura 14

Trigonolitos asociados a rituales de fertilidad para la yuca.

Santa Helena, San Juan del Cesar, La Guajira



Figura 15

Estructura de piedra y ofrendas encima de antrosol.

Santa Helena, San Juan del Cesar, La Guajira

CHAMANES Y SUPERVIVENCIA INDÍGENA

Como se colige de la descripción de algunos contextos arqueológicos de Colombia con posible presencia chamanística, por lo menos desde el Precerámico Tardío (Aguazuque, III-II milenio a. C.), se viene desarrollando la institución del chamanismo, reflejada en un profundo conocimiento sobre las propiedades de las plantas, el comportamiento de los animales, las fuerzas de la naturaleza, el ciclo de los astros y las fuerzas sobrenaturales. Estos chamanes eran temidos, a juzgar por el enterramiento boca abajo y por el hecho de estar desmembrados y sin pies (posiblemente para que sus espíritus no caminaran asustando a los vivos); pero a su vez eran protegidos mediante la fuerza de otras personas (restos de cráneos decorados).

Hacia el Formativo Tardío (I milenio a. C.-I milenio d. C.), en el Valle del Cauca, algunos chamanes se destacaron por la organización de rituales para los que portaban máscaras, tanto de arcilla como orfebres. Las chamanas, a juzgar por la presencia de punzones (posibles desangradores) y morteros, tenían la función de curación; eran bastante temidas pues se les enterraba boca abajo. En la cordillera Oriental las poblaciones chibchas organizaron templos (Templo del Sol, Sogamoso) y observatorios astronómicos (El Infiernito, Villa de Leiva) desde el Periodo Herrera, los que fueron fortalecidos en tiempos muisca por sacerdotes que disfrutaban de una gran autoridad y poseían buenos conocimientos astronómicos para organizar las festividades y cosechas, como planteara el precursor de los estudios sobre la ritualidad muisca, Eliécer Silva Celis (2005, p. 290):

Sus sacerdotes contemplaban el firmamento, observaban los astros y, sin duda, los localizaban en el cielo y buscaban explicación de sus movimientos y posiciones. La preocupación por el conocimiento de los cuerpos celestes más aparentes, a saber, el Sol y la Luna, fue clave en el presente caso.

En el siglo XVI, los conquistadores europeos encontraron que en el Nuevo Mundo todos los pueblos indígenas concebían una vida en otro mundo, donde existían fuerzas espirituales que eran las dueñas de la vida, los humanos, los animales y las plantas. Para comunicarse con ellas, obtener el conocimiento necesario para la supervivencia del grupo e interceder ante los eventos de enfermedad, mal clima o acciones

enemigas, tenían sabedores, sacerdotes y chamanes —que los europeos llamaban brujos y hechiceros que se comunicaban con el demonio—. Eran entrenados en este oficio desde muy pequeños, seleccionados por sus capacidades o por herencia. Podían ser hombres o mujeres, estas últimas muy temidas. Eran sometidos a rigurosos ayunos y abstinencia sexual; confinados en sus *cues*, templos y altares ceremoniales o dedicados a la vida cotidiana; usaban tabaco, *yopo*, *yagé*, coca y otras plantas para inducir el vuelo chamánico, chupar el mal y soplarlo lejos de los enfermos; se apoyaban en una parafernalia consistente en instrumentos musicales, máscaras, bancos (*duhos*), vestimenta ceremonial, piedras de diferentes colores y cuarzos para observar las alteraciones cromáticas, resinas, figuras antropomorfas y zoomorfas.

Como parte del proceso de adaptación de la institución del chamanismo, los indígenas adoptaron objetos hispánicos como cuernos de bóvidos, cráneos de asnos, crucifijos y otros para sus rituales de pago —seguramente para ahuyentar los malos espíritus de los recién llegados—. Hoy día, con la globalización, los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta se comparan con el Tíbet y sus sacerdotes (*mámas*) se equiparan al Dalai Lama en sus funciones de protección de la sociedad.

EL OCASO DEL CHAMANISMO

Esos *tequinas*, *mayhanes*, *piaches*, *ogques* y, en general, sabedores, eran tan efectivos que maravillaron a los médicos y sacerdotes españoles por las propiedades curativas de las plantas medicinales que desarrollaron durante milenios. Por esta razón eran símbolo de identidad cultural y, ante todo, de supervivencia de las comunidades, pues eran los encargados de restablecer el orden y mantener la armonía entre los seres vivos, la naturaleza y el otro mundo.

El mismo Fray Pedro Simón advertía que los *mohanes* eran (1981, VI, p. 118)

la pestilencia contra nuestra santa fe católica y los que atajan la corriente de la conversión de estos naturales, porque todo cuanto los sacerdotes enseñan de día, ellos contradicen y desensañan de noche en lugares ocultos y retirados, donde de ordinario hablan con el demonio. Para lo cual tienen sus instrumentos, bien

como para el oficio que los usan, aunque con diferencia en diferentes provincias.

Su extirpación constituyó una estrategia muy importante en el proceso de adopción de la nueva lengua, religión e identidad hispánicas por parte de los curas doctrineros. Así, con el fin de poder convertir a los indígenas del Nuevo Reino de Granada a la nueva religión de los conquistadores, se dispuso en 1575 la prohibición de santuarios, ceremonias, ídolos y el uso de mantas con decoración de representaciones “diabólicas” como los tunjos (Friede, 1976, VI, pp. 459-460).

EL RENACIMIENTO DEL CHAMANISMO

En la Siberia soviética el chamanismo, debido a la persecución a que fue sometido por el poder soviético, se redujo a su mínima expresión, pero siguió siendo practicado por los aborígenes (chukchi, buriat, koriak, itelmen, yakut, janti, mansi, evenk, saja) de manera camuflada, usando el manto de chamán debajo del saco y la corbata como señal del renacimiento indígena siberiano (Reid, 2003, pp. 26-256). En Colombia, a pesar de las prohibiciones y persecuciones, afortunadamente el saber chamanístico logró conservarse en varias comunidades indígenas de Los Llanos, La Guajira, la Sierra Nevada del Cocuy, la Serranía de Perijá y, ante todo, de la Sierra Nevada de Santa Marta y la selva húmeda tropical. Sin embargo, el embate de misioneros y grupos insurgentes pueden poner en peligro no solo la conservación de ese conocimiento milenario, sino la misma supervivencia de las comunidades indígenas contemporáneas y los ecosistemas que custodian.

Recientemente su atractivo místico ha conducido a que algunos artistas, seguidores de cultos paganos y de sitios sagrados como *Stonehenge* —druidas y celtas— de la Nueva Era y del NAGPRA (tratado de repatriación de restos de aborígenes) se consideren asimismo neo-chamanes (Wallis, 2003). Su visión se ha fortalecido con las publicaciones de Carlos Castaneda, que puso las *Enseñanzas de Don Juan* (el chamán yaqui, su informante) al alcance del mundo occidental (Wallis, 2003, p. 39), y con la conformación de la Foundation for Shamanic Studies de Michael Harner (1994), el gurú del chamanismo occidental. En las ciudades colombianas las tomas de yagé, con fines curativos o simplemente para trascender el mundo, se han convertido

en práctica cotidiana de jóvenes y viejos que buscan en las costumbres chamanísticas una forma de evitar el aburrimiento de la sociedad de consumo. Dicen en la selva que inclusive el extinto jefe de la guerrilla de las FARC, Manuel Marulanda, mantuvo en cautiverio a un curaca de la Amazonia para que le atendiera del cáncer de la próstata. En el mundo académico algunos estudiantes y docentes de antropología quieren aprender de estos sabedores y usan mochila, poporo, ambil y mambe como cualquier *máma* de la Sierra Nevada de Santa Marta.

En esta última región, a pesar de la influencia mestiza en los poblados y de su proceso de urbanización, los *máma* han logrado conservar las tradiciones, mitos y costumbres de los sacerdotes de Antigua, *máma* Valle y *máma* San Luis, que enseñaron las artes de los rituales. Los pocos *máma* (kogui, arhuaco, wiwa) que sobreviven realizan pagamento alrededor de la Línea Negra (Valledupar, Cuestecita, Riohacha, Taganga, Fundación, Bosconia y río Guatapurí), también por la carretera que conduce a Atánquez, y en las partes altas de la Sierra Nevada de Santa Marta, que ellos equiparan al Tíbet, donde reside el *máma* de Antigua, cuya voz les señala los problemas del mundo y los pagamentos que hay que hacer para remediar sus males. Infortunadamente algunos de sus sitios han sido profanados o perturbados por actividades turísticas, como Piedraparada, a orillas del río Guatapurí, Valledupar (véase figura 13); otros han sido destruidos, junto con el arte rupestre que contenían, como el del puente sobre el río San Sebastián en Fundación, Magdalena. A pesar de ello, los *máma* continúan haciendo pagamento en estos sitios, pues afirman que así lo establecieron sus antepasados y allí aún reside la energía ancestral; inclusive se ha occidentalizado el culto colocando cruces, como en la parte superior de Machosolo, en Bosconia.

En fin, después de varios milenios de desarrollo y de persecuciones por religiones y políticos sectarios, el chamanismo no ha muerto; al contrario, hoy día está más fuerte y renovado que antes, ajustado a las necesidades de la sociedad de consumo. La liberación de un taita en Estados Unidos que portaba yagé para el consumo de sus amigos es una muestra más del reconocimiento mundial de esta tradición y sus practicantes.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguado, F. P. ([1956] 1569-1575). *Recopilación historial*. Bogotá: Biblioteca Presidencia de la República.
- Amodio, J. y Juncosa, J. (comp.) ([2000] 1991). *Los espíritus aliados. Chamanismo y curación en los pueblos indios de Sudamérica*. Quito: Abya-Yala.
- Angulo, C. (1981). *La Tradición Malambo. Un complejo temprano en el noroeste de Suramérica*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de La República.
- Archila, S. (ed.). (1996). *Los tesoros de los señores de Malagana*. Bogotá: Museo del Oro, Banco de la República.
- Århem, K. (2001). Ecocosmología y chamanismo en el Amazonas: variaciones sobre un tema. *Revista Colombiana de Antropología*, 37, 268-288.
- Arrom, J. J. (1975). *Mitología y artes prehispánicas de las Antillas*. México: Siglo veintiuno editores, S.A.
- Bautista, E. (2010). *Imágenes del espacio: historia del espacio prehispánico a través de pictografías y petroglifos*. (Tesis de maestría sin publicar). Pontificia Universidad Javeriana, Departamento de Historia, Bogotá, Colombia.
- Becker, U. ([1992] 1997). *Enciclopedia de los símbolos*. (J. A. Bravo, trad.). Bogotá: Intermedio Editores Robin Book.
- Bernal, J., Briceño, I. y Duncan, R. (1993). *El arte del chamanismo, la salud y la vida. Tumaco La Tolita*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Blanco S. y Clavijo, A. (1999). *Prospección y Rescate Arqueológico Cementerio Prehispánico de Coronado Palmira, Valle del Cauca Colombia* (Informe Final Ira Etapa). Cali: Instituto Vallecaucano para la Conservación y Protección del Patrimonio Cultural y Natural, INCIVA.
- Blanco S., Rodríguez, J. V. y Cabal, G. (2007). Asentamientos tempranos. En J. V. Rodríguez (ed.), *Territorio ancestral, rituales funerarios y chamanismo en Palmira prehispánica, Valle del Cauca* (61-79). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Botero P., Rodríguez, J. V. y Rodríguez, C. A. (2007). Paisajes y territorio ancestral de Palmira. En J. V. Rodríguez (ed.), *Territorio ancestral, rituales funerarios y chamanismo en Palmira prehispánica, Valle del Cauca* (27-44). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

- Bouchard, J. F. (2005). Sacrificios y chamanismo en la cultura Tumaco-La Tolita (Colombia y Ecuador). En J. P. Chaumeil, R. Pineda y J. F. Bouchard (eds.), *Chamanismo y sacrificio. Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del Sur* (17-26). Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales- Instituto Francés de Altos Estudios.
- Bray, W. (2000). Malagana and the Goldworking. Tradition of Southwest of Colombia. En C. Mcewan (ed.), *Precolumbian Gold. Technology, Style and Iconography* (94-111). London: British Museum Press.
- Bray, W. (2005). Craftsmen and farmers. The Archaeology of the Yotoco Period. En M. Cardale (ed.), *Calima and Malagana: Art and Archaeology in Southwestern Colombia* (98-139). Lausanne: Pro Calima Foundation.
- Bray, W., Herrera, L. y Cardale, M. (1998). The Malagana Chiefdom a New Discovery in the Cauca Valley of Southwestern Colombia. En A. Labbé (comp.), *Shamans, Gods and Mythic Beast: Colombian Gold and Ceramics in Antiquity* (121-160). Hong Kong: American Federation of Arts y University of Washington Press.
- Bray, W., Cardale, M., Herrera, L., Legast, A., Patiño, D. y Rodríguez, C. A. (2005). Lords of the marshes: The Malagana People. En M. Cardale (ed.), *Calima and Malagana. Art and Archaeology in Southwestern Colombia* (140-201). Lausanne: Pro Calima Foundation.
- Cabrero, Ma. T. (1995). *La muerte en el Occidente del México prehispánico*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Cardale, M. (2006). Cazando animales en el bestiario cosmológico: el cocodrilo en el suroeste de Colombia y en regiones vecinas del Ecuador (800 a. C. a 500 d. C.). *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 35(3), 409-431.
- Casilimas, C. I. (2001). Juntas, borracheras y obsequias en el cercado de Ubaque. A propósito del proceso seguido al cacique de Ubaque por idólatra. *Boletín del Museo del Oro*, 49, 13-48. Recuperado de <http://www.banrep.gov.co/museo/esp/boletin>.
- Casilimas, C. I. y Londoño, E. (Transcriptores) (2001). El proceso contra el cacique de Ubaque en 1563. *Boletín del Museo del Oro*, 49, 49-101. Recuperado de <http://www.banrep.gov.co/museo/esp/boletin>.
- Castaño, C. y Van der Hammen, Th. (2005). *Arqueología de visiones y alucinaciones del cosmos felino y chamanístico de Chiribiquete*. Bogotá: Ministerio del Medio Ambiente- Vivienda y Desarrollo Territorial-Tropenbos Internacional.

- Castellanos, J. de. ([ca. 1615] 1997). *Elegías de varones ilustres de Indias*. Bogotá: Eduardo Rivas M.
- Cayón, L. (2001). En la búsqueda del orden cósmico: sobre el modelo de manejo ecológico tukano oriental del Vaupés. *Revista Colombiana de Antropología*, 37, 234-267.
- Cayón, L. (2002). *En las aguas de Yuruparí. Cosmología y chamanismo Makuna*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Chaumeil, J. P., Pineda, R. y Bouchard, J. F. (eds.). (2005). *Chamanismo y sacrificio. Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del Sur*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales- Instituto Francés de Altos Estudios.
- Chaves A. y de Francisco, F. L. (1977). *Los ijca*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.
- Cieza de León, P. ([1540] 2000). *La crónica del Perú*. Madrid: Dastin S. L.
- Clottes, J. y Lewis-Williams, D. ([1996] 2001). *Los chamanes de la prehistoria*. (J. L. Cachero, trad.). Barcelona: Editorial Ariel.
- Correa, F. (2004). *El sol del poder. Simbología y política entre los muiscas del norte de los Andes*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Correal, G. (1990). *Aguazuque. Evidencias de cazadores, recolectores y plantadores en la altiplanicie de la cordillera Oriental*. Bogotá: FIAN, Banco de la República.
- Corredor, B. (1986). *La maloca murui-muinane*. (Tesis de grado sin publicar). Universidad Nacional de Colombia, Departamento de Antropología, Bogotá, Colombia.
- Falchetti, A. M. (2003). *La búsqueda del equilibrio. Los Uwa y la defensa de su territorio sagrado en tiempos coloniales* (Vol. CLX). Bogotá: Academia Colombiana de Historia.
- Fericgla, J. ([2000] 2006). *Los chamanismos a revisión. De la vía del éxtasis a Internet*. Barcelona: Editorial Kairós.
- Friede, J. (1976). *Fuentes documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada. Desde la instalación de la Real Audiencia en Santafé. 1568-1575* (Tomo IV). Bogotá: Biblioteca Banco Popular.
- Gill, R. B. (2008). *Las grandes sequías mayas. Agua, vida y muerte*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gómez, A. et ál. (1997). *El medicamento en la historia de Colombia*. Bogotá: Schering-Plough S. A.

- Harner, M. ([1980] 1994). *La senda del chamán. Un inspirador mensaje sobre la más poderosa fuerza creadora de todo lo existente*. (A. Roméu, A. Ortega y A. Villa, trads.) Bogotá: Planeta.
- Hugh-Jones, S. (1996). Shamans, Prophets and Pastors. En N. Thomas y C. Humphrey (eds.), *Shamanism, History, & the State* (32-75). Michigan: The University of Michigan Press.
- Isaacs, J. ([1883] 1951). *Estudio sobre las tribus indígenas del Magdalena*. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana.
- Koch-Grünberg, Th. ([1909] 1995). *Dos años entre los indios. Viajes por el noreste brasileño 1903/1905*. (A. Watzke, R. Camacho, M. Ortiz y F. Castillo, trads.). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Labbé, A. J. (1998). Symbol, theme, context, and meaning in the Art of Prehispanic Colombia. En A. J. Labbé (ed.), *Shamans, Gods, and Mythic Beasts: Colombian Gold and Ceramics in Antiquity* (21-120). Hong Kong: The American Federation of Arts, University of Washington Press.
- Legast, A. (2005). ¿Retratos de chamanes o de ancestros míticos? En J. P. Chaumeil, R. Pineda y J. F. Bouchard (eds.), *Chamanismo y sacrificio. Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del Sur* (35-46). Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales- Instituto Francés de Altos Estudios.
- Lévi-Strauss, C. ([1979] 1981). *La vía de las máscaras*. (J. Almela, trad.) México: Siglo Veintiuno editores.
- Llamazares, A. M. y C. Martínez (eds.). (2004). *El lenguaje de los dioses. Arte, chamanismo y cosmovisión indígena en Sudamérica*. Buenos Aires: Editora Biblos.
- Llanos, H. (1995). *Los chamanes jaguares de San Agustín. Génesis de un pensamiento mitopoético*. Bogotá: Cuatro y Cía.
- Lleras, R. (2005). Sacrificio y ofrenda entre los muiscas. En J. P. Chaumeil, R. Pineda y J. F. Bouchard (eds.), *Chamanismo y sacrificio. Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del Sur* (47-73). Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales- Instituto Francés de Altos Estudios.
- Londoño, E. (2001). El proceso de Ubaque de 1563: la última ceremonia religiosa pública de los muiscas. *Boletín del Museo del Oro*, 49, 1-12. Recuperado de <http://www.banrep.gov.co/museo/esp/boletin>.
- Martínez, C. (2004). El círculo de la conciencia. Una introducción a la cosmovisión indígena americana. En A. M. Llamazares y C. Martínez

- (eds.), *El lenguaje de los dioses. Arte, chamanismo y cosmovisión indígena en Sudamérica* (21-65). Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Niño, J. C. (2007). *Ooyoriyasa. Cosmología e interpretación onírica entre los ette del norte de Colombia*. Bogotá: Universidad de los Andes, Colección Prometeo.
- Ortiz, F. y Pradilla, H. (1999). *Rocas y petroglifos del Guainía. Escritura de los grupos Arawak-Maipure*. Tunja: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia- Fundación Etnollano.
- Osborn, A. (1995). *Las cuatro estaciones. Mitología y estructura social entre los U'wa*. (F. Cabrera, trad.). Bogotá: Banco de la República.
- Oyuela, A. (2005). El surgimiento de la rutinización religiosa: los orígenes de los tairona-kogis. En J. P. Chaumeil, R. Pineda y J. F. Bouchard (eds.), *Chamanismo y sacrificio. Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del Sur* (141-163). Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales- Instituto Francés de Altos Estudios.
- Patiño, V. M. (comp.). (1983). Relaciones Geográficas de la Nueva Granada (siglos XVI a XIX). *Cespedesia*, 45(6), supl. 4.
- Pineda, R. (1987). Malocas de terror y jaguares españoles. *Revista de Antropología*, Dpto. Antropología, Universidad de los Andes 3(2), 83-114.
- Pineda, R. (2003). El poder de los hombres que vuelan. Gerardo Reichel-Dolmatoff y su contribución a la teoría del chamanismo. *Tabula Rasa*, 1, 15-46.
- Pinzón, C. E. y Garay, G. (1998). Inga y Kamsa del Valle de Sibundoy. En: *Geografía humana de Colombia. Región Andina Central* (Tomo IV, Vol. 3) (111-330). Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Preuss, K. TH. ([1926] 1993). *Visita a los indígenas Kagaba de la Sierra Nevada de Santa Marta. Observaciones, recopilación de textos y estudios lingüísticos*. (M. Ortiz, trad.). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- Pumarejo, M. A. y Morales, P. (2003). *La recuperación de la memoria histórica de los kankuamo: Un llamado de los antiguos. Siglos XX-XVIII*. Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1977a). Chamanismo Tukano. En G. Reichel-Dolmatoff y A. Dussán de Reichel-Dolmatoff, *Estudios antropológicos* (253-292). Bogotá: Biblioteca Básica Colombiana.

- Reichel-Dolmatoff, G. (1977b). El contexto cultural de un alucinógeno aborigen: *Banisteropsis caapi*. En G. Reichel-Dolmatoff y A. Dussán de Reichel-Dolmatoff, *Estudios antropológicos* (293-332). Bogotá: Biblioteca Básica Colombiana.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1977c). El simbolismo de caza, pesca y alimentación entre los Desana. En G. Reichel-Dolmatoff y A. Dussán de Reichel-Dolmatoff, *Estudios antropológicos* (333-354). Bogotá: Biblioteca Básica Colombiana.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1977d). Cosmología como análisis ecológico: una perspectiva desde la selva pluvial. En G. Reichel-Dolmatoff y A. Dussán de Reichel-Dolmatoff, *Estudios antropológicos* (355-375). Bogotá: Biblioteca Básica Colombiana.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1985). *Los Kogi. Una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta. Colombia*. Bogotá: Procultura S. A.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1986). *Desana. Simbolismo de los indios Tukano del Vaupés*. Bogotá: Procultura.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1991). *Los Ika. Sierra Nevada de Santa Marta*. Colombia. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1997). *Chamanes de la selva pluvial. Ensayos sobre los Indios Tukano del Noroeste Amazónico*. Traducción de Efraín Sánchez. Devon: Themis Book.
- Reichel-Dolmatoff, G. (2005). *Orfebrería y chamanismo*. Bogotá: Banco de la República- Villegas Editores.
- Reid, A. (2003). *El manto del chamán. Una historia indígena de Siberia*. (J. Navarro, trad.). Barcelona: Ariel Pueblos.
- Rodríguez, C. A. (2002). *El Valle del Cauca prehispánico*. Cali: Universidad del Valle.
- Rodríguez, C. A., Rey, F. F. y Cuenca, A. (2006). *El cacicazgo prehispánico de Guabas en el Valle del Cauca (700-1300 d. C.)*. Cali: Universidad del Valle.
- Rodríguez, C. A. y Rodríguez J. V. (1998). Patrones de enterramiento Quimbaya Tardío en el sitio arqueológico Dardanelos, municipio de Obando, Departamento del Valle. *Boletín de Arqueología* 13(2), 81-111.
- Rodríguez, J. V., Blanco, S. y Clavijo, A. (2007). Rituales funerarios y chamanismo en el cementerio de Coronado (siglos III a. C. a III d. C.). En J. V. Rodríguez (ed.), *Territorio ancestral, rituales funerarios y chamanismo en Palmira prehispánica, Valle del Cauca (81-138)*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

- Rodríguez, J. V. y Cifuentes, A. (2005). Un yacimiento ritual en el entorno de la antigua laguna de La Herrera, Madrid, Cundinamarca. *Maguaré* 19, 103-131.
- Rodríguez, J. V., Cifuentes, A. y Aldana, F. (2010). *Espacios rituales y cotidianos en el Alto río Ranchería, La Guajira, Colombia. Arqueología del sureste de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Ruz, A. (1991). *Costumbres funerarias de los antiguos mayas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Schultes, R. E. y Hofmann, A. ([1982] 2000). *Plantas de los dioses. Orígenes del uso de los alucinógenos*. (A. Blanco, G. Guzmán y S. Acosta, trads.). México: Fondo de cultura económica.
- Silva, C., E. (1968). *Arqueología y Prehistoria de Colombia*. Tunja: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.
- Silva, C., E. (2005). *Estudios sobre la Cultura Chibcha*. Tunja: Academia Boyacense de Historia, Colección Centenario.
- Simón, F. P. ([1621] 1981). *Noticias históricas de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales* (Vols. 1-6). Bogotá: Banco Popular.
- Trillos, M. (2005). *Lenguas Chibchas de la Sierra Nevada de Santa Marta: Una perspectiva histórico-comparativa*. Bogotá: CESO, Universidad de los Andes.
- Uribe, C. A. (1988). De la Sierra Nevada de Santa Marta, sus ecosistemas, indígenas y antropólogos. *Revista de Antropología* Universidad de los Andes 4(1), 7-35.
- Uribe, C. A. (1993). Sierra Nevada de Santa Marta y las tierras adyacentes. En *Geografía humana de Colombia. Nordeste indígena* (Tomo II) (7-214). Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura hispánica.
- Uribe, C. A. (1998). De la vitalidad de nuestros hermanos mayores de la Nevada. *Revista de Antropología y Arqueología*, 10(2), 9-92.
- Uricoechea, E. ([1854] 1984). *Memoria sobre las antigüedades neo-granadinas* (Tomo 24). Bogotá: Biblioteca Banco Popular.
- Van der Hammen, T. (1992). *Historia, ecología y vegetación*. Bogotá: Corporación Araracuara, Fondo FEN y Fondo Promoción de la Cultura.
- Vasco, L. G. (1985). *Jaibanás, los verdaderos hombres*. Bogotá: Biblioteca Banco Popular.
- Velandia, C. A. (1994). *San Agustín. Arte, estructura y arqueología*. Bogotá: Biblioteca Banco Popular.

- Vinalesa, J. (1952). *Indios arhuacos de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Editorial Iqueima.
- Vitebsky, P. ([1995] 2006). *Los chamanes. El viaje del alma. Fuerzas y poderes mágicos. Éxtasis y curación*. (M. Rubio, trad.). Köln: Taschen GMBH.
- Wallis, R. J. (2003). *Shamans / Neo-Shamans. Ecstasy, alternative archaeologies and contemporary Pagans*. London: Routledge.
- Whiton, L. C. y Parra, J. (1962). *The Sanha indians of the Sierra Nevada de Santa Marta – Colombia*. Orlando: Central Florida Museum.