

TEQUINAS, MOHANES, PIACHES Y JEQUES. LOS CHAMANES EN EL MUNDO PREHISPÁNICO DE COLOMBIA

Por: José V. Rodríguez Cuenca, Profesor Titular, Universidad Nacional de Colombia

Arturo Cifuentes Toro, antropólogo Universidad Nacional de Colombia

Edición digital: Colantropos. Colombia en la antropología.
www.humanas.edu.co/colantropos, 2008

1. Importancia del estudio del chamanismo prehispánico

Los chamanes, sabedores, protectores, intermediarios y curanderos del mundo americano son personajes respetados y muy estimados por las comunidades indígenas; su ausencia expone a las comunidades a factores de riesgo en su salud, caza, pesca y recolección de alimentos, y ante todo, debilita su capacidad de supervivencia pues pueden sobrevenir conflictos sociales si no existen intermediarios entre los humanos y los seres sobrenaturales, dueños de los animales, peces, plantas y las mismas personas. Con su conocimiento sensorial y directo del universo poseen una percepción global y precisa del mismo, gracias a la libertad que tienen de pasar de una región cósmica a otra (Chaumeil, 1998: 167); de trascender el tiempo y el espacio, de percibir lo que otros no pueden ver, es decir, de trascender los límites de lo físico y la lógica de la mente, caminando entre los mundos (Meadows, 1993: 10). Su concepción del mundo sigue siendo moderna al considerar que cuerpo y alma son una unidad (Miranda, 1999: 13).

Recientemente su atractivo místico ha conducido a que algunos artistas –Jim Morrison, Michael Jackson, Joseph Beuys-, ocultistas –Aleister Crowley-, seguidores de cultos paganos y de sitios sagrados como Stonehenge –druidas, celtas-, de la Nueva Era y del NAGPRA (tratado de repatriación de restos de aborígenes) se consideren asimismo neo-chamanes (Wallis, 2003: 1). Su visión se fortaleció con las publicaciones de Carlos Castaneda quien puso las “Enseñanzas de Don Juan”, el chamán yaqui, su informante, al alcance del mundo occidental (Wallis, 2003: 39), y por la conformación de la Foundation for Shamanic Studies de Michael Harner (1994), el gurú del chamanismo occidental. En Colombia gracias a los trabajos de Gerardo Reichel-Dolmatoff (1967, 1977, 1997, 2005) se ha planteado su proyección hacia tiempos prehispánicos, especialmente en su obra “Orfebrería y chamanismo”. En las ciudades 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.

Su estudio ha despertado un gran interés y generado centenares de páginas en el campo antropológico a partir del estudio de la tradición oral de comunidades contemporáneas de la selva tropical (Koch-Grünberg, 1995; Reichel-Dolmatoff, 1997; Vasco, 1985; Chaumeil, 1998; Amodio, Juncosa, compiladores, 2000; Cayón, 2002; James, Jiménez, eds., 2004; Chaumeil, Pineda, Bouchard, editores, 2005; Vitebsky, 2006), de ambientes sabaneros (Perrin, 1995), andinos (Preuss, 1993; Reichel-Dolmatoff, 1985, 1991; Pinzón, 1998); como también sobre la relación entre el medio ambiente, las condiciones de vida y las prácticas medicinales (Rodríguez, ed., 2007). A pesar de la conservación de las tradiciones chamanísticas, no obstante, es posible pensar que la sociedad occidental ha podido alterarlas, especialmente por la interpretación de los religiosos judeo-cristianos; tampoco nos ha llegado toda la información chamanística, ya que por ser un conocimiento secreto por su utilidad en la supervivencia de las comunidades, los chamanes no lo confían a los observadores occidentales, pues el chamán “no está muy dado a la charla menuda, ni a los simples placeres del hogar. Frecuentemente muestra una tendencia a quedarse aparte de los demás, de callarse, y de abstenerse de conversaciones ruidosas o de bromas pesadas” (Reichel-Dolmatoff, 1977a: 290). Es más, pueden distorsionar los mitos con el fin de alejar a los intrusos (Perrin, 1997: 15).

Desde la perspectiva etnohistórica, si bien a los cronistas de los siglos XVI-XVII les llamó la atención la existencia de personajes – 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, no obstante su visión está deformada por el pensamiento medieval que impidió ver más detalles de esa práctica. Estos tequinas, piaches, mohanes, jeques y curanderos eran el principal obstáculo en la conversión de los indígenas a la nueva religión, por lo que fueron especialmente atacados por los conquistadores (Friede, 1976, VI: 459; Simón, 1981, VI: 108).

Desde el punto de vista arqueológico se ha abordado indirectamente desde la iconografía del ajuar funerario y otros registros arqueológicos (estelas, representaciones cerámicas de vasijas ceremoniales, estatuaria), especialmente de las máscaras elaboradas en oro, arcilla, jade y otras piedras, a partir de las cuales se ha deducido su existencia en el mundo prehispánico (Reichel-Dolmatoff, 2005; Llanos, 1995; Labbé, ed., 1998; Cardale, ed., 2005; Rodríguez ed., 2006). Sin embargo, la escasez de evidencias materiales, especialmente de contextos funerarios, dificulta establecer una relación directa entre los objetos y los chamanes.

La importancia del estudio de las prácticas chamanísticas prehispánicas, estriba en que nos pueden ofrecer una visión más ajustada a la realidad del referente social que les dio vida –siempre y cuando se sepan interpretar-, y su cambio en el tiempo –desde los cazadores-recolectores hasta los agroalfareros y sociedades contemporáneas- y el espacio –en las distintas regiones de donde poseemos información-, y las condiciones de vida de sus practicantes a partir del estudio de sus restos óseos.

El presente trabajo presenta una síntesis etnohistórica y un planteamiento sobre la posibilidad de identificar chamanes en el registro arqueológico, particularmente del contexto funerario, analizando las características de los diferentes componentes que participan en el ritual funerario, como el recinto (forma, tamaño, orientación, ubicación), el cuerpo (sexo, edad, tratamiento, condiciones de vida) y el ajuar (significado de la cerámica, orfebrería, líticos, otros artefactos), a la luz de la discusión etnográfica sobre los chamanes contemporáneos y de los siglos XVI-XVII. Con el análisis de algunos casos de excavaciones arqueológicas se pretende complementar la discusión sobre el chamanismo prehispánico.

2. Cosmovisión y chamanismo americano

El chamán, palabra que proviene de la lengua Evenk de Siberia, Rusia, significa “el que sabe”; es un personaje dotado de una vocación involuntaria, heredada o según el capricho de los espíritus (Reid, 2003: 21); es un especialista religioso, payé (Desana), piache (Guajibó), mamó (Kogui), mohán (Malibú), jeque (Muisca), jaibaná (Embera), taita (Sibundoy), 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 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.

Algunos chamanes deben sustentarse de sus propios recursos, cazando, recolectando, cultivando, cocinando, como cualquier otra persona del común. Es una labor peligrosa pues 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 de forma correcta, 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 (Eliade, 1960:23; Reichel-Dolmatoff, 1977d:372; Pinzón, 1998: 249; Cayón, 2001:264; Pineda, 2003: 26; Vitebsky, 2006:8-11).

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 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, Juncosa, 1991:8).

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 yajé (*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 yajé es el psicotrópico más difundido en el noroeste de Suramérica y es considerado 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” (Schultes, Hofmann, 2000:124).

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; plantas y animales (felinos, murciélagos, águilas, plumas de aves) cuyas propiedades ayudan al chamán a concentrar energías. Durante las danzas de máscaras emplean representaciones de seres híbridos, el hombre-murciélago entre la cultura Tumaco-La Tolita (Bouchard, 2005:25), en la Sierra Nevada de Santa Marta (Reichel-Dolmatoff, 2005:26; Legast, 2005:41) y en el Valle del Cauca (Rodríguez *et al.*, 2007); figuras compuestas de serpiente y saurio en San Agustín (Velandia, 1994:47; Llanos, 1995: 155); 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, 2005:67). Las máscaras señalan precisamente el poder de transformación de los chamanes.

El surgimiento de las enfermedades y conflictos sociales se considera una consecuencia de la perturbación del equilibrio ecológico, de ahí que el chamán cumple la función de ecólogo, persona sabia que mediante su conocimiento ancestral realiza el diagnóstico y la curación apropiada para restablecer el orden (Reichel-Dolmatoff, 1977d:369).

3. Los chamanes de las comunidades indígenas contemporáneas

3.1. Selva húmeda tropical

Los indígenas del noroeste amazónico consideran que el daño a cualquier segmento de la selva amazónica afecta a todo el territorio, de ahí que la manejan 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: 120). Existe una gran variedad de chamanes según el conocimiento y los poderes que manejan, y tienen diferentes nombres. Como anota Luis Cayón (2002: 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 éste 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”.

Los *payés* o chamanes Tukanos del Vaupés, noroccidente amazónico, apoyados en sus conocimientos esotéricos, median entre las fuerzas sobrenaturales y la gente, con el fin de curar sus enfermedades, conseguir presas de caza y pesca, orienta las ceremonias del ciclo vital, defiende a la comunidad de sus enemigos y los ataca si es necesario. Esta profesión no es hereditaria aunque se dan casos en que un hijo de chamán la pueda asumir, pero se selecciona la persona con ciertas cualidades psicológicas e intelectuales, pero ante todo, cuya alma ilumine y brille con luz intensa. Debe tener un profundo interés en los mitos y tradiciones de la comunidad, una buena memoria y capacidad para recitar durante horas largas secuencias de nombres, eventos y encantaciones, buena voz para el canto y la paciencia para soportar intensos ayunos y abstinencia sexual. Igualmente debe tener la habilidad de interpretar pasajes míticos, recitaciones genealógicas, fórmulas de encantamiento, sueños o cualquier sentimiento de la gente (Reichel-Dolmatoff, 1977a:253-254).

Una vez seleccionada la persona según las cualidades requeridas, el entrenamiento se inicia hacia los 25 años de edad, en aislamiento, dirigido por un *payé* experimentado quien le enseña todo lo pertinente a la

profesión; no obstante, el poder chamanístico no se adquiere, se le otorga a la persona que escucha. Durante la preparación pasan largas horas cantando y pronunciando encantamientos a *Vihó-mashë*, el dueño sobrenatural y protector del rapé narcótico, de los animales, peces y de todos los que viven en las selvas y ríos, de modo que de su voluntad depende el éxito de la caza y pesca. El iniciado debe seguir un estricto ayuno –no puede consumir carne ni alimentos con ají, solamente cazabe, algunos peces y hormigas- y abstinencia sexual, evitar todo contacto con mujeres menstruantes –estas pasan su periodo confinadas y aisladas- y embarazadas, y evitar los ruidos pues son muy sensibles a ellos.

Antes de iniciar la práctica del oficio el payé debe adquirir los objetos de poder y espíritus auxiliares, como la vara sonajera, piedrecillas, el cilindro de cuarzo blanco (pene del sol), resinas, una azada, un porta cigarros, un banquillo de madera, las coronas de plumas, cascabeles de semillas y el artefacto en hueso de ave para aspirar el rapé. Mientras tanto el novicio aprende las propiedades de las plantas, entre ellas las psicotrópicas (yajé de distintas clases), además de las medicinales, pues las hay para curar enfermedades, matar al enemigo, o para envenenar peces (Reichel-Dolmatoff, 1977a: 259). El éxtasis producido por las drogas tiene como objeto encontrar las medicinas para aliviar y curar las enfermedades y encontrar modos de castigar a los enemigos, pues la enfermedad es concebida como una infracción de las normas establecidas. Por esta razón, como anota G. Reichel-Dolmatoff (Op. Cit. 286) “el énfasis extático del chamanismo tukano puede interpretarse entonces como una búsqueda de indicios y procedimientos que permitan a la persona restablecer un equilibrio perdido por causa de sus relaciones impregnadas de conflictos. Al actuar como vocero y mediador, el payé entonces no es un místico, sino más bien un especialista práctico en comunicaciones”.

Entre los Desana Reichel-Dolmatoff (1986: 155) diferencia el payé o chamán del *kumú* o sacerdote propiamente dicho. Mientras que el segundo rige una esfera mágico-religiosa y está más cerca de las divinidades que de los humanos, el primero es un hombre de acción en contacto permanente con los sucesos de la vida cotidiana del grupo, al cual trata de proteger y guiar; es el vocero ante las fuerzas sobrenaturales. El oficio deriva del sol, primer payé, quien estableció el uso del rapé narcótico y de toda la parafernalia característica del oficio. Este debe saber interpretar las alucinaciones al tomar alguna preparación, procurar la fertilidad de la naturaleza y saber transformarse en jaguar para proteger una maloca o convertirse en cazador solitario para repeler peligros.

Entretanto, el oficio de *kumú* fue instituido por el padre sol para perpetuar las enseñanzas morales y hacer el bien. Se sienta en un banco ceremonial, cuida de un altar con objetos rituales, entre ellos figuras antropomorfas de madera que representan al sol y la hija del sol. Es un ser luminoso que descubre los pensamientos íntimos de las personas que

hablan con él. A la muerte del *kumú* su cadáver se entierra en la mitad de su maloca, la que es posteriormente abandonada.

Por su parte, Cayón (2001:258; 2002: 135) considera que *kumú* significa brujo o chamán, y hace referencia a una persona con poder sobre la naturaleza, o sobre el mundo entero, quien mediante los rituales de iniciación fertiliza la naturaleza y hace posible la continuidad del grupo.

En su viaje por el noroeste brasileño Th. Koch-Grünberg (1995: 95) describía en Cururú-Cuára el arsenal mágico de un chamán: dos cestitas tejidas de manera fina -procedentes quizás del Inírida o Guaviare-, un collar con dos enormes dientes de caimán -frecuente en el Orinoco-, 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 kashirí 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).

3.2. Región Andina

Los *mamo* entre los Kogui (Kágaba) de la Sierra Nevada de Santa Marta, constituyen la autoridad religiosa, son los encargados 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 objetos de poder (piedrecillas). El término *mama 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 (Preuss, 1993: 76; Reichel-Dolmatoff, 1985: 117). El oficio de *mamo* no era hereditario -aunque el hijo lo podía ser-, sino que el elegido era identificado en los sueños por los sabedores. Una vez nacido el niño era atendido por el mamo, quien a la edad de lo 10-12 meses lo llevaba a la casa ceremonial donde iniciaba el proceso de aprendizaje. Los aprendices iniciaban los estudios hacia los 6-9 años; mediante ayunos, abstinencia sexual -durante su reclusión no pueden ver mujeres- y su preparación en casas ceremoniales incluía el arte de curar. Actualmente hay escasez de aprendices y el sistema de preparación ha cambiado; también han asumido más responsabilidad pues han reemplazado a los comisarios por lo que han asumido, además de poder religioso el político-civil (Reichel-Dolmatoff, 1985: 119-123).

Dentro de la parafernalia de las ceremonias las máscaras constituyen el objeto más apreciado. Son elaboradas en madera, con la boca prominente, 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.

La muerte del *mamo* 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 entierra sentado en un banquito y no se coloca en cuclillas ni se envuelve en hamaca (Reichel-Dolmatoff, 1985:125).

Los uwa de la Sierra Nevada del Cocuy como el resto de pueblos indígenas de Colombia, organizaban las actividades sociales, políticas y económicas en torno a un calendario cósmico a lo largo del año, donde celebraban ceremonias con el fin de mantener el orden del universo mediante la observación de normas de conducta que seguían la tradición ancestral, y que integraban la vida cotidiana. Los chamanes o *karekas*, podían ser hombres o mujeres, aprendían sus oficios desde la infancia, conociendo los mitos y las técnicas de curación de las diferentes enfermedades mediante ciertas plantas medicinales; posteriormente el aprendiz consumía *otoba* (*awa*), que es una sustancia iluminadora extraída del árbol *otobo* o *awa-sira* (*Dialyanthera otoba*) con el fin de favorecer su comunicación con el mundo primordial (Falchetti, 2003: 41-45). También utilizaban el yopo (*akwa*) y el tabaco mascado para fortalecer el alma, fuerza espiritual del chamán en su comunicación con *Sira*, deidad máxima del mundo de arriba. En estado de éxtasis el chamán se puede transformar en animales, sea en jaguar, asociado con el mundo de abajo, o en ave, relacionada con el mundo de arriba, restableciendo la unidad entre humanos, animales y plantas.

Entre los inga y kamsa del valle de Sibundoy, región Andina suroccidental en la frontera con Ecuador, los sionas, grupo Tukano occidental que ha preservado mejor las costumbres ancestrales, son los maestros encargados de enseñar las propiedades de las diversas variedades de yagé, pues son chamanes más poderosos. El proceso de aprendizaje para convertirse en chamán requiere de exigentes ejercicios, privaciones y estrategias para sobrevivir en ambientes desconocidos, “gastarse toda la vida” aprendiendo con paciencia, conciencia y ciencia (Pinzón, Garay, 1998: 233-234). Los taitas que enseñan obligan a los aprendices a dormir a la intemperie durante varios días, soportando las inclemencias del clima y recorriendo largos caminos. El que muestra coraje continúa con el proceso y el que se acobarda abandona el camino.

Hay distintas variedades de yagé que transmiten diferentes propiedades de los animales, como jaguares (brinda fuerza, valor, aleja el

temor, enseña a rastrear las presas y la misma brujería), serpientes (sirve para vencer el miedo), venados (provee 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, Garay, 1998: 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.

Como subrayan Pinzón y Garay (1998: 239) “el yagecero es alguien que ha aprendido a ver las pintas despierto y a controlarlas”; es quien abre los caminos de la vida –pintas- durante el trance para ver más allá de nuestros sentidos, hacia el pasado o hacia el futuro.

Con la llegada de los españoles al valle de Sibundoy estas tradiciones fueron consideradas idólatras y paganas, mismas que intentaron conjurar bautizando a los indígenas, produciendo un “mal aire”; por esta razón su territorio actual conjuga la fuerza silvestre de los ancestros y la de los indígenas bautizados y redimidos.

3.3. Península de la Guajira

Entre la sociedad Wayuu el chamanismo es un sistema destinado para tratar la desgracia, evitarla o mitigarla, ya sea en forma de enfermedades, problemas domésticos, climáticos, de cacería, hambrunas, conflictos, etc. (Perrin, 1997: 101). Adquirir el poder chamánico es volverse *pūlasü*, sagrado, y se reconocen porque generalmente tienen fobias a ciertos alimentos –especialmente de origen animal-, señal para la elección antes de la iniciación pues el control de ellos es condición primordial para poderse comunicar con el otro mundo. Además es un buen soñador a voluntad, con la capacidad de revelar el diagnóstico y el tratamiento a partir de los sueños. Mediante los psicotrópicos puede forzar el viaje del alma, para ello emplea el zumo del tabaco (*yüi makuirá*), que en grandes dosis es un alucinógeno, vehículo y señal que permite alcanzar el otro mundo. Su uso chamánico es tan importante que los Wayuu lo relacionan con la sexualidad y la fecundación. Este oficio lo pueden asumir tanto hombres como mujeres.

El ritual de curación puede durar varias noches, incluso varios días. Además del tabaco que genera una corriente de olor, emplea una maraca que produce una corriente sonora; ambos activan sentidos hacia el otro mundo; el canto contribuye a este pasaje pues viene de los espíritus. Dentro de su parafernalia se incluye también el gorro de cascabeles de donde penden objetos y el banco zoomorfo. Todos estos objetos tienen la función de atraer las almas arrebatadas a los enfermos y apartar al chamán de los males que se pueden desencadenar por los contactos con los seres del otro mundo. Pero es más importante el baile al son de un tambor que ayuda a la curación del enfermo (Perrin, 1997: 169-170).

4. Los chamanes en el siglo XVI según las crónicas españolas

4.1. Región Caribe

Entre los Cuna-Cueva de Urabá el ser sobrenatural se llamaba *tuyra*, y el maestro que tenía la capacidad de comunicarse con él se denominaba *tequina*. Este último por su condición de deidad conocía los astros, cómo atraer las lluvias, el sol, los truenos y cómo obtener buenas cosechas. A él le hacían sacrificios de sangre y vidas humanas, sahumeros y otras ceremonias (Fernández de Oviedo, 1996: 124-125). El oficio lo profesaban tanto hombres y mujeres, siendo más temidas estas últimas, pues eran consideradas “unas viejas astutas y mal inclinadas, y de mala proporción y vista, que se entremeten a adivinar, y hacen más desconciertos que los hombres de su oficio” (Fernández de Oviedo, en D`Olwer, 1981: 381).

En la costa Caribe el pueblo de Cipacua tenía un puercoespín de oro fino en un gran santuario, y en un templo en el pueblo de Carnapacua ocho patos de oro fino. Los mohanes se dedicaban al culto de los templos y daban al pueblo respuesta sobre lo que consultaban al dueño sobrenatural –el demonio según los españoles- llamado *Buziraco*, práctica que persistió durante mucho tiempo a pesar de la ardua labor evangelizadora de los curas, pues hasta los mestizos la heredaban. La profesión se adquiría por herencia y si la persona no tenía la edad suficiente para practicarla la asumía un familiar. Para invocar los espíritus empleaban unas piedrecillas que custodiaban en una vasija de barro, meneándolas dentro del templo.

Según fray Pedro Simón (1981, V: 55) el mohán invocaba a *Buziraco* de la siguiente manera:

“Mandaba que en su bohío (que siempre se le tenían dedicado o en el pueblo o la montaña, a oscuras de los españoles, y en especial del padre doctrinero) le tuviesen prevenido un vaso grande como media tinaja de a seis arrobas (que en el Nuevo Reino llamaban moya), llena de agua, y que a la media noche estuviesen dentro del bohío el mohán y los indios e indias más viejos del pueblo y de ninguna manera mozos (recelando el descubrirse por los mozos el secreto), y

como iban entrando las mujeres, se iban quitando sus collarejas, manillas y otras piezas de oro y echando dentro de la moya, y el mohán tenía echada en la misma agua unas hojas de tabaco y preparado mucho en polvo para lo que luego hacía.”

Una vez estando todo el mundo dentro del bohío el jeque agitaba las piedrecillas dentro de la vasija y se escuchaba el agua dentro de la moya para percibir la aparición del ser protector; desde allí *Buziraco* les hablaba y les agradecía por las ofrendas, se lavaba y tomaba en la boca el tabaco en polvo y espolvoreaba a todos, acción que repetían los asistentes. A las mujeres les decía que recogieran sus adornos, collarejos, zarcillos y piezas de oro, pues solo quería el tabaco en hoja y en polvo, y que se llevaran el agua donde él se había lavado, y santificasen sus casas rociándolas con ella.

En un cerro con forma de galera se hallaba *Buziraco* atrayendo las almas de los indígenas; una vez los monjes instalaron allí un convento de Descalzos de la Orden de San Agustín en el siglo XVII, se dice que les mandó tempestades, rayos y aguaceros para sacarlos; al no lograrlo se trasteó a una punta que penetra en el mar llamada Los Icacos (Simón, 1981, V: 53-54).

Entre los Malibúes según la *Relación de Tenerife II* (Briones de Pedraza, 1983: 164) los clérigos y frailes nativos eran llamados *mohanes*, entre los caribes *ñares*, que podían ser hombres o mujeres. Existían en cada poblado, curaban con hierbas medicinales cuyas propiedades ellos conocían, con las que eliminaban las calenturas, el dolor de cabeza, soplando y chupando como quien limpia un polvo, pasando las manos por el cuerpo del enfermo, escupiendo el mal. Otros hacían llover. Eran muy temidos, organizaban las ceremonias y sahumerios y diagnosticaban los males de los poblados; para extirparlos celebraban ceremonias en templos ubicados aparte del poblado, muy engalanados, adornados con sapos, serpientes y otros animales, donde todo el pueblo adornado con pintura facial bebía chicha.

El sacerdote entre los Malibúes se llamaba *mayhan*, que los españoles transformaron en mohan, según se anota en la *Relación de Tamalameque* (Antonio de Medina *et al.*, 1983:187-188). Era muy reverenciado, se comunicaba con su “maestro de invenciones” *Ytaylaco (Inteylas)*, de quien habían aprendido el arte de adivinar; organizaba las ceremonias, podía hacer llover o cesar las lluvias, obtener una buena cosecha de maíz y curar las enfermedades mediante el toque con la mano del sabedor, soplando, sacando el mal del cuerpo. Era tal su poder que señalaba la oportunidad de la guerra y combatía el adoctrinamiento de los curas españoles.

Los indígenas del Valle de Upar tenían igualmente mohanes, considerados hechiceros, herbolarios, sanadores, intermediarios con los

dioses, muy respetados por la comunidad (Bartolomé de Aníbal Paleólogo *et al.*, 1983:209).

En el Valle de Santiago las personas de mayor reputación eran los mohanes y farautes, criados desde pequeños para este oficio; no labraban ni sembraban pues los demás les proveían de alimentos. Para conseguir sus deseos se confinaban en el monte o ciénagas donde invocaban al ser protector, dando muchos golpes con varas en los árboles, en el suelo y en las aguas de las lagunas, con el propósito de hacer llover (Aguado, 1956, II: 360).

4.2. Valle del Magdalena

Los Colimas de La Palma no tenían templos ni hacían sacrificios, ni tenían al sol y a la luna como dioses. Tenían un ser protector que les brindaba el maíz como dádiva, los tiempos buenos y malos, la vida y la muerte y se llevaba las ánimas a donde vivía. Con él se comunicaban mediante los mohanes y farautes, quienes tenían una gran reputación y estimación; eran acatados y reverenciados; curaban los enfermos cuyo oficio era muy bien pago. Curaban soplando las espaldas, cabeza y brazos del enfermo, o donde más le dolía, untándole su saliva (Aguado, 1956, II: 486; Simón, 1981, IV: 435). Creían en la inmortalidad del alma que después de muerta la persona salía del cuerpo y se iba a reposar a las cumbres nevadas de la cordillera Central por los lados de Pereira y Mariquita; para ahuyentar el alma del difunto los familiares y vecinos cantaban acompañados de sus instrumentos para que no retornara al cuerpo.

Gutierre de Ovalle (1983:267), fundador de La Palma, Cundinamarca, escribía en 1581 en la *Relación de La Palma de los Colimas*:

“Las plantas y yerbas aromáticas con que estos indios colimas se curan, está dicho que son la caraña y anime, llamados tati y tatibuco en su lengua. No se han sabido deste género más. De otros tienen muchas yerbas y raíces, que son de grandes virtudes y efectos, las cuales no quieren descubrir por ninguna vía, aunque por muchas se ha intentado la revelación deste secreto, porque tienen en el caso tal aviso y astucia, que si para alguna necesidad son llamados sus médicos, a los cuales llaman zaraes o zara, y vienen vista la enfermedad y oída la relación della, van por el remedio de sus yerbas o raíces, y tráenlas disfrazadas en figura que la madre que las parió no podrá conocerlas en ella, porque han de venir o mascadas con la boca o majadas entre dos piedras, y desta manera lo aplican al lugar ofendido de llaga, dolor o herida, divirtiendo solamente el zumo de aquella medicina exprimida sobre el mal; porque estos no saben qué cosa es emplastar ni ligar curando, ni

tienen otras prevenciones ni modos, más que este dicho, y lavar con agua fría o tibia las llagas o enfermedades y dar a beber los zumos de las yerbas o raíces desatados en chicha, que es su vino de maíz [...]”.

Los Patangoras de la provincia de Vitoria, jurisdicción de Mariquita, tenían dos divinidades que llamaban *am*, como el viento, tenido como cosa muy buena, y *chusman*, como el demonio, aunque también estaba en lo alto con el anterior. El sol y la luna eran los astros y a su vez dioses predilectos del cielo, aunque no les hacían ni suntuosos ni señalados sacrificios como en otras comunidades (Aguado, 1956, II: 99). Tenían médicos para prevenir las enfermedades, pestilencias, muertes y otros casos fortuitos, y para llevar las ánimas de parientes y antecesores a lugares con mucha comida y bebida.

El médico era elegido entre los niños de 5-6 años de edad que tenían sueños premonitorios con *Chancon*, espíritu protector, que se les aparecía como figura de persona, ave o cualquier otro animal, y lo primero que le enseñaba era cómo conducir las ánimas de las personas muertas, dónde estaban sus hermanos y parientes. Como protector de los indígenas escogía al médico tradicional para que sanara las enfermedades y sirviera de *faraute* o intérprete, por lo que tenía que tener un corazón colorado, es decir fuerte y recio para poder soportar los infortunios. El niño seleccionado daba cuenta del sueño a su madre, quien, entendiendo de la elección, para fortalecer su corazón organizaba con otros niños rituales donde lo azotaban con varas en días y horas determinadas, hasta que se templaba para ser un médico fuerte y recio. En caso de que el médico fuera muerto por los parientes de algún enfermo fallecido por la incapacidad de curación de éste, forzaban a un pariente del médico para que asumiera su cargo, si no se daba la forma tradicional de selección entre los niños.

Sus vecinos Amaníes no mataban al médico en caso de fracasar en la cura de algún enfermo pues decían que no tenía la culpa, sino que era el ser protector que les daba la vida y la muerte. Los señores principales y médicos se reunían en templos y se sentaban en duhos y “el médico y el mohán que ha de interpretar sus hablas y las del demonio se ponen fuera del bohío o casa junto a una saltera o ventanilla que para este efecto tienen hecha, cubierta con una estera, y algunas veces ponen a este mohán o médico en un lecho o barbacoa que tienen hecha junto a la cumbrera del bohío”. (Aguado, II: 106). El más anciano comenta al mohán lo que los principales quieren saber del ser sobrenatural, como la salud, la guerra con vecinos, los adulterios, las estaciones de lluvias.

4.3. Valle del Cauca

Las descripciones sobre las prácticas chamanísticas 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 chamanes. En la *Relación de algunos pueblos de la Gobernación de Popayán*, 1539-1541, atribuida según algunos autores a Jorge Robledo (Patiño, 1985: 29) se menciona la presencia 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 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 en guadua, hecha de 20 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 guaduas. 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 (Robledo, en Patiño, 1985: 32; Cieza de León, 2000: 119-120).

4.4. Llanos Orientales

Entre los Guayupes de los llanos Orientales el *piache* era temido y tenido en alta consideración por la sociedad, pues afirmaba que se podía convertir en tigre, oso u otro fiero animal. El oficio se heredaba de padre a hijo y los miembros de la comunidad le suministraban alimentos y mujeres, aún hijas de señores principales. Le ayudaban a sembrar y le hacían presentes para mantenerlo contento. Cuando visitaba a un enfermo se ayudaba de los efectos del yopo y el tabaco, hasta emborracharlos y quedar adormecidos, donde los seres protectores acudían en su ayuda. Si el enfermo sufría de calenturas u otro mal proveniente del mal humor, lo colocaba en una hamaca en el aire y le ponía dos grandes fogatas a ambos lados, lo soplaba y conjuraba. Como anotaba fray Pedro Aguado (1956:598):

“Cualquier hinchazón que les sobrevenga en cualquier parte del cuerpo, tienen que les procede de la mano de otros indios que los han echado algunas maldiciones o enhechizado por haberles hurtado alguna cosa o dado algún desabrimiento, con los cuales los médicos ganan mayor honra y fama que con otros ningunos, porque llevando, cuando los van a curar, en la boca hierbas o alguna espina o gusano, les chupan la hinchazón muy reciamente y hacen otras ceremonias, y

echando delante de los que están presentes lo que en la boca llevaban, les dan a entender que lo sacaron de la hinchazón del enfermo, lo cual les es muy enteramente creído. Todo otro género de enfermedad, como son heridas y llagas y lepra, lo curan con hierbas de particulares virtudes, con que sanan.”



Figura 1. Piaches en proceso de curación en los llanos Orientales (Gómez, 2000).

En la vecina Venezuela, en la provincia de Cumaná, los Cherigoto, Paragoto y Pitagotaro tenían médicos que llamaban *picacho*, quien debía sanar a los enfermos o en caso contrario pagaba con su propia vida. Estos piaches se comunicaban con los seres protectores mediante la lengua de los indígenas, de aves y de otras formas ininteligibles, y no podían ser vistos por la gente del común (Aguado, 1956, III: 486). En otras oportunidades entraban en oscuras cuevas en compañía de algunos valientes mancebos y sentándose en un duho y ellos de pie, tañían caracoles y sonajas y gritaban en tono lloroso muchas veces “Prororue”; si el ser protector no aparecía, el piache adquiría un tono enojado; al dar señales de acercarse tañía deprisa, daba vueltas por el suelo como si estuviese poseído; luego uno de los mancebos preguntaba por el deseo (Simón, 1981, I: 541-542).

En su descripción sobre los indígenas del Orinoco (achaguas, aruacos, cuibas, guahibos, chiricoas, guayaberos, otomanos, piapocos, piaroas, sálivas) José Gumilla (1791: 190) anotaba que había intermediarios entre la

gente y los espíritus que se llamaban *Moján*, *Piache* o *Alabuquti* en otras comunidades; estos tenían escuelas de aprendices quienes eran sometidos a un riguroso ayuno durante 40 días, al cabo de los cuales se les entregaban tres píldoras del tamaño de una pepita de guinda que funcionaban como antídoto contra todo tipo de venenos que pudieran brindarle sus enemigos. Después de esta curación los aprendices quedaban muy flacos por el ayuno. Los médicos del grupo otomaco chupaban profundamente la parte adolorida del enfermo con unas raicillas dentro de la boca con el fin de expulsarle el mal; luego escupían las raíces en un lugar limpio y de entre la sangre y saliva extraían unas piedrecillas y afirmaban que aquello era la causa de la enfermedad. Con un bejuco prevenían y curaban efectivamente las mordeduras de serpientes venenosas que abundaban en la selva pluvial tropical.

Cuando se enfermaba una persona soportaba con paciencia y tolerancia sus dolencias, fuese hombre de casa y padre de familia extensa de quien todo dependía, y sus familiares comían y departían sin prestarle mucha atención sobre sus necesidades, ni le dirigían palabras de consuelo, como si fuese algún evento corriente. Por su parte, el piache o médico hacía sonar las maracas (un calabazo con piedrecillas dentro), ordenaba ayunar, tanto al enfermo como a su parentela, lo que incluía la prohibición de comidas calientes, guisadas y condimentadas; también mudaba de voz cuando se comunicaba con los espíritus (demonio según los españoles). Existían diferentes costumbres de curación según el grupo étnico (Gumilla, 1791: 107):

“Llegando a las prácticas de los enfermos ya vimos que los *piaches aruacas*, ni duermen, ni dejan dormir, ni al enfermo, ni a otros; los médicos *otomacos* echan agua fría incesantemente sobre los enfermos y con eso mueren más aprisa: los *guayabas* y *chiricoas* son sumergidos en barro fresco o en el agua, con sola la cabeza fuera, para que se les quite la calentura; y aunque los hallan muertos de ordinario cuando van a sacarlos, nunca escarmientan: y a este tono son sus desatinados remedios, muy proporcionados a su caletre”.

4.5. Andes Orientales

Los muiscas se consideraban hijos del sol a quien veneraban como su dios principal y a quien en sus templos 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 en 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, aves (Aguado, 1956, I: 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 –Bxogonoa– atrás al relato del cronista fray Pedro Simón, enseñando muchas cosas, entre ellas hilar algodón, tejer mantas y otras cosas de la vida política; también que “las almas eran inmortales y que iban a recibir premio o pena, según habían vivido en esta vida, cuando salían de los cuerpos. Los cuales habían de resucitar y tener otra vida, aunque entendían habían de tener necesidad en ella de comidas como en ésta. Y a esto atinaba el ponérselas en sus sepulcros” (Simón, 1981, III: 412). A este predicador le llamaban *Sadigua* soñado (nuestro pariente y padre), *Sugumonxe* santo (se hace invisible) y *Sugunsua* (hombre que desaparece), pues desapareció una vez llegado a Iza.

Su ayuda a Bogotá y otras provincias en problemas de distinta índole –escasez de agua, enfermedades– fue tan acertada que desde ahí le han venerado y considerado la tierra de Sogamoso como santa. Sus sacerdotes hablaban una lengua secreta que solamente ellos conocían. Por su importancia en la sucesión del poder, al sacerdote le heredaba, al igual que los caciques, el sobrino hijo de hermana. Dado que la llegada del predicador a Sogamoso ocurrió en el mes de diciembre los rituales más importantes se realizaban durante este mes.

Cuando llegaron los españoles con sus enfermedades desconocidas (gripe, viruela, sarampión) intentó proteger las poblaciones indígenas de diferente manera, subiéndose a un cerro vestido con mantas coloradas para evitar las cámaras de sangre, esparciendo bija o almagre molido por el aire; cuando amenazaba la viruela se vestía con mantas viejas y se rascaba el cuerpo, sacando cosas de éste con las uñas lo que esparcía por el viento; en otras oportunidades se vestía de blanco y esparcía ceniza por el aire para evitar las sequías y heladas.

Los sacerdotes muiscas predijeron la llegada de los españoles y anunciaron que esta gente fuerte y feroz los habría de subyugar y maltratar con trabajos pesados, como les comunicó el cacique Goranchacha de Tunja, antes que llegaran las huestes conquistadoras.

El proceso de aprendizaje de los sacerdotes era muy riguroso y duraba muchos años. Cuando alcanzaba la edad mediana, lo sacaban de su casa y lo confinaban en otra 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 *chismaea*, o alguna sardina de los arroyos. También le enseñaban las

ceremonias y observaciones de los sacrificios durante 12 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 y la mochila de la coca (hayo) y algunas mantas finas y 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: 383).

Además de los templos, existían lugares sagrados como las lagunas (entre ellas Guatavita), arroyos, peñas, cerros y otras partes de singular atractivo, dignas de veneración por las señales brindadas a su paso, como zumbarles los oídos, temblarles las manos, haber soplado mucho viento, haber tronado o caído rayos. Cuando algún poblador quería sus servicios, el jeque mascaba tabaco y ordenaba a quien quería presentar las ofrendas ayunar durante varios días determinados. Una vez terminado el ayuno, mandaba elaborar figuras en oro, cobre, hilo o barro, de águila o serpiente, mono o papagayo, u otras dualidades. Cuando se acercaban al lugar de ofrenda, ceremonia que se realizaba de noche, el jeque se detenía a 20 pasos, se desnudaba completamente, y observaba si escuchaba alguna señal; luego con sigilo recorría los 20 pasos y llegando al lugar del santuario, levantaba con ambas manos la figurilla envuelta en algodón; decía algunas palabras manifestando la necesidad del que ofrecía, solicitando remedio para ella; luego se ponía de rodillas y arrojaba la ofrenda al agua, o la colocaba en alguna cueva o la envolvía dentro de la tierra; sin dar la espalda se regresaba hasta donde había dejado su manta que se colocaba para regresar a su casa. Al otro día el que ofrecía pagaba por el trabajo dos mantas y algún oro y regresaba a su casa; lavándose y cambiándose la vestimenta que había utilizado durante el ayuno, convidaba a sus parientes a celebrar con chicha (Simón, III: 386).

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, 1997:1157):

"Hablan pocas palabras, duermen poco,
pues el mayor espacio de la noche
gastan en mascar ayo, que son hojas
naturalmente como de zumaque;
y de la misma suerte las labranzas,
y los efectos son ni más ni menos:
mas debe ser de gran vigor el jugo,
pues comportan con él la sed y el hambre,
y aun debe conservar la dentadura,

pues por viejo que sea cualquier indio
muere sin padecer falta de dientes;
y en todas las naciones destas Indias
es común uso, por la mayor parte,
mascar aquellas hojas, que es la coca,
que tienen en Pirú los naturales,
y aun españoles, por ganancia gruesa.
Usan también con él de cierto polvo
o cal hecha de ciertos caracoles,
que traen en el que llaman poporo,
que es un calabazuelo, donde meten
un palillo, y aquello que se pega
recogen en la boca con el ayo.
Y por tener en mucho tales hojas,
sahumaban a sus ídolos con ellas [...]"

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 al corazón o en los ojos.

Quizás una 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* –transcrita y analizada por Clara I. Casilimas y Eduardo Londoño en 2001-, donde residía el jeque Popón, el más reconocido y venerado de la región (Simón, 1981, IV: 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 10-12 pasos de anchura por donde desfilaban los indígenas, en número de 5.000-6.000, cantando, tocando flautas, pitos, cascabeles, caracoles y otros fotutos, 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 15-16 años adquiridos de grupos panches (valle del río Magdalena), chitareros (Santander), del Cocuy y los Llanos, a quienes extraían el corazón estando vivos. También ofrendaban esmeraldas, coronas de plumas, mantas coloradas y piezas orfebres (Casilimas, 2001; Londoño, 2001).

El viento que llegaba de este valle a Bogotá era muy característico y le había dado el nombre a esta provincia; el viento también representaba a *Bochica*. La lengua que usaban durante las ceremonias eran “cantares de Sogamoso”, de uso exclusivamente ritual y desconocida para los seculares. Como psicotrópico usaban yopo (yopa) 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, Londoño, 2001: 59).

Además de sacerdotes que oficiaban en templos, existían mohanes en las comunidades alejadas de los grandes centros religiosos. Fray Pedro Simón (1981, VI: 118) ofrece una de las mejores descripciones del poder y prácticas de los mohanes en la región de Tota, Sogamoso, Boyacá:

“Los días pasados, hallándome en el valle de Sogamoso en una doctrina que está a nuestro cargo, llamada Tota, saliendo de decir misa, encontré, cerca de la puerta de la iglesia, un viejo llamado Paraico, medio bufón y atruhanado. Y teniendo noticia era mohán, le hice desvolver la poca ropa que traía y le hallé en una mochila los instrumentos del oficio, que eran un calabacito de polvos de ciertas hojas que llaman yopa, y de ellas otras sin moler y un pedacito de espejo de los nuestros encajado en un palito, una escobilla, un hueso de venado al sesgo por la mitad y muy pintado, hecho a modo de cuchara, con el cual, cuando hacen sus mohanerías, toman de aquellos polvos y los echan en las narices, que por ser fuertes, hacen salir luego una reuma que les cuelga hasta la boca, la cual miran en el espejillo, y si corre derecha, es buena señal, y por el contrario si torcida, para lo que pretenden adivinar. Y así, para que esté el labio de arriba más desocupado, lo traen todos muy rapado y limpio de barbas los que la tienen. Límpianse aquello después con la escobilla y la ceniza que también se han echado en la cabeza, y péinanse el cabello. Con estas señas exteriores hemos venido a hallar muchos en aquel valle, que tienen estos instrumentos. Hallamos también en la casa de uno un pellejo de zorro con su cabeza, lleno de paja, con que bailan puesto a las espaldas asido con las manos por los pies, que ellos llaman el Fo, mohanería endiablada.”

6. Chamanes y máscaras prehispánicas

En la orfebrería se expresa mejor que en otras obras de arte el complejo chamánico de los indígenas americanos, donde el icono del vuelo extático es su principal símbolo, pues “el vuelo siempre será la imagen del hombre trascendente” (Reichel-Dolmatoff, 2005: 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, 2005:31).

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, 2005:40-419).

Las regiones Calima en la cordillera Occidental y El Bolo (Malagana) en Palmira son muy conocidas por la variedad y exuberancia del arte chamanístico orfebre (Archila, 1996; Bray *et al.*, 1998; Bray, 2000; Cardale ed., 2005; Reichel-Dolmatoff, 2005). Huellas de chamanes se han hallado en Coronado (tumbas 47 y 51), caracterizadas por las máscaras antropomorfas en situación de trance (vuelo chamánico), una de ellas en forma de hombre-murciélago (Blanco *et al.*, 1999). En el estadio del Deportivo Cali se ha localizado un complejo ritual funerario muy refinado, consistente en una chamana cuyo cuerpo yacía en posición de decúbito ventral flexionado, con 9 punzones en huesos humanos (posiblemente desangradores), flautas en hueso animal, un collar muy grande con caracoles marinos y la piedra de amolar los utensilios en hueso (tumba 7) (Blanco *et al.*, 2004). Posiblemente el individuo de la tumba 46 también pueda corresponder a un chamán, pues posee un enorme collar con varios caracoles marinos retocados, y cerámica “matada” (fragmentada) alrededor del cuerpo. 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 2. Máscara zoomorfa (murciélago), Coronado, Palmira, Valle, T-51 (Colección Museo INCIVA).



Figura 3. Chamán portando máscara ritual, El Bolo, Palmira, Valle (Colección IFMC).



Figura 4. Máscara antropomorfa, Coronado, Palmira, T-47 (Museo Arqueológico Calima, INCIVA).

La máscara es definida como una pieza que recubre el rostro, elaborada de diversos materiales (oro, cerámica, calabaza, tallada en madera), por medio de la cual su portador pretende disfrazarse y personificar aquello que la máscara 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, 1997:206). 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 intentan espantar. Las máscaras fueron parte de la parafernalia de los chamanes americanos.

La decoración de las máscaras de Coronado 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; un haz de luz rodea la parte superior de la cabeza a manera de rayos, correspondiendo al aura del chamán; las aves representan el vuelo extático; 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.

En el noroeste de Suramérica el psicotrópico más empleado es el yagé (*Banisteriopsis caapi*) o “bejuco de los dioses”, intoxicante mágico “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” (Schultes, Hofmann, 2000:124).

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 llegar a comprender el lugar que ocupan en sus comunidades (Ibíd., 127). Estas visiones suelen estar representadas en la cerámica (Archila, 1996; Rodríguez C. A., 2002; Cardale, 2005) y en la orfebrería (Reichel-Dolmatoff, 2005) de los períodos Ilama y Yotoco del Valle del Dorado, Calima, cordillera Occidental, y en el Bolo Temprano (Malagana) del valle del río Cauca, Palmira (Rodríguez, ed., 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 sirviera de amuleto o de identificador de pertenencia étnica (Bray, 2005:115).

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 su tránsito 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. Como señala Claude Lévi-Strauss (1981:18):

“Considerado desde el punto de vista semántico, un mito no adquiere sentido sino una vez devuelto al grupo de sus transformaciones; igualmente, un tipo de máscara, considerado desde el solo punto de vista plástico replica a otro tipo, cuya éntasis y colores transforma asumiendo su individualidad. Para que esta individualidad se oponga a la de otra máscara, es preciso y basta que impere una misma relación entre el mensaje que la primera máscara tiene por función transmitir o connotar y el mensaje que, en la misma cultura o en una cultura vecina, la otra máscara se encarga de vehicular. Desde este punto de vista, por consiguiente, deberá apreciarse que las funciones sociales o religiosas asignadas a los diversos tipos de máscaras que oponemos para comparar, guardan, entre ellas, la misma relación de transformación que la plástica, el grafismo y el colorido de las máscaras mismas consideradas como objetos materiales.”

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 manifestando 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, Palmira, Valle.

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 más representativas del poder político

6. Tumbas y sitios ceremoniales de los chamanes prehispánicos

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 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.

6.1. Andes Orientales

6.1.1. Precerámico

En Aguazuque, Soacha, Cundinamarca Gonzalo Correal (1990) excavó un complejo funerario colectivo dispuesto en círculo, consistente en 23 individuos. En la unidad estratigráfica 4/1, de donde se obtuvo una fecha de 2080 ± 35 a.C., se localizó un enterramiento ritual consistente de un cráneo completo con sus vértebras cervicales articuladas, en posición bocabajo, recubierto con pintura roja, el color de la muerte desde el Paleolítico Superior; al lado derecho un frontal, y junto a la región basal dos parietales y un occipital humanos. 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 anacarada (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 presentan decoración con

pintura blanca. Uno de los parietales tenía una concentración de ocre rojo, quizás empleado como recipiente para este pigmento (Correal, 1990: 142).



Figura 5. Entierro colectivo de Aguazuque, Soacha, Cundinamarca (Correal, 1990: 145).

El cráneo perteneció a un individuo masculino adulto, muy robusto; no manifiesta lesiones traumáticas. Consideramos que este entierro, único por sus rasgos en la región Andina, perteneció a una persona de características chamánicas, temida en vida, por lo que se le enterró 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 combinan colores blancos, negros y rojos que pueden significar la vida y la muerte.



Figura 6. Huesos largos pintados, Aguazuque, Soacha, Cundinamarca (Correal, 1990: 146).



Figura 7. Entierro ritual bocabajo, Aguazuque (modificado de Correal, 1990: 146)

6.1.2. Período Herrera (Madrid)

En el lote ubicado en la Cra. 5 No. 2-41 de Madrid, Cundinamarca, se rescató un yacimiento arqueológico consistente en un montículo funerario y un conjunto ceremonial. El primero consistía en un enterramiento colectivo de 11 individuos dispersos exceptuando el No. 11 que se encontraba en posición de decúbito lateral derecho con la cabeza hacia el este; padecía de treponematosis y su fecha es de 150 ± 50 a.C. El ajuar consistía en fragmentos cerámicos del período Herrera y restos de animales. La dolicocefalia, el grado de robustez y el desgaste dental los aproxima a los grupos precerámicos (Tequendama, Sueva, Checua, Chía) y plantadores tempranos (Aguazuque) de la Sabana de Bogotá.

El segundo es un conjunto ceremonial consistente en un canal y estructuras piramidales al oeste y cónicas al este orientadas entre $22-25^\circ$ NW, con tres entierros individuales (uno de ellos con deformación cefálica), un pie humano articulado sobre un metate y una posible planta de vivienda de tipo palafítico sobre el borde de la antigua laguna; aquí se localizó cerámica de tipo Herrera y cuernos de bóvidos como ofrenda, señalando la importancia del sitio hasta la época colonial. Su cronología estaría tentativamente entre el I milenio d.C. y la Colonia.



Figura 8. Yacimiento ritual de Madrid, Cundinamarca.



Figura 9. Ofrenda ritual de pie humano sobre metate, Madrid, Cundinamarca.

Durante la segunda fase de ocupación, cuando la sociedad había desarrollado formas más complejas, individuales, dada la tradición del sitio, se construyó un conjunto ritual y de observación astronómica, integrado por un canal que se extiende por más de 30 metros de sur a norte, manifestando una dualidad: formas redondas al este y cuadradas al oeste. Más tarde fue ampliado hasta alcanzar el horizonte AB, con una anchura de 90-100 cm. En su interior se localizó abundante cerámica, material lítico, gran cantidad de restos animales –entre ellos de procedencia española-, pequeños instrumentos líticos pulidos, huesos humanos dispersos, y un conjunto funerario dentro de un nicho circular compuesto por un metate cuadrangular y sobre su superficie los huesos de un pie humano, un fragmento de vasija globular y huesos animales.

Aquí mismo se encontraron dos tumbas, una 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. Otra tumba de la misma forma, incluía un individuo adulto deformado, con la cara boca abajo mirando hacia el quinto punto cardinal: el centro de la tierra.

A juzgar por la manera de enterramiento, hacia el quinto punto cardinal, bocabajo, considerado en la mitología mesoamericana como muy especial, pues 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), como se observó en una tumba de grandes proporciones excavada en Obando, Valle del Cauca (Rodríguez, Rodríguez, 1998). Además, pudo poseer rango heredado como se colige por la deformación cefálica (Boada, 1995). La cabeza observa deformación fronto-occipital erecta, mal controlada, planteando quizás que no conocían muy bien la técnica de deformación; las líneas nucales están bastante

desarrolladas indicando, al igual que por la mandíbula, una hiperactividad a nivel de la cintura escapular.



Figura 10. Ofrenda de cuerno de bóvido en estructura cónica, Madrid, Cundinamarca.



Figura 11. Hacha de uso ceremonial, Madrid, Cundinamarca.

6.1.3. Muiscas

6.2. Valle del Cauca

6.2.1. Período Temprano

En Coronado, Palmira, Valle del Cauca se evidenciaron 165 unidades, 86 excavadas en el área 1, 46 en el área 2 y 33 en el área 3. Durante el proceso de ubicación de los contextos y caracterización general del sitio se realizaron más de 200 pozos de sondeo y más de 1000 cateos con media caña. Todos los materiales culturales correspondientes a estos contextos se encuentran en el Museo Arqueológico Calima del INCIVA y existe una tabla descriptiva hasta la tumba 50 del área 1 presentada como informe al ICANH en junio de 1999 (Blanco *et al.*, 1998, 1999; Herrera, Cardale, 1999; Medina, Romero, 1999; Cabal, 2006).

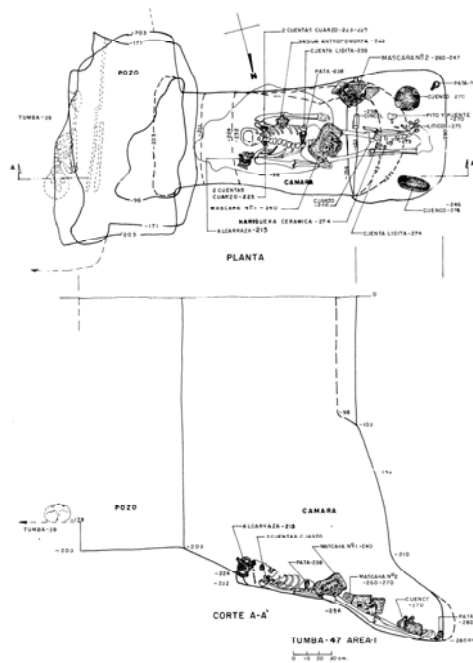


Figura 12. Tumba No. 47, Coronado, Palmira; individuo inclinado con dos máscaras de ajuar (Blanco, Clavijo, 1999).

Las tumbas en su mayoría eran de pozo con fosa frontal (semicámara, semicámara, cámara) 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, en posición sedente, 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 162 vasijas rituales y domésticas (máscaras, cuencos grises y rojos, alcarrazas, vasos silbantes, cántaros, figuras zoomorfas, figuras antropomorfas, volantes de huso, piezas orfebres, cuentas de collar), colocadas cerca del cuerpo (al lado de la cabeza y hombros, entre las piernas, alrededor de los pies). Las ofrendas más llamativas fueron las máscaras antro-po-zoomorfas, que observan 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 cilíndricas. También se encontraron cuentas de collar en oro con figura de babilla y otros adornos orfebres con figura de insectos.

La tumba No. 47, de pozo rectangular con fosa (semicámara) lateral rectangular, ubicada 69 cm más abajo, corresponde a un individuo masculino, adulto joven, deformado, orientado 74° NW, visiblemente inclinado con 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; entre las costillas cuentas de lidita; 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.).

En la tumba No. 51 (individuo adulto muy cremado por lo que sus restos óseos están muy deteriorados, aunque por el grosor de los pocos huesos podría ser masculino) 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. La tumba es de pozo rectangular con una fosa al lado, con huellas de poste (separando el pozo de la fosa) y de parihuela; el cuerpo no estaba inclinado, en posición de decúbito dorsal extendido, la cabeza orientada hacia el noreste. También se hallaron dos cuencos, uno entre las piernas y otro al lado de los pies, fracturado; igualmente carbón cerca del cuerpo.



Figura 13. Entierro de posible chamana, Estadio Deportivo Cali, Palmira, Valle, T-7 (Blanco, 2004).

Vale la pena 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 deben permanecer para su supervivencia. El chamán recibe este conocimiento y poderes de su predecesor, y los debe pasar 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, 2006:95).

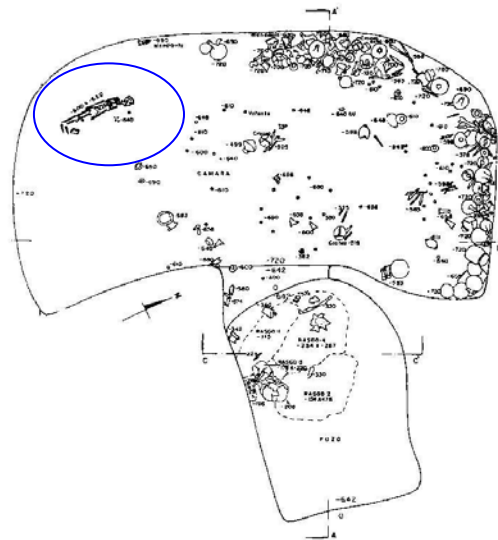


Figura 14. Collar en cuentas de caracoles marinos, Estadio Deportivo Cali, T-7 (Blanco, 2004).

6.2.2. Período Tardío

En colinas de la Formación Zarzal, modificadas para viviendas y enterramientos. Corresponde al sitio PK 187+400 de la Troncal del Gasoducto de Occidente, Hacienda Dardanelos, Corregimiento Cruces, municipio de Obando (Rodríguez, 1996; Rodríguez, Rodríguez, 1998). Están fechadas entre los siglos VIII a XIII d.C.

La Tumba 2 es la más espectacular de todas, tanto por sus dimensiones –de las más grandes excavadas en Colombia–, la cantidad y diversidad de objetos que integraban el ajuar funerario –800 objetos– como por su contenido ritual, pues había solamente un esqueleto articulado en posición de decúbito ventral extendido, acompañado de pequeños morteros perforados para colgar como los usados por los curanderos. En el pozo, de forma rectangular de dimensiones 400x320x642 cm., se encontró abundante material (cerámica, volantes de huso, morteros, semillas, carbón, huesos humanos dispersos). La cámara era de grandes dimensiones, 800x360x720 cm. y 335 cm. de altura. Se obtuvo una fecha de 780±50 años d.C. A juzgar por su edad (20-25 años), su sexo (femenino), 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, 1991:230).



Dardanelos, Obando Tumba 2

Figura 15. Tumba 2 de Dardanelos, Obando, Valle.

El hecho de haberse encontrado cerca a su cuerpo dos morteros para colgar con el cual machacaban las hierbas para la elaboración de los brebajes durante los procedimientos de curación de enfermos, confirmaría su ocupación de curandera. Contenía en su lado este un entierro primario femenino con huellas de cremación, boca abajo, sin deformación craneal. 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 100 metros cúbicos excavados - confirman su elevado estatus social.

Hasta el momento es la tumba de mayores dimensiones excavada en el Valle del Cauca. Desdichadamente el elevado nivel freático y la presencia de un nacedero de agua a su interior deterioraron los restos óseos. Las demás tumbas ofrecen hallazgos interesantes con gran sentido ritual, como la Tumba 7 que contenía tres caracoles marinos a la entrada de la cámara, y en su pozo huesos humanos desarticulados y dispersos.

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 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.

6.3. Región Caribe

Para el Formativo de la costa Caribe se ha propuesto que un conjunto de artefactos podrían estar señalando la presencia de las primeras prácticas chamanísticas para la región en el sitio de Momil, Sinú (Reichel-Dolmatoff, 1956, 1986). La asociación de figurinas antropomorfas que se pudieron haber utilizado en rituales de curación o de prevención de enfermedades tal como lo practican los emberá y noanamá del Chocó, con artefactos diminutos como banquitos, maracas de barro cocido, discos decorados y recipientes, podrían expresar las primeras manifestaciones de una religión formalizada según el autor (Reichel-Dolmatoff, 1986: 76). Una vez finalizado el ritual el conjunto de artefactos empleado perdería su valor ritual, siendo desechados dentro de la basura del hogar. También se señala la presencia de figuras antropomorfas demacradas en posición de cuclillas, representando quizás la visión esquelética del chamán iniciado que equivale a una curación o resurrección, donde se aprecia “descuartizamiento del cuerpo, seguido de una renovación de los órganos internos y de las vísceras” (Eliade, 2001: 45).

7. Chamanes y supervivencia indígena

La gran mayoría de sociedades indígenas emplean desde hace milenios diversas formas de estados alternativos de conciencia institucionalizados, que cumplen diferentes funciones (Kalweit, 1992: 292):

1. Los estados alternativos de conciencia desempeñan un papel importante en las ceremonias y rituales que sirven para mantener el marco tradicional de una cultura determinada.
2. Poseen un efecto estabilizador en tiempos de crisis sociales y generan procesos adaptativos a los nuevos cambios.
3. A través de la transmisión de las tradiciones durante los rituales de pasaje juegan un papel eficaz de enseñanza y aprendizaje.
4. Permiten un mejor dominio de las funciones físicas y psíquicas.
5. Propician la armonía durante los rituales y sesiones entre los humanos y los animales, ya sea para curar o atacar los enemigos.
6. Sirven para establecer contacto con los reinos sobrenaturales y extrasensoriales.
7. Contribuyen a establecer relaciones constructivas con las fuerzas cósmicas, los animales y las plantas.
8. Desempeñan un papel importante en la psicoterapia, el descubrimiento de sí mismo y la iniciación chamánica.
9. Son un prerequisite para trascender el tiempo y el espacio, y para poder adquirir información habitualmente inaccesible a nosotros.

Durante milenios los aborígenes americanos desarrollaron 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. A la llegada de los conquistadores 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 - llamados por los europeos brujos que se comunicaban con el demonio-; eran entrenados en este oficio desde muy pequeños, seleccionados por sus capacidades o por herencia; hombres o mujeres, siendo estas últimas muy temidas; sometidos a rigurosos ayunos y abstinencia sexual; confinados en sus *cues*, templos y altares ceremoniales o dedicados a la vida cotidiana; usaban tabaco, yopo, yajé, 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, cuarzos para observar las alteraciones cromáticas, resinas, figuras antropomorfas y zoomorfas.

9. El chamanismo: efectiva estrategia de supervivencia

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 (Rodríguez, 2006: 122). 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 (1981, VI: 118) advertía que los mohanes eran “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 desenseñan 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: 459-460):

“Y porque una de las cosas principales y de más importancia que hay para la conversión de los naturales a nuestra Santa Fe es desarraigarles de sus entendimientos los ritos y ceremonias e idolatrías en que están ciegos y engañados del demonio, se ordena y manda que los dichos indios no puedan tener ni tengan santuarios ni ofrecimientos, ni ídolos, y para que cesen, se les manda a los encomenderos y encarga a religiosos y sacerdotes, los quemen y no les permitan tenerlos, y si pareciere que es cosa grave y que se seguirá escándalo de hacerlo ellos por sus personas, avisen a la justicia para que en todo caso se ejecute...”

Y porque del todo se extirpe la idolatría, ordenaron y mandaron que los indios no traigan mantas pintadas con figuras de tunjo o demonios, y se les aperciba que de hoy demás, no las pinten con malas figuras ni en las demoras se reciban, ni en las tiendas no se vendan.”

Al igual que en la Siberia soviética donde el chamanismo se redujo a su mínima expresión pero siguió siendo practicado por los aborígenes – chukchis, buriatos, koriakos, itelmenos, yakutos, mantis, mansis, evenkis,

sajas- de manera camuflada –usando el manto de chamán debajo del saco y la corbata- como señal del renacimiento indígena siberiano (Reid, 2003: 26, 256), en Colombia a pesar de las prohibiciones y persecuciones afortunadamente el saber chamanístico se ha conservado en varias comunidades indígenas de la Guajira, Sierra Nevada de Santa Marta, Sierra Nevada del Cocuy, Serranía de Perijá, y, ante todo, en la selva húmeda tropical. Sin embargo, el embate de misioneros y otras órdenes religiosas 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.

Bibliografía

AGUADO P. 1956.

AMODIO J., J. JUNCOSA (compiladores). 2000. *Los espíritus aliados. Chamanismo y curación en los pueblos indios de Sudamérica*. Quito, Abya-Yala.

BLANCO S., CLAVIJO A. 1999. *Prospección y rescate arqueológico cementerio prehispánico de Coronado, Palmira, Valle del Cauca*. Cali: INCIVA.

BLANCO S. 2004. *Cementerio prehispánico temprano, Estadio Deportivo Cali. Monitoreo arqueológico durante la cimentación de la tribuna oriental. Palmaseca, Palmira, Valle del Cauca*. Cali: INCIVA.

BOUCHARD J. F. 2005. Sacrificios y chamanismo en la cultura Tumaco-La Tolita (Colombia y Ecuador). En: *Chamanismo y sacrificio. Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del Sur*, J. P. Chaumeil, R. Pineda, J. F. Bouchard, eds. Bogotá, pp. 17-26.

BRAY, W. 2000. Malagana and the Goldworking Tradition of Southwest of Colombia. En: *Pre Columbian Gold. Technology, Style and Iconography*, C. Mcewan, ed. London, British Museum Press, pp. 94-111.

BRAY, W. 2005. Craftsmen and farmers. The Archaeology of the Yotoco Period. In: *Calima and Malagana. Art and Archaeology in Southwestern Colombia*, ed. M. Cardale. Lausanne, ProCalima Foundation, pp. 98-139.

BRAY, W., L. HERRERA, M. CARDALE. 1998. The Malagana Chiefdom a New Discovery in the Cauca Valley of Southwestern Colombia. En: *Shamans, Gods and Mythic Beast. Colombian Gold and Ceramics in Antiquity*. Compilado por Labbé, American Federation of Arts y University of Washington Press, pp. 121-160.

BRAY W., M. CARDALE, L. HERRERA, A. LEGAST, D. PATIÑO, C. A. RODRÍGUEZ. 2005. Lords of the marshes. The Malagana People. In: *Calima and Malagana. Art and Archaeology in Southwestern Colombia*, M. Cardale ed. Lausanne, Pro Calima Foundation, pp. 140-201

BRUNELLI G. 1989. *De los espíritus a los microbios. Salud y cambio social entre los Zoró de la Amazonía brasileña*. Quito, Abya-Yala.

CASTAÑEDA C. 1996. Las enseñanzas de Don Juan.

CASILIMAS C. I. 2001. Juntas, borracheras y obsequias en el cercado de Ubaque. A propósito del proceso seguido al cacique de Ubaque por idólatra. Bogotá, Banco de la República, *Boletín del Museo del Oro* No. 49: 13-48. <http://www.banrep.gov.co/museo/esp/boletin>.

CASILIMAS C. I., E. LONDOÑO (Transcriptores). 2001. El proceso contra el cacique de Ubaque en 1563. Bogotá, Banco de la República, *Boletín del Museo del Oro* No. 49:49-101, <http://www.banrep.gov.co/museo/esp/boletin>.

- CAYÓN L. 2001. En la búsqueda del orden cósmico: sobre el modelo de manejo ecológico tukano oriental del Vaupés. Bogotá, *Revista Colombiana de Antropología* 37:234-267
- CAYÓN L. 2002. *En las aguas de Yuruparí. Cosmología y chamanismo Makuna*. Bogotá, Universidad de los Andes, Estudios Antropológicos No. 5.
- CHAUMEIL J-P. 1998. *Ver, saber, poder. Chamanismo de los Yagua de la Amazonía Peruana*. Lima, IFEA, CAEA, Conicet.
- CIEZA de León, P. 2000. *La crónica del Perú*. Madrid, Dastin S. L.
- CORREAL G. 1990. *Aguazuque. Evidencias de cazadores, recolectores y plantadores en la altiplanicie de la cordillera Oriental*. Bogotá: FIAN, Banco de la República.
- D'OLWER L. N. 1981. *Cronistas de las culturas precolombinas*. México, Fondo de Cultura Económica.
- ELIADE M. 2001. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Madrid, Fondo de Cultura Económica de España.
- ELIADE M. 1992. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona, Editorial Labor S. A.
- FALCHETTI A. M. 2003. *La búsqueda del equilibrio. Los Uwa y la defensa de su territorio sagrado en tiempos coloniales*. Bogotá, Academia Colombiana de Historia, vol. CLX.
- FERNÁNDEZ DE OVIEDO G. /1526/1996. *Sumario de la natural historia de las Indias*. México, Fondo de Cultura Económica.
- FREIDEL D., L. SCHELE, J. PARKER. 1999. *El cosmos Maya. Tres mil años por la senda de los chamanes*. México, Fondo de Cultura Económica.
- FRIEDE, Juan. 1960. *Documentos inéditos para la historia de Colombia*. Tomo X (1549-1550). Bogotá, Academia Colombiana de Historia.
- FRIEDE J. 1976. *Fuentes documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada. Desde la instalación de la Real Audiencia en Santafe. 1568-1575*. Bogotá, Biblioteca Banco Popular, tomo VI.
- GUMILLA J. 1791. *Historia natural, civil y geográfica de las naciones situadas en las riveras del río Orinoco*. Barcelona, Imprenta de Carlos Gubert y Tutó.
- HARNER M. 1994. *La senda del chamán*. Un inspirador mensaje sobre la más poderosa fuerza creadora de todo lo existente. Bogotá, Planeta
- JAMES A. J., D. A. JIMÉNEZ, eds. 2004. *Chamanismo. El otro hombre, la otra selva, el otro mundo*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- KALWEIT H. 1992. *Ensoñación y espacio interior. El mundo del chamán*. Madrid, Mirach, S. A.
- KOCH-GRÜNBERG TH. 1995. *Dos años entre los indios. Viajes por el noreste brasileño 1903/1905*. Bogotá, Universidad Nacional.
- LABBÉ A. J. 1998. *Shamans, Gods, and Mythic Beasts: Colombian Gold and Ceramics in Antiquity*. Hong Kong, The American Federation of Arts, University of Washington Press.

- LEGAST A. 2005. ¿Retratos de chamanes o de ancestros míticos? En: *Chamanismo y sacrificio. Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del Sur*, J. P. Chaumeil, R. Pineda, J. F. Bouchard, eds. Bogotá, pp. 35-46.
- 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: *Chamanismo y sacrificio. Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del Sur*, J. P. Chaumeil, R. Pineda, J. F. Bouchard, eds. Bogotá, pp. 47-73.
- LONDOÑO E. 2001. El proceso de Ubaque de 1563: la última ceremonia religiosa pública de los muiscas. Bogotá, Banco de la República, *Boletín del Museo del Oro* No. 49: 1-12, <http://www.banrep.gov.co/museo/esp/boletin>.
- MEADOWS K. 1994. *Iniciación chamánica*. Bogotá, Ediciones Martínez Roca S. A.
- MIRANDA L. 1999. *Ser chamán*. Buenos Aires, Libro Latino S. A.
- PERRIN M. 1995. *Los practicantes del sueño. El chamanismo wayuu*. Monte Ávila Editores Latinoamericana.
- PINZÓN C. E., G. GARAY. 1998. Inga y Kamsa del Valle de Sibundoy. En: *Geografía humana de Colombia. Región Andina Central*. Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, tomo IV, volumen 3: 111-330.
- PREUSS K. TH. 1993. *Visita a los indígenas Kagaba de la Sierra Nevada de Santa Marta. Observaciones, recopilación de textos y estudios lingüísticos*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología.
- REICHEL-DOLMATOFF G. 1956. Momil: excavaciones en el Sinú. Bogotá, *Revista Colombiana de Antropología* 5: 111-333.
- REICHEL-DOLMATOFF G. 1986. *Arqueología de Colombia*. Un texto introductorio. Bogotá, Fundación Segunda Expedición Botánica.
- REICHEL-DOLMATOFF G. 1967. Notas sobre el simbolismo religioso de los indios de la Sierra Nevada de Santa Marta. Bogotá, *Razón y fábula*, Universidad de los Andes 1:55-72.
- REICHEL-DOLMATOFF G. 1977a. Chamanismo Tukano. En: *Estudios antropológicos*, G. y A. Reichel-Dolmatoff. Bogotá, Biblioteca Básica Colombiana, pp. 253-292.
- REICHEL-DOLMATOFF G. 1977b. El contexto cultural de un alucinógeno aborígen: *Banisteropsis caapi*. En: *Estudios antropológicos*, G. y A. Reichel-Dolmatoff. Bogotá, Biblioteca Básica Colombiana, pp. 293-332.
- REICHEL-DOLMATOFF G. 1977c. El simbolismo de caza, pesca y alimentación entre los Desana. En: *Estudios antropológicos*, G. y A. Reichel-Dolmatoff. Bogotá, Biblioteca Básica Colombiana, pp. 333-354.
- REICHEL-DOLMATOFF G. 1977d. Cosmología como análisis ecológico: una perspectiva desde la selva pluvial. En: *Estudios antropológicos*, G. y A. Reichel-Dolmatoff. Bogotá, Biblioteca Básica Colombiana, pp. 355-375.

- 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*. 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*. Barcelona, Ariel Pueblos.
- RODRÍGUEZ J. V. 2005. *Pueblos, rituales y condiciones de vida prehispánicas en el Valle del Cauca*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- RODRÍGUEZ J. V. 2006. *Las enfermedades en las condiciones de vida prehispánica de Colombia*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- RODRÍGUEZ J. V., S. BLANCO, A. CLAVIJO. 2007. Rituales funerarios y chamanismo en el cementerio de Coronado (siglos III a.C. a III d.C.). En: *Territorio ancestral, rituales funerarios y chamanismo en Palmira prehispánica, Valle del Cauca*, J. V. Rodríguez ed. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, pp. 81-138.
- RUZ, A. 1991. *Costumbres funerarias de los antiguos mayas*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- SCHULTES R. E., A. HOFMANN. 2000. *Plantas de los dioses. Orígenes del uso de los alucinógenos*. México, Fondo de cultura económica.
- SIMÓN, Pedro. 1981. *Noticias históricas de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales*. Bogotá, Biblioteca Banco Popular, Tomo V.
- TAUSSIG. M. 2002. *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. Bogotá, Grupo Editorial Norma.
- 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, Colección textos universitarios.
- VITEBSKY P. 2006. *Los chamanes. El viaje del alma. Fuerzas y poderes mágicos. Éxtasis y curación*. Köln, Taschen GMBH.
- WALLIS R. J. 2003. *Shamans / Neo-Shamans. Ecstasy, alternative archaeologies and contemporary Pagans*. London, Routledge.