

UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA

CHAMANES DEL SIGLO XVI

Historia del ritual cosmopolítico en la conquista

Tesis de investigación para optar por el título de Magister en Historia

Santiago Andrés Ortiz Cely

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Humanas

Departamento de Historia

Bogotá, Colombia

2024



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA

CHAMANES DEL SIGLO XVI

Historia del ritual cosmopolítico en la conquista

Tesis de investigación para optar por el título de Magister en Historia

Santiago Andrés Ortiz Cely

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Humanas

Departamento de Historia

Bogotá, Colombia

2024

16th CENTURY SHAMANS

History of the cosmopolitical ritual during the hispanic conquest

Santiago Andrés Ortiz Cely

Director:

PhD. Pablo Rodríguez Jiménez

National University of Colombia

Human Sciences Faculty

History Departemt

Bogotá, Colombia

2024

*A mi más grande cómplice, mi mamá,
A mis primeros amigos y más grandes mecenas, mis hermanos,
A la memoria del mejor lector, mi papá.
A los pueblos originarios de este territorio, a mis amigos indígenas y los seres de su
sociedad cósmica.*

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, quiero agradecer el apoyo incondicional de mi madre, mi primera cómplice y principal apoyo en cualquiera de todas mis empresas, la que me ha escuchado desde pequeño hablar sobre el pasado que iba conociendo en los libros, revistas y documentales y me apoyado incluso al fallar rotundamente. Agradezco también el apoyo incondicional de mis hermana Paola y mi hermano Juan, que con su generosidad han sostenido mi existencia durante la necesidad, y por supuesto la escucha activa y constante confrontación de mi papá que me inculcó el pensamiento crítico, el inconformismo y el perfeccionamiento.

Agradezco especialmente al profesor Pablo Rodríguez Jiménez por la enriquecedora guianza, oportunos consejos, referencias bibliográficas e indicaciones metodológicas que constituyeron el norte de la presente investigación histórica, que antes de su valiosa ayuda era solo el deseo intelectual de un antropólogo diletante. Al departamento de historia por otorgarme la beca auxiliar docente que me permitió sobrevivir como foráneo en la ciudad de Bogotá, así como sostenerme durante el confinamiento al que nos obligó la pandemia del covid-19, no se me pueden olvidar sus imprescindibles secretarias: Leonilde y Nataly que tan oportunamente me colaboraron en todo momento. Agradezco a Luchi, mi querida amiga que tantas jornadas de lectura, caminatas, absentá, chirrinchi y salsa nos dedicamos durante la redacción de nuestras respectivas tesis.

Finalmente, debo infinitas gracias al proyecto de construcción de nación más inclusivo y trascendente de Colombia: la Universidad Nacional como institución transformadora de vidas y comunidades que ha significado el ascenso social y el mejoramiento de las condiciones de vida de millones de habitantes en la regiones periféricas del país que hemos tenido el honor de pasar por sus aulas, así como de sentir pasiones y realizar anhelos en su campus. Finalmente agradezco a todos mis maestros, docentes e investigadores en historia y antropología, cuyas ideas rememoro en el presente documento y que han sido pioneros en la construcción de conocimiento sobre la época colonial neogranadina e hispanoamericana, la etnografía y el estudio del ritual chamánico, ha sido un lujo leerlos o haber tenido clase con ustedes.

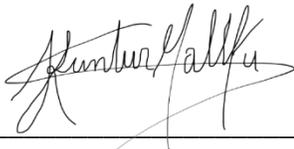
Declaración de obra original

Yo declaro lo siguiente:

He leído el Acuerdo 035 de 2003 del Consejo Académico de la Universidad Nacional. «Reglamento sobre propiedad intelectual» y la Normatividad Nacional relacionada al respeto de los derechos de autor. Esta disertación representa mi trabajo original, excepto donde he reconocido las ideas, las palabras, o materiales de otros autores.

Cuando se han presentado ideas o palabras de otros autores en esta disertación, he realizado su respectivo reconocimiento aplicando correctamente los esquemas de citas y referencias bibliográficas en el estilo requerido. He obtenido el permiso del autor o editor para incluir cualquier material con derechos de autor (por ejemplo, tablas, figuras, instrumentos de encuesta o grandes porciones de texto).

Por último, he sometido esta disertación a la herramienta de integridad académica, definida por la universidad.



Santiago Andrés Ortiz Cely

Fecha 30/01/2024

Resumen:

La presente tesis presenta el estudio exhaustivo de manifestaciones rituales chamánicas en sociedades cacicales indígenas a partir de las fuentes documentales de la conquista hispánica de la Nueva Granada en el siglo XVI. Contiene una definición emergente de chamanismo a partir de los elementos conceptuales que se pueden extraer de la documentación empleada, problematizando dicha construcción teórica en función de la mentalidad religiosa ibérica del siglo XVI, la influencia de la cultura popular bajomedieval y los procesos de extirpación de idolatrías en otras regiones de Hispanoamérica para así aproximarnos a la mentalidad chamánica que salió al encuentro de los ibéricos y que en la presente se demuestra como condicionante de la estructura social, la jerarquización política, la gestión ecológica y la vida cotidiana de los indígenas en las sociedades cacicales durante la conquista de Nueva Granada.

Palabras clave: Conquista de Nueva Granada, Siglo XVI, chamanismo, historia de las mentalidades, gestión ecológica, jerarquización política, vida cotidiana, historia indígena.

Abstract:

This thesis presents an exhaustive study of shamanic ritual manifestations in indigenous chieftain societies based on documentary sources of the Hispanic conquest of New Granada in the 16th century. It contains an emerging definition of shamanism based on the conceptual elements that can be extracted from the documentation used, problematizing this theoretical construction around the Iberian religious mentality of the 16th century, the influence of late medieval popular culture and the processes of extirpation of idolatries in other regions of the continent at the same century in order to get closer to the shamanic indigenous mentality that came to meet the Iberians and that is demonstrated in this thesis that was a condition of the social structure, political hierarchy, ecological management and daily life of indigenous peoples in chieftain societies during the conquest of New Granada.

Keywords: Conquest of New Granada, 16th century, shamanism, history of mentalities, ecological management, political hierarchy, daily life, indigenous history.

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	8
Las mentalidades indígenas de larga duración	8
Acerca de la documentación empleada	15
El invasor-autor	17
El vacío historiográfico sobre el ritual chamánico	24
El estudio del ritual	25
Secciones temáticas	30
CAPÍTULO I. EL ENCUENTRO DE MUNDOS	31
La mentalidad religiosa ibérica en el siglo XVI	33
La behetría bestial	38
Los señores mandadores	48
El cacique idólatra	54
CAPÍTULO II. RITUAL CHAMÁNICO Y ESTRUCTURACIÓN SOCIAL INDÍGENA EN EL SIGLO XVI	62
La función ritual indígena en el siglo XVI	63
El chamanismo, desambiguación	77
CAPÍTULO III. GESTIÓN ECOLÓGICA Y CHAMANISMO	90
Noción de equilibrio medioambiental indígena en el siglo XVI	91
Borrachera, comunicación con Bochica y gestión ecológica	96
Cosmopolítica, coerción y gestión ecológica	109
Terapia chamánica y enfermedad como gestión ecológica	116
CAPÍTULO IV. CACIQUES BRUJOS, CHAMANISMO Y LIDERAZGO	125
Chamanismo y memoria oral	127
Chamanismo y rituales de paso	129
Chamanismo e identidad	132
Chamanismo y guerra	135
Rituales funerarios y particularización de la sustancia humana y étnica	144
CONCLUSIÓN	155
REFERENCIAS	157

INTRODUCCIÓN

"Es el canto profundo de las mentalidades, el tejido conjuntivo del espíritu de las sociedades, el alimento más precioso de una historia que se interesa más por el bajo continuo que por la palabra fina de la música del pasado" Jacques Le Goff (1974, p. 76)

Las mentalidades indígenas de larga duración

En la posesión de Juan Manuel Santos como presidente de Colombia el 7 de agosto de 2010 fue contratado un chamán para controlar la lluvia que asediaba a la cordillera andina por aquella época a causa del inclemente fenómeno de *La Niña*. El personaje en cuestión se llamaba Jorge Elías Gonzáles, y se le destinó esta tarea gracias al renombre de su aparente eficacia, que en buena medida se debía al prestigio construido entre comunidades indocampesinas que el especialista ritual visitaba con frecuencia. El acto no pasó desapercibido por la prensa que registró mordaces críticas a los honorarios que se le otorgaron al chamán, quien fue empleado por las directivas estatales nuevamente y con el mismo fin durante la realización del mundial de fútbol sub-20 en 2011 (Arenas, 2023) por el contrario, entre quienes la suspicacia y la incredulidad no tuvo lugar fue entre sus paisanos de la vereda Picacho del municipio de Dolores, Tolima, quienes reconocían sus capacidades aún después de que hubiera llovido en los actos públicos mencionados y un tiempo después la misma lluvia inclemente hubiera derribado la casa del chamán en un paradójico acontecimiento casi de realismo mágico (Vanguardia, 2023).

Buena parte del éxito atribuido al chaman presidencial provenía de los gestos, acciones y palabras dichas a media lengua que escapaban a las grabadoras de los periodistas, recordando análogas expresiones rituales formalizadas entre los chamanes indígenas en los reductos de territorio étnico que aún existen en Colombia y cuya exotización alimenta el arraigo de prácticas mágico-propiciatorias de buen clima, buena salud y hasta éxito sentimental mediadas por chamanes en la sociedad mestiza. De forma análoga la labor ritual es central en la cotidianidad de muchas sociedades indígenas contemporáneas: la fundamentación cosmológica, la estructuración de formas de parentesco, la explotación ecológica, la teoría local sobre la enfermedad, la dirección o resolución de conflictos y

muchas otras dimensiones de la existencia individual y comunitaria se tienen como producto de la labor de chamanes que heredaron milenarias tradiciones rituales.

De forma esporádica, la documentación ibérica producida en el siglo XVI registra la importancia de rituales que ordenaban el cosmos de las sociedades indígenas que salieron al encuentro de los europeos, lo que nos indica la muy larga duración de la mentalidad chamánica y las expresiones de magia propiciatoria y gestión ambiental que hoy en día son fundamentales para la cosmovisión indígena y de vez en cuando se exteriorizan en las creencias de las poblaciones campesinas de estirpe indígena o en la población mestiza urbana. Esta recurrencia de la mentalidad chamanística motiva la ambición histórica de la presente tesis por rescatar las atomizadas expresiones documentales de chamanismo registradas en las crónicas de indias y los documentos de oficiales coloniales como *relaciones*, *visitas* y *cartas* escritos durante el siglo XVI para el territorio de la Nueva Granada.

Definir desde este primer momento introductorio el marco teórico que dirige la presente tesis facilitará concebir sus alcances dentro de los marcos disciplinares de la historia. Partimos del paradigma braudeliano por las duraciones en historia, que nos es útil en la indagación aquí presentada porque apuntamos a ese “*tiempo largo de la historia*” que es baluarte de nuestra disciplina y su ambición por la comprensión de los fenómenos estructurales que superan la relatoría vacua de acontecimientos coyunturales, en ese sentido se busca reconocer la existencia de *utillajes mentales* o un *universos contruidos* (Braudel, 1968, p. 72) alrededor de rituales inspirados por sistemas culturales que regían el cosmos de un pijao o un colima del siglo XVI de forma no muy diferente a la del sincrético campesino tolimense vecino del chamán Jorge Gonzáles.

Enfocando la atención sobre el documento colonial en torno a las regularidades de expresión y realización ritual chamánicas indígenas, se intentará contradecir la *inercia* hegemónica que también Braudel denunció sobre aquellos que son “*relatores del progreso*” y cuyos relatos sobre la civilización de los vencedores como camino único de sucesión de acontecimientos ha menospreciado aquellos “*frenazos*” que el inconsciente colectivo de las sociedades colonizadas impone a la mutación o el arraigo de fenómenos sociales que surgen del encuentro entre culturas. En ese sentido, la coacción de la cosmología y la practica

tradicional de rituales durante la conquista nos permitirá analizar la importancia del inconsciente social¹ prehispánico que configuró los primeros momentos del encuentro con los europeos y al que ahora solo podemos acceder leyendo entre líneas la prosa ibérica de la época.

En relación con *lo escrito* como insumo del trabajo histórico nos remitimos a la máxima de Michael de Certeau “la escritura fabrica la historia occidental” (De Certau, 1975, p. 10) y por tanto la presente consideración teórica conduce a problematizar la esencia del presente estudio como un escrito en sí mismo y más problemáticamente como *escrito sobre otros*, es decir enmarcado en la esencia milenaria de nuestra disciplina histórica como práctica significativa de occidente, que la ha instrumentalizado como “símbolo de una sociedad capaz de controlar el espacio que ella misma se ha dado y de sustituir el cuerpo vivido con el enunciado” (Ibidem 1975, p. 18). De esta forma debemos tener en cuenta que los fragmentos documentales que rescataremos provienen de documentos que justamente nacen de la inteligibilidad propia que el europeo construía en relación con “el otro” durante el siglo XVI en el *Nuevo Mundo* que recién descubrían.

Otro reto teórico emergente de hacer la historia del ritual indígena en el siglo XVI es justamente el *voluntarismo* propio de nuestra disciplina, respecto al cual el arriba citado De Certeau, nos responsabiliza como autores que en la selección de sus materiales “distinguen entre lo que puede ser comprendido y lo que debe ser olvidado para obtener la representación de un presente autónomo” (Ibid 1975, p. 18). Por lo que renunciamos a toda aspiración de verdad absoluta sobre el tema de estudio dado que el trabajo histórico aquí realizado no contiene la totalidad de fragmentos documentales concernientes al tema o está sujeto a la revisión esperable que desarrollen trabajos posteriores, de modo que el rigor disciplinar lo reconocerá el lector habituado a las publicaciones históricas en la estructura canónica del discurso que concatena *la materia* de nuestra disciplina, es decir los hechos del pasado y el *ornamentum* (Ibid 1975, p. 25) entendido como comentarios y orden introducido a dicha

¹ Consideramos la identificación de inconsciente colectivo como aquel marco resistente y tenaz que condiciona las formas de pensar u obrar y sobre los que Braudel indica que "Todos nosotros tenemos la sensación, más allá de nuestra propia vida, de una historia de masa cuyo poder y cuyo empuje son, bien es verdad, más fáciles de percibir que sus leyes o su duración" (Braudel, 1968, p. 84)

selección de hechos que no busca brindar un relato total sobre un fenómeno social, sino en palabras de De Certau, persigue “*el objetivo casi obsesivo de llenar lagunas*”.

Al respecto de llenar lagunas sobre el pasado alrededor de la conquista de la Nueva Granada y las expresiones rituales indígenas en la búsqueda de presentar un acercamiento a los sistemas culturales de muy larga duración que manifiesta y construye el chamanismo, reconocemos siempre el riesgo de caer en el *impresionismo histórico*, entendido como el “riesgo de hacer lecturas subjetivas de los textos documentales” (Burke, 2004, p. 36)² por lo que conviene teorizar sobre los postulados metodológicos que soportan nuestro acercamiento a las fuentes documentales aquí empleadas. En primer lugar recurrimos a revisar distintas técnicas de investigación para evitar el ya mencionado *impresionismo*, entre los cuales destaca el valioso análisis de contenido sobre el cambio social durante el siglo XVI que permite conocer el prólogo de la compilación *Testamentos Indígenas de Santa Fe* realizada por Pablo Rodríguez (2002) y que analiza el ascenso social de algunos indígenas que habían nacido en tiempos precoloniales y como habían asumido y operativizado el adoctrinamiento católico, hecho que quedó plasmado en sus últimas voluntades.

Por otra parte, la técnica de *análisis serial* en obras como *El milagro y lo cotidiano: el exvoto provenzal como imagen de una sociedad* de Bernard Cousin (1983) de la cual rescatamos la propuesta técnica aplicada a las imágenes votivas para revelar cambios en las actitudes religiosas a lo largo del tiempo para guiar algunas de las observaciones sobre los cambios retóricos respecto al ritual en la documentación ibérica que aquí analizamos, y finalmente la *técnica lexicométrica* desarrollada en el laboratorio de Saint Claude en Francia que inspiró el uso de covarianza de términos a autores como Régine Robin (1973) en su obra *Historia y lingüística* que asocia la repetición de palabras con determinados temas, reconociendo la diferenciación de énfasis conceptuales para cada autor durante la revolución Francesa.

² Al respecto del *impresionismo histórico* que buscamos evitar, Peter Burke señala una simpática comunicación que tuvo con John Clapman quien se había fijado solo en “franceses miserables” mientras hacía notas de la obra de Arthur Young sobre la cual impartía clases, notando años después que había dejado por fuera toda referencia a “franceses felices” (Burke, 2004, p. 36) esperamos centrar nuestros esfuerzos en el rescate del ritual chamánico sin caer en el sesgo de forzar todo hecho social como chamánico, forma de impresionismo que en palabras de Pineda (2002) calificaría como una patología académica que bautizó como “chamanitis”.

El conjunto de técnicas anteriormente expuestas contribuyó a la propuesta inédita de la presente tesis por consolidar una técnica de investigación digital aplicada a la disciplina histórica apoyándonos en inteligencia artificial de reconocimiento gráfico de textos. Como punto de partida el paradigma inductivo de la etnografía fuertemente arraigado en el autor se manifiesta en el interés antropológico por no imponer categorías conceptuales a la descripción de grupos humanos que se propone estudiar, sino encontrar a partir de lo verbalizado, en este caso velado por la escritura ibérica y sus prejuicios, una serie de “categorías emergentes” que permitan llegar a conceptualizaciones locales. Por ello la más larga etapa de esta tesis fué dedicada exclusivamente a la lectura de *relaciones, visitas, cartas y crónicas* de toda Hispanoamérica colonial con el fin de crear el inventario de términos que presentamos a continuación asociados a expresiones rituales como borracheras, sacrificios y fiestas teniendo en cuenta la diversidad de glosas ibéricas, así como sus variaciones ortográficas originales o producto de las transcripciones empleadas:

GLOSARIO FASE INDUCTIVA

COSMOLOGÍA

1. Idolatría: *ydolatria idolatria idolatrya ydolo*
2. Dios:

RITUALES FESTIVOS (FESTIVIDADES CALENDARIO TRADICIONAL)

1. Ceremonias: *cirimonias, cyrimonias, simulacros*
2. Fiesta: *borrachera, baile, bayle, baylar, alegrya, beber.*
3. Música: *musyca,*
4. Invocar: *Ynbocar, ynbocando, ynbocacion*
5. Gentilidad: *gentil, gentilico, gentilica, gentilicia, jenti, jenty*

RITUALES DE PASO

1. Iniciación: *bautizos, bautisos*
2. Funerarios: *Enterramyentos, velorio, cabo de año*
3. Matrimonios: *matrymanio*

RITUALES PROPICIATORIOS

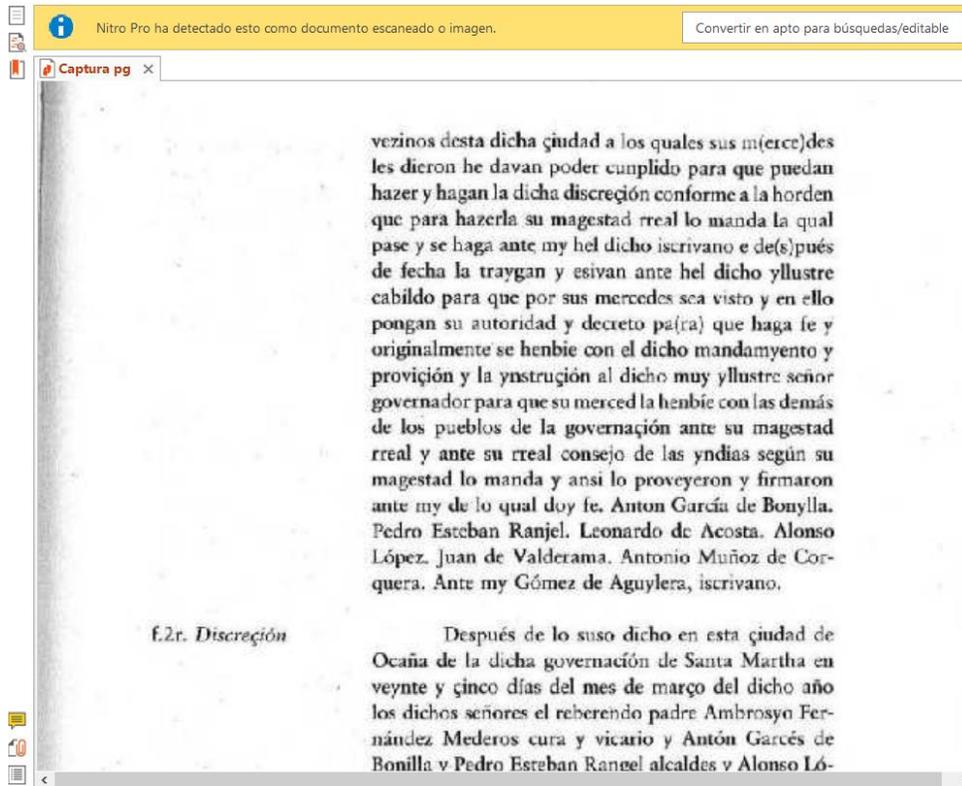
1. Rituales de guerra: *guerra, matar, matador*
2. Sacrificio y canibalismo: *sacrificio, sacrificiõ, carnyceria, carnycero*

COSMOPOLÍTICA (CHAMANISMO)

1. Sociedad no humana: *creen /afirman*
 2. Adorar: *adoratorio, adoratoryo, casa de oración, casa del sol, guaca, obsequias*
 3. Producir, generar, hacer (propiciatorios: cosechas, lluvia, sementeras, ofrecimiento, ayuno)
 4. Superstición: *abusion, agüero, agorero, mylagro milagrero, mylagrero, mylagroso, ayuno, superst -supersticion, predic-predicacion, adivin adivinación, embaimiento, prodigios y señales audiciones*
 5. Invocar: *ynbocar ynbocando ynbocación.*
 6. Error o vanidad
 7. Especialista ritual: *Mohán, Plache, Cemi, cemies, ñare, chuque, xequ. hechicero, hechizero, Brujo, Bruja, papa, abusioneros, mylagrosos, papa, sacerdote.*
 8. Chamanismo curativo (*desgracia, enfermedad, sanar, curar*)
 9. Enteógenos: *yerbas*
 10. Pinturas corporales: *Xajua, jagua, bija*
 11. Rutinización: *santuario, oratorio, meca, sinagoga, templo*
- ##### LIDERAZGO Y RITUAL:
1. *prencipal principal, pryncipal, cacique, cazique, señor, pulicia, policia, cacique, cazique, señor servycio. tiba*

El segundo momento de esta tesis consistió en construir un archivo de fragmentos documentales respecto a temas rituales indicados por los términos ibéricos que arriba copiamos, para lo cual se digitalizó la totalidad de los 8 tomos del compilado: *Documentos inéditos para la historia de Colombia* de autoría de Juan Friede (1956) y los 7 tomos de la obra *Relaciones y Visitas a los Andes* publicada por Hermes Tovar Pinzón (1993), transcritas de los originales en el Archivo General de Indias (AGI) y el Archivo General de la Nación (AGN), así como las crónicas del siglo XVI concernientes al Nuevo Reino de Granada como: el *Epítome de la conquista del Nuevo reino de Granada* atribuido a Jiménez de Quesada, la *Relación de la conquista de Santa Marta y Nuevo Reino de Granada* documento anónimo atribuido a la pluma de los subalternos del gobernador Lugo en Santa Marta y posteriormente partícipes en la tropa de Quesada, también se tuvo en cuenta la *Recopilación Historial del Nuevo Reino* de fray Pedro de Aguado y en menor medida la *Crónica del Perú, el señorío de los Incas* de Pedro Cieza de León por sus apartes sobre el territorio neogranadino y las *Noticias Historiales de Fray Pedro Simón*.

Una vez digitalizadas estas obras, se pasaron por el procesamiento de texto OCR (*reconocimiento óptico de caracteres* por sus siglas en inglés) construido en base a la inteligencia artificial de reconocimiento de palabras a partir de imágenes del programa NITRO PDF, para así hacer posible la posterior búsqueda de palabras en las más de 8000 páginas de los textos digitalizados, haciendo posible el acceso a mayores ejemplos de convergencia entre términos del listado de glosas ibéricas arriba presentado o sus “radicales” como como *ydol* para *ydolatría*, en la inmensa documentación digitalizada, consiguiendo hacer una recolección aún más exhaustiva de fragmentos asociados al ritual respecto a la realizada en la primera etapa de lectura inductiva.



Detalle sobre el reconocimiento óptico de caracteres OCR aplicado a transcripciones de *Relaciones y Visitas* con escritura no modernizada por Hermes Tovar.

Como momento técnico final, la ampliación de la búsqueda que permitió el editor de PDF, facilitó encontrar recurrencias de términos y fragmentos documentales, ampliando el acervo de materiales que siguiendo intuitivamente los indicios de rituales prehispánicos se agruparon temáticamente en torno a tres categorías emergentes: En primer lugar, el pensamiento mágico religioso que se ocultaba tras los términos ibéricos de *idolatría*, *superchería* y *engaño*, tema al que se dedica el segundo capítulo de la presente tesis y que busca proponer una definición contextual de chamanismo útil al presente estudio. En segundo lugar el sentido ecológico de expresiones como *superstición*, *fábula*, *abusión* y *agüero* que nos permitió construir el tercer capítulo como disertación sobre la gestión ecológica en el ritual indígena del siglo XVI y finalmente la agrupación de fragmentos que contienen términos como: *hechizo*, *gentilidad*, *ceremonia*, *prodigio* y *embaimiento* que demostraron contener claves para el análisis de la jerarquización social y el rango político con relación al

ritual en las sociedades indígenas, tema al que dedicamos el cuarto capítulo de la presente tesis.

La separación temática de fragmentos documentales por medio de la intuición del autor reivindica en la presente tesis el paradigma indicial en la investigación histórica propuesto por Carlo Ginzburg (1994) que llama la atención al respeto de la unicidad y no repetibilidad de nuestros insumos profesionales como las condiciones de práctica, observación y escritura de una cabalgada de la hueste invasora o de realización de un rito indígena como una iniciación de un joven guayupe o un funeral malebú en el siglo XVI. Dichas manifestaciones irrepetibles agrupadas temáticamente para ser expuestas aquí con un orden impuesto por quien escribe, buscan asumir el tan necesario *rigor elástico* del que hablara Ginzburg para alcanzar la científicidad *sui generis* de nuestra disciplina que al trabajar con materiales irreproducibles “o asume un estatus científico débil, para llegar a resultados relevantes, o asume un estatus científico fuerte para llegar a resultados irrelevantes” (Ibidem 1994, p. 163)

Acerca de la documentación empleada

Es necesario comentar respecto a las características y criterios de tratamiento de las crónicas de indias referentes a la Nueva Granada colonial durante el siglo XVI que se emplearon, así como los compilados de *relaciones* y *visitas* concernientes a este mismo periodo y espacio geográfico. Walter Mignolo ha llamado la atención sobre la esencia *paraliteraria* de estos textos, pues independientemente del género literario al que pertenecen o la formación textual de su composición como cartas, relatorías, relaciones y crónicas estos se gestaron dentro de la obligación de informar a la corona, de modo que la motivación utilitaria de la escritura ibérica colonial respondía a la necesidad estatal de informarse sobre las riquezas, organización y descripción de los territorios y poblaciones descubiertos “destinados a cumplir una obligación nunca pensados como futuros libros” (Mignolo, 1978, p. 59)

La característica utilitaria de las crónicas de indias, “texto híbrido que en su momento fue reconocido como histórico y hoy como literario” introduce una serie de tópicos *paraliterarios* que debemos tener en cuenta al momento de acopiar como materia prima de la presente investigación a los documentos del siglo XVI, entre los más notorios tenemos la

justificación de la estancia de los europeos en el recién descubierto continente de ultramar, así como la justificación de actuaciones legalmente reprochables como crueldades desmedidas, saqueos, conflictos entre conquistadores e intrigas fiscales que aducían siempre a nociones como la lealtad del autor a la corona, su aporte a la expansión del cristianismo por el mundo o la exterminación del barbarismo en los pueblos “salvajes” cuya lectura deja siempre una sensación de intento de manipulación del receptor. Finalmente, no podemos olvidar que otro tópico paraliterario a tener en cuenta fue la comercialización de relatos de aventuras en Europa o la persecución de notoriedad del autor de crónicas frente a sus contemporáneos.

Teniendo en cuenta lo anterior, para el estudio histórico de la Nueva Granada en el siglo XVI otorgamos mayor importancia a documentos tempranos como las *cartas y relaciones* que de primera mano buscaron plasmar los eventos simultáneos al encuentro entre sociedades durante la conquista por los comandantes de las expediciones de exploración, saqueo y adhesión de poblaciones indígenas y territorios a la corona, como lo son las relaciones de Gutierre de Ovalle, Pascual de Andagoya, Jorge Robledo, Martín Fernández de Enciso y muchos otros personajes de la avanzada ibérica sobre el territorio neogranadino, incluyendo clérigos como el protector de indios Tomás Ortiz y los obispos de las nacientes gobernaciones.

Se aplica el mismo criterio cronológico de mayor importancia a las obras más tempranas respecto a documentos tardíos referentes del siglo XVI en fuentes de mayor dimensión como los documentos atribuidos a comandantes como Jiménez de Quesada y su *Epitome de la conquista del Nuevo Reino de Granada* o la *Carta de los comandantes Lebrija y San Martín* datada en 1539, la obra de Gonzalo Fernández de Oviedo *Historia general de las Indias* y su famoso *Sumario de la natural historia de las indias* y por supuesto la *Recopilación historial* Comenzada por Alonso de Medrano y continuada por Fray Pedro de Aguado por tratarse de una obra redactada a partir de documentos y testimonios de los testigos de la conquista. Recuperamos menos referencias de obras como las *Noticias Historiales de las conquistas de tierra firme en las indias occidentales* de fray Pedro Simón: redactada a mediados de la década de 1620 que sin embargo consultamos por haber copiado bastantes cronistas anteriores y por haber recopilado testimonios de acontecimientos

ocurridos casi un siglo antes, siendo un importante referente de la percepción sobre la conquista tras el primer momento de encuentro entre mundos.

Casi como fuente de esporádico contraste se emplearon con bastantes escrúpulos metodológicos obras tardías como *El carnero* de Juan Freile, documento datado entre 1636 y 1638, así como la crónica de Lucas Fernández de Piedrahita *Historia general de las conquistas del Nuevo Reino de Granada* escritas un siglo después de los acontecimientos de la conquista y que han demostrado recurrir a la interpretación, exageración y adición a lo escrito por autores anteriores.

El invasor-autor

El objetivo de este apartado es completamente metodológico, presenta el esfuerzo por entender el contexto de producción y los sesgos que influyeron en la escritura ibérica en el siglo XVI y que se deben tener en cuenta cuando se pretende investigar el ritual como hecho social percibido o experimentado por un ibérico antes de haberlo puesto por escrito en las *crónicas, relaciones y visitas consultadas*. El éxito de este marco metodológico depende de fijar los condicionamientos del conquistador o el oficial colonial como autor de la documentación que emplearemos en el presente estudio.

Como manifiesto inaugural, dichos textos deben ser estudiados como productos hermenéuticos del recién llegado y por tanto influidos por el trasfondo intelectual, así como el sistema de valores y creencias propios de la Europa de la época. Como punto de partida es preciso brindar una explicación sobre el uso intercambiable de los términos “*invasión*” y “*conquista*” que emplearemos en lo sucesivo, el primer término será empleado como manifiesto político que se inspira en las corrientes decoloniales de la ciencia histórica contemporánea, nuestro interés por presentar los hechos acontecidos en el siglo XVI como formas de invasión de tropas pertenecientes a una potencia ultramarina contra las sociedades indígenas pretende “*provincializar*”³ la historiografía apologética a la ocupación colonial europea y su supuesta expansión civilizatoria aparentemente inevitable en los últimos cinco

³ El concepto de provincialización histórica de Europa para Saurabh Dube (2004) en palabras de él mismo “apunta a las imaginaciones de un mundo radicalmente heterogéneo, pluralizando también las muchas modernidades contradictorias y variadas de las historias humanas en los últimos siglos”

siglos y recurrente en las obras históricas eurocéntricas. Catalogar como *invasión*, la llegada al hemisferio occidental de oleadas de europeos durante el siglo XVI permite dar protagonismo a la sociedad indígena, que veremos adaptó su cosmología y práctica ritual a la realidad globalizada y trasatlántica de la que tomó conciencia que empezaba a hacer parte.

Por otra parte, no prescindimos del término “*conquista*” permutable por el de *invasión* en lo sucesivo, porque su sentido para los ibéricos de la época no era otro que el de la adhesión política de territorios y poblaciones al estado monárquico al cual pertenecían, lo que nos permite acceder a las estructuras administrativas y jerárquicas que sometían a los súbditos de la corona. Al respecto, la noción de *conquista* así definida hunde sus raíces en la retoma por parte de los reinos cristianos del territorio andalusí controlado por los musulmanes durante ocho siglos y que estructuró tecnologías militares y políticas en torno a la lealtad de caudillos y élites nobiliarias que de forma privada realizaban la anexión militar de territorios y poblaciones, a cambio de concesiones políticas en forma de reconocimiento de méritos contenidos en documentos conocidos como *mercedes reales*, las cuales eran negociadas previamente a través de *capitulaciones* con la corona como promesa de ascenso social de los súbditos (Lockhart & Schwartz, 1992).

Las bases de la legitimidad del poder monárquico se originan en nociones providencialistas, que situaban al rey y su corte como ungidos por Dios, especialmente en momentos de consolidación de la identidad ibérica bajo la monarquía cristiana en la larga guerra contra el califato musulmán. La conciencia del ibérico que se embarca hacia el nuevo mundo como súbdito de la corona de Castilla y Aragón en el siglo XVI tiene muy presente el poderío militar y las alianzas políticas que la corona tiene con entidades políticas que reconocen esa legitimidad providencial y que dotan a los reyes de potencial movilización de mecanismos punitivos, lo cual obligaba al emigrante a demostrar su lealtad en ultramar, que no pocas veces la realidad americana puso a prueba, como en los casos de insurrecciones de encomenderos la segunda mitad del siglo objeto de nuestro estudio.⁴

⁴ Al respecto se recomienda la lectura de Rowe (1998) *¿Como Francisco Pizarro se apoderó del Perú?*, además del análisis de Germán Colmenares (1978) sobre la recepción de las Nuevas Leyes y la reacción casi subversiva de los encomenderos de la nueva Granada en el segundo capítulo de *Historia económica y social de Colombia* tomo I, además del estelar estudio de Carlos Páramo Bonilla (2009) *Lope de Aguirre, o la vorágine de occidente. Selva, mito y racionalidad*.

Como contraparte a la conciencia de la capacidad coercitiva del estado monárquico sobre sus súbditos, los reyes tenían muy presente su dependencia tributaria y política respecto de estos para asegurar su gobernabilidad, se ha llamado “*pacto medieval*” en palabras de John Phelan (2009) a la dialéctica del poder monárquico con siglos de vigencia en Europa que se exportó al Nuevo mundo y configura las relaciones entre la realeza Habsburgo y los súbditos del naciente imperio español hasta la modernización estatal adelantada por la corona borbónica en el siglo XVIII⁵. Las implicaciones militares de esta relación de lealtad política descentralizada entre el gobernante y sus súbditos hicieron que la exploración, invasión y sojuzgamiento de territorios y poblaciones en la Nueva Granada tuviera el cariz de procesos de expansión política llevada a cabo a cambio de grandes recompensas para súbditos individuales. De forma que la conquista se llevó a cabo como empresa privada “destinada a ampliar las posibilidades de redistribución y calmar ambiciones de una sociedad guerrerista” (Colmenares, 1978, p. 17)

La expansión ibérica por los territorios recién descubiertos conllevó a lo largo del siglo XVI al aumento de la burocracia estatal, el crecimiento de las ciudades recién fundadas por élites y la necesidad de descentralización en virreinos que asegurasen lealtad a la corona a cambio del reconocimiento de los privilegios de sus élites gobernantes peninsulares trasplantadas a tierras americanas. Esta es la razón por la que la unidad territorial histórica que conocemos como Nueva Granada corresponda a los alcances del control político reclamado primero por la élite guerrera de conquistadores y posteriormente por la Real Audiencia del Nuevo Reino de Granada, institución que a partir de la segunda mitad del siglo XVI reafirma la autoridad judicial y legislativa de la corona sobre el ideal de un reino de ultramar subordinado y fiel a los Habsburgo. Se concluye por tanto que la conquista de América fue la prolongación en el espacio del sistema de ascenso social militarista en torno a concesiones de la monarquía que en el mismo siglo XVI reconocían cronistas como López

⁵ Un manifiesto del rey de Aragón Martín “El Humano” (1356-1410) a las Corts catalanas de 1406 expresa la síntesis del pacto medieval de lealtad política de unidades autónomas hacia la monarquía que subsistió hasta el momento de la conquista: «¿Qué pueblo hay en el mundo que tenga tantas franquicias y libertades, y que sea tan liberal como vosotros?» en referencia a la fórmula aragonesa de juramento de fidelidad al rey: «Nos que valemus tanto como vos os hacemos nuestro Rey y Señor, con tal que nos guardéis nuestros fueros y libertades, de lo contrario, no» (Elliot, 2018, p. 30)

de Gómara, quien escribió: “comenzaron las conquistas de indios acabada la de moros, porque siempre guerreasen españoles contra infieles” (Lafaye, 1999, p. 35)

Sumado a la estructura militarista de ascenso social imperante al momento de la exploración de los territorios del Nuevo Mundo debemos agregar los desbalances económicos del siglo XV y XVI como acicates de la emigración ibérica, principalmente la iliquidez permanente que enfrentaban las cortes europeas en general como consecuencia de su dependencia de materias primas pagadas en metálico al comercio asiático. A lo anterior se sumó para el caso ibérico la crisis agrícola tras la expulsión de los musulmanes de la península así como el desbalance financiero que siguió a la expulsión de los judíos en el mismo año del descubrimiento, temas ampliamente detallados por Eduardo Escallón Largacha (1991). En consecuencia, el género narrativo de las crónicas de indias y los documentos de la conquista desde su primera instancia, que son las cartas de Colón, se denuncian como perspicaces intentos por demostrar el valor de lo descubierto para la corona, solicitar el favorecimiento y recompensa individual, y hacer una apología a cualquier violencia contra los nativos en aras del enriquecimiento personal (Todorov, 1982).

En consideración a lo anteriormente expuesto, las fuentes escritas deben ser puestas en cuestión al haber pretendido ser vehículo de las peticiones de ascenso social de los súbditos ibéricos acudiendo al discurso fundamentalista católico justificaron la imposición militar del señorío sobre los indígenas bajo la aparente intención misional que se expresa en la idea de cruzada religiosa de la hueste conquistadora a nombre de su rey. De lo anterior resulta la necesidad de introducirnos en lo que Jaques Lafaye (1999) denomina “el mundo espiritual de los conquistadores” cuyo primer componente es la “hermenéutica finalista” (Todorov, 1982) por la cual lo descubierto es contrastado con referentes culturales y teológicos judeocristianos y europeos interiorizados por el ibérico y que deducen de signos de lo que descubren sin pasar por procedimientos empíricos de comprobación. Como ejemplo de este modelo hermenéutico observamos en las fuentes la confirmación de referencias clásicas griegas o latinas, cuando no bíblicas, sobre las cuales se construye la noción de idolatría, una resonante instancia de lo anterior es la obra del padre Gregorio García, quien a finales del siglo XVI explica el origen de los indios americanos en el exilio de judíos que se narra en el antiguo testamento:

“Opinión ha sido la de muchos, y la gente vulgar española que mora en las indias lo siente así, que los indios proceden de las diez tribus de los judíos que se perdieron en el cautiverio de Salmanasar, Rey de Asiria” (García, 1729, p. 12)

Otro elemento de importancia capital en el análisis de fuentes escritas en el siglo XVI es la influencia de la cultura popular ibérica, especialmente de la literatura como recurso de significantes a las maravillas ignotas hasta el momento por los europeos, especialmente al acercarse al asunto ritual salen a relucir referencias a la literatura caballeresca (Leonard, 1953). Las Sergas de Esplandián de Rodríguez de Montalvo, El Amadís de Gaula, La saga de Tristán e Isolda y tantos otros que poblaban la imaginación de toda una generación de aventureros. Gigantes, monstruos, doncellas, y hasta fieras amazonas se encuentran por doquier, incluso sorprendentemente cerca a la actual Bogotá donde la costumbre practicada por alguno de los grupos matrilineales del altiplano extrañó a los lugartenientes de Jiménez de Quesada entre los cuales alguno escribió el documento titulado *Relación de la conquista de Santa Marta y Nuevo Reino de Granada* que permanece anónimo y del que copiamos el siguiente fragmento:

“Estando el real en este valle de Bogotá tuvimos nueva de una nación de mujeres que viven por sí, sin vivir indios entre ellas, por lo cual las llamamos amazonas, y que de ciertos esclavos que compran se empreñan, y si paren hombres los envían a sus padres, y si son mujeres, crianlas; dicen que no se sirven de los esclavos más de hasta empreñarse dellos, que luego los tornan a enviar, y así a tiempos los tienen y los envían. Visto por el teniente tal novedad en tal tierra como esta, envió a su hermano con alguna gente de pie y de caballo a que viese si era así lo que los indios nos decían. no pudo allegar a ellas por las muchas sierras de montaña que había en el camino, aunque allego a tres o cuatro jornadas de ellas, teniendo siempre noticias que las había, e que eran muy ricas de oro” (Anónimo, n.d., p. 26)

Adicionalmente, la caballeresca contenía la idealización del prototipo de guerrero cristiano resuelto, valiente y arriesgado: el héroe. La doctora Ida Rodríguez (1948) sugiere incluso que la literatura caballeresca fue un elemento de cohesión cultural en la tan diversa península ibérica de la reconquista. Más aún, el descubrimiento de América y las

expediciones en que se embarcaron ingentes compañías de conquistadores potenciaron la popularidad de este género literario, Irving Leonard (1953) considera que las novelas de caballería eran para la época “espejo donde el lector se veía retratado” pues habitaba un mundo que de repente derrumba sus márgenes y sus presupuestos teológicos al descubrir un continente al otro lado del océano que multiplica las limitadas posibilidades de ascenso social en la Europa de la época. Podemos detenernos a apreciar en los autores de crónicas de indias que en esta tesis vamos a citar como aquellos desclasados *segundones*⁶ y ambiciosos clérigos fundamentalistas, quienes ociosos en la península ibérica se encontraban ávidos por convertirse en grandes señores o ricos obispos luego de batallas sangrientas con indios caníbales en tierras lejanas e hirvientes paisajes tropicales y sentían en sus carnes la materialización de los anhelos de Esplandián y Sancho Panza por convertirse en Duques o dueños de *ínsulas*.

Relativo al peso de la fantasía en la escritura ibérica, la institucionalidad del naciente imperio español no podía permitirse la creatividad e imaginación en la base fundamental de su gobierno: la escritura. Por tanto, la literatura de caballerías fue fuertemente perseguida, especialmente por parte de moralistas que inspirados en el movimiento erasmista despreciaban la literatura cabalresca por fantasiosa, incitadora de imprudencias e inmoralidades y hasta del pecado de “hacer perder el tiempo” (Rodríguez Prampolini, 1948, p. 17). Para la década de los 30s del siglo XVI la corona reacciona prohibiendo el paso de libros de caballería a América, por suponer “pasar cuestiones inmorales a los Indios”, que la citada doctora Rodríguez considera con suspicacia síntoma de la evidente popularidad del género para la época, cuyos protagonistas estelares: los conquistadores no encontraban resonancia en la medida del erasmismo a su intrépido accionar belicoso y esforzado que exportaba noticias maravillosas del Nuevo Mundo a España⁷.

⁶ La hidalguía como tema de estudio ha interesado a Bernand y Gruzinski (1944) en su obra conjunta “*Historia del Nuevo Mundo. Del Descubrimiento a la Conquista. La Experiencia Europea, 1492-1550*” donde se presenta el término segundón como referencia a los linajes menores a la primogenitura de un “solar conocido”, es decir las líneas de descendencia de los hermanos menores que coexistían en una unidad patrilocal cuyo reconocimiento y alianza con la monarquía central otorgaba encumbramiento nobiliario. Sin embargo, la fundación de patrilinajes nobles en tiempos de paz tras la reconquista cristiana de la península ibérica trajo consigo la proliferación de segundones empobrecidos aunque nobles y de lealtad reconocida por tradición a la corona católica.

⁷ Ida Rodríguez rescata a propósito el encabezamiento de Amadís de Gaula de Garcí de Montalvo donde justifica su obra “animar los corazones gentiles de mancebos belicosos, que con grandísimo afecto abrazan el arte de la

En consecuencia, los ibéricos que escribieron desde el Nuevo Mundo buscaron concordar con el deseo institucional de distanciar las comunicaciones oficiales respecto del género caballeresco para lograr validez de sus escritos fijada en la medida de demostrar su diferencia respecto a obras literarias de fantasía a pesar de contar sucesos y descripciones maravillosas e increíbles para los presupuestos cosmológicos europeos de la época. los cronistas de indias, entre ellos Gonzalo Fernández de Oviedo y José de Acosta en su búsqueda de separar su creación escrita de la literatura fantástica incluyeron en los prefacios de sus obras aclaraciones del tipo que estila a continuación:

“Mas los hombres sabios y naturales atenderán a esta lección, no con otra mayor codicia é deseo que por saber é oír las obras de natura; y así con más desocupación del entendimiento, habrán por bien de oírme pues no cuento los disparates de los libros de Amadís, ni los que de ellos dependen” (Fernández de Oviedo y Valdés, 1851, p. 175)

“Baste lo referido para entender el cuidado que los indios ponían en servir y honrar a sus ídolos, y al demonio, que es lo mismo; porque contar por entero lo que en esto hay es cosa infinita y de poco provecho; y aun de lo referido podrá parecer a algunos que lo hay muy poco o ninguno, y que es como gastar tiempo en leer las patrañas que fingen los libros de Caballería; pero éstos, si lo consideran bien, hallarán ser muy diferente negocio, y que puede ser útil para muchas cosas tener noticia de los ritos y ceremonias que usaron los indios”. (Acosta, 1590, p. 520)

Se presentaran ejemplos concretos de los sesgos en la escritura ibérica durante la conquista, sus preconcepciones teológicas y la influencia del ambiente cultural europeo en el capítulo II dedicado a la descripción de las unidades sociales indígenas descritas en función de las manifestaciones rituales atestiguadas por la hueste conquistadora.

milicia corporal, animando la inmortal memoria del arte de caballería, no menos que glorioso” descripción que indudablemente correspondía al conquistador español como fanático religioso armado y a la espera de un acto belicoso en el cual conseguir prestigio y fortuna.

El vacío historiográfico sobre el ritual chamánico

Es necesario aportar al presente estudio un balance historiográfico en torno al ritual indígena durante el encuentro entre las sociedades nativas y los ibéricos en el siglo XVI. De forma notoria, hasta el presente se han realizado estudios casi exclusivamente desde sociedades estatales como los mexicas de Centro América objeto de interés de Tzvetan Todorov (1982) en su aclamada obra *La conquista de América, el problema del otro* en que descifra la importancia del discurso ritual como ordenador de una concepción arquetípica de la existencia en relación con la teología de sangre del culto azteca. Mientras que la reacción de dicha sociedad tras la imposición colonial en relación con los marcos institucionales de su religión son objeto de la obra *La visión de los vencidos* de Miguel León Portilla (2003). Por otra parte, el incanato teológico del Tahuantinsuyo mereció la atención de Pierre Duviols (1977) y su obra *La destrucción de las religiones Andinas* que nos presenta interesantes análisis sobre el acercamiento ibérico a la religión estatal quechua tras la experiencia de persecución de idolatrías mexicana, revelándonos la profundidad del culto a los ancestros por medio de *huacas* que fueron objeto de los procesos de extirpación de idolatrías durante los dos primeros siglos de colonia hispánica.

De ahí que los estudios históricos respecto a las creencias indígenas hayan orbitado en torno al concepto de idolatría, destacándose el estudio de Carmen Bernard y Serge Gruzinsky (1988) *De la idolatría: Una arqueología de las ciencias religiosas*, especialmente oportuno para conocer el trasfondo teológico europeo para la aproximación de los sistemas mágico-religiosos nativos, situado en torno a debates entre grandes figuras como Bartolomé de las Casas y su contrincante Ginés de Sepúlveda en la disputa retórica que resultó en el reconocimiento de algunos derechos para los indígenas conversos al cristianismo y convertidos en súbditos del imperio español a partir de entonces incluidos en el aparato legislativo y judicial inaugurado con las Nuevas leyes de Indias (Melo, 2019). En consecuencia, el principal aporte del estudio de la extirpación de idolatrías mesoamericanas y andinas para los propósitos de la presente investigación es la inauguración de la hermenéutica sobre la documentación ibérica, que ha propiciado estudios como el publicado por Fernando Cervantes (1996) *El diablo en el Nuevo Mundo* que versa la demonización de

idolatrías como dispositivo de exégesis de las religiones nativas empleado a lo largo del continente por los ibéricos.

Dando paso a la historiografía local, los mencionados estudios fundacionales de la cuestión religiosa indígena han inspirado trabajos históricos de relevancia como antecedentes de la presente tesis, particularmente la demonización como inquietud histórica aplicable en las sociedades indígenas neogranadinas que inspiró al historiador Jaime Borja a la publicación de *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada* (Borja Gómez, 2013), que amplía el dispositivo hermenéutico de la demonización a todas las formas de otredad respecto al hegemónico hombre ibérico como la población de judíos, negros, indígenas y mujeres en la Nueva Granada colonial. En tanto que las expresiones rituales indígenas perseguidas en el marco de los procesos de extirpación de idolatrías han colmado la reciente producción de Carl Langebaek, especialmente en relación con formas de resistencia al régimen encomendil en sus publicaciones: “*De como Convertir a los indios y de por qué no lo han sido: Juan Valcárcel y la idolatría en el altiplano Cundiboyacense*” (Langebaek, 1995) y *Resistencia Indígena y Transformaciones ideológicas entre los muisca de los siglos XVI y XVII* (Langebaek, 2003)

De manera que se percibe un vacío historiográfico respecto a las expresiones religiosas en sociedades preestatales como bandas, liderazgos locales basados en el prestigio, cacicazgos incipientes y cacicazgos complejos que se ha demostrado por la disciplina arqueológica que fueron las formas de organización social existentes al momento del encuentro con los ibéricos en todo el norte de Suramérica (Reichel-dolmatoff, 1978; Uribe, 1999). La presente investigación se propone subsanar este vacío historiográfico, rescatando de la documentación ibérica la descripción de manifestaciones rituales y referencias a mitos indígenas que nos permiten afirmar que el chamanismo es la expresión mágico-religiosa predominante en la Nueva Granada del siglo XVI y por tanto de más larga duración en las culturas del territorio colombiano.

El estudio del ritual

El presente apartado amplía el marco teórico de la presente tesis hacia los conceptos y propuestas de estudio en torno al ritual que emplearemos en los sucesivos. Como punto de

partida rescatamos una provocativa definición de ritual que ronda hace algún tiempo la literatura en las ciencias sociales y que define al ritual como el acto social básico o principal función estructurante de la humanidad (R. A. Rappaport, 1999) relevancia patente cuando las manifestaciones rituales se hacen notorias a los ojos de un etnógrafo contemporáneo que al igual que un viajero colonial al llegar a una comunidad indígena percibe que el orden temporal, político o espacial cotidiano concede espacios para la práctica ceremonial de la religión y la magia. Su trascendencia es tal que en la actualidad expresiones como ritos, ceremonias, danzas y demás manifestaciones rituales se incluyen en la definición de patrimonio cultural de los pueblos por ser “manifestaciones que constituyen valores estimables que conforman sentidos y lazos de pertenencia, identidad y memoria para un grupo o colectivo humano” UNESCO (1972)

Por tanto partimos de considerar que el orden cosmológico para cualquier persona y grupo depende de la ritualización de su cosmos, que a través de manifestaciones protocolarias separa las edades por las que transita en su trayectoria vital, las temporadas en que divide el calendario ecológico o social que condiciona los tiempos de su existencia natural y comunitaria, los trances vitales que determinan su salud y bienestar o las aspiraciones de estabilidad, reproducción y seguridad que se enmarcan con fiestas, matrimonios, funerales, ceremonias y festivales en que se edifica el orden mismo del mundo conocido por sus participantes. Al tratarse de manifestaciones que no son inventadas por los individuos, debemos reconocer en ellas el condicionamiento que impone la tradición y por tanto los rituales se tienen por tesoro de verdades incontestadas desde antiguo, así a partir del registro escrito de estas manifestaciones en los documentos coloniales tempranos del siglo XVI develaremos la relación entre la práctica ritual y la estructuración social de grupos indígenas al momento del contacto con los europeos.

Otro elemento a tener en cuenta en la presente tesis será la capacidad estructurante de identidades a partir del ritual, al respecto anotamos su naturaleza como código de ideas heredadas por la tradición y tendientes a ser transmitidas a las posteriores generaciones de forma invariable, implicando el reconocimiento generalizado de su valor como verdades que estructuran la identidad de pueblos enteros. Nos sirve de ejemplo identificar en el amazonas contemporáneo a las gentes que participan del ritual del yuruparí y que se consideran a sí

mismos parte de un “mundo diferente” al mundo de sus vecinos que no realizan este ritual⁸ como la gente de centro. De forma análoga, un lector occidental identifica formas de identidad cultural diferenciada entre judíos, musulmanes y cristianos en el medio oriente contemporáneo construida entre otras cosas por divergencias rituales como guardar el sábado, viernes y domingo respectivamente.

Las implicaciones identitarias de las tradiciones rituales diferenciadas responden también a la trayectoria temporal de los pueblos que con el paso de las generaciones sancionan como propicia para la supervivencia del grupo a determinados conjuntos de procedimientos que se cree sostienen el orden cósmico a través de ceremonias y ritos. Esta virtud comunicativa al tiempo que inmutable del ritual, llamó la atención de Gregori Bateson que afirmó que la cualidad más importante del ritual era la “conservación del valor de ciertas proposiciones como verdaderas frente a perturbaciones que continuamente amenazan con falsear el orden cósmico establecido” (Bateson, 1979) dichas proposiciones corresponderían a convenciones morales que construyen la sociedad y la cultura como formas de “sellamiento del contrato social y la construcción integral de ordenes convencionales que llamaremos *logoi*” (Rappaport, 1999, p. 27) elementos de la etnología sobre el ritual que hermanan la presente investigación con la larga tradición de la historia de las mentalidades en su búsqueda de *topoi* entendidos como “lugares comunes que son la osatura de las mentalidades” (Le Goff, 1974, p. 76)

En consecuencia, se percibe al ritual como forma de lenguaje de mutabilidad lenta y sacralizada ortodoxia, metáfora comunicativa que al igual que la capacidad de habla en los seres humanos representa una ventaja adaptativa que nos permite transmitir conocimientos experienciales que posibilitan la supervivencia de forma más rápida que los mecanismos naturales de adaptación a partir como la transmisión sexual de genes, ventaja respecto a otras especies condicionadas por la selección natural. En ese sentido, el ritual consolida estructuras en la sociedad humana que se tienen por ventajas transmitidas y sacralizadas dentro de ordenes litúrgicos, algunas tan sorprendentes como el canibalismo regenerativo que estudiaremos en el capítulo cuarto, o el pago de ofrendas de oro que veremos en

⁸ Al respecto de la “gente del yuruparí” y el papel de este ritual en la construcción de identidad se puede consultar (Cayón, 2002; Mich, 1994; Reichel-dolmatoff, 1986; Van der Hammen, 1992)

contexto en el capítulo tercero, cuya practica por lo demás es distintiva del proceso de hominización, pues indica la toma de conciencia del tiempo suprageneracional desde pasado remoto del cual proviene la tradición en el mito, al presente en el cual se manifiesta la acción ritual y se participa del mismo y el futuro al cual se pretende legar la tradición ritual y que implica mecanismos de transmisión como la enseñanza o las iniciaciones en los rituales de paso.

Conjuntamente, nos hace humanos percibir la separación respecto de la realidad concreta hacia “el afuera de lo normal” que se puede experimentar durante el ritual, lo que Víctor Turner definió como la *liminalidad* como una “desvinculación momentánea de la estructura social secular” (Turner, 1988, p. 103) durante la cual los roles jerárquicos, los status políticos y hasta los vínculos de parentesco se desdibujan y reconstruyen para así alimentar la estructura social que aguarda tras el paso del momento ritual a reiniciar su acostumbrada coherencia. En síntesis, conviene iniciar la presente investigación reconociendo que la conciencia del tiempo social, la experimentación de lo fantástico e inusual y la interiorización de una cosmología son dimensiones que configuran la experiencia esencialmente humana y al estar todas ellas presentes en el ritual, el estudio del mismo es valioso en cualquier época sociedad y momento para entender la cosmología y el tejido social de los grupos humanos.

En términos prácticos emplearemos la siguiente definición canónica de “lo ritual” que nos es utilitaria para hacer uso de su significación más amplia en lo sucesivo: "serie de eventos específicos culturalmente reconocidos, cuyo orden es conocido previamente a su práctica y que es diferenciado espacial y temporalmente respecto a la rutina de la vida cotidiana, a pesar de que dichos eventos puedan ser vitales para el desarrollo de esta rutina" (Kapferer, 2004, p. 470). De esta forma siempre que nos refiramos al ritual es porque se concibe como un acto comunicativo a la vez que constructivo del orden cosmológico que se experimenta en la cotidianidad, en tanto que los eventos mencionados en la definición utilizada se pueden entender como una serie de símbolos compartidos que se *practican*. Por consiguiente, la pragmática ritual es la cualidad principal para definir su sustancia y a partir de una aproximación fenomenológica del ritual chamánico amerindio en las crónicas y documentos del siglo XVI podremos entender su capacidad estructurante de la realidad social

y el cosmos, especialmente teniendo en cuenta dos de sus características principales: la invariabilidad y la formalidad sujetas firmemente en la tradición.

La invariabilidad de los rituales la podremos comprobar en el conocimiento de sus participantes, así sean simples feligreses, de las partes que componen el ritual, su orden secuencial y las formas de ejecución que estrictamente deben observar. Un ejemplo fácil es la conciencia de las partes de una misa católica interiorizada por un devoto del siglo XXI tanto como por un conquistador español del Siglo XVI, en relación con los momentos, oraciones y hasta gestos que en cada época constituyó la ortodoxia de la ceremonia mencionada. Anthony Wallace ve en esta conciencia de la inmutabilidad del rito una forma de “comunicación sin información, pero con significado” debido a que los rituales se presentan como secuencias de signos de orden fijo en los que “el receptor sabe qué signo procede al siguiente, por tanto, no hay información novedosa” (Wallace, 1956, p. 236).

La carencia de información novedosa en el ritual nos hace pensar en las bases cosmológicas del mismo, es decir su relación inmanente con el mito, entendido como relatos cosmogónicos que, así como los actos rituales se pretenden conservar y transmitir sin variaciones, por lo que en la presente tesis se acudirá en la medida de lo posible al registro de relatos mitológicos indígenas en los documentos ibéricos del siglo XVI. Para autores como Mircea Eliade, la inmutabilidad, inaugura la “ontología de la realidad trascendente” o existencia en que los actos no obtienen sentido o realidad sino en la medida en que renuevan una acción primordial y por ello se podría decir que el mito pretende recordar un arquetipo pasado, por citar un ejemplo la abolición del tiempo transcurrido pecando a través de un chivo expiatorio es uno de los puntos de encuentro cosmológico-rituales que este autor explora en el sentido de la regeneración del mundo primordial a partir de un muy antiguo ritual semítico. (Eliade, 2001)

Siguiendo a Eliade, algunos teóricos como La Fontaine (1972) han querido asociar la expresión ritual humana a la preexistencia del pensamiento mitológico, considerando el corpus de creencias resguardado en la memoria oral de los pueblos ágrafos una serie de valores culturales condicionantes de convenciones y afirmaciones, "mito implica al ritual, ritual implica mito" afirmó Leach (2021). Pero es quedarse corto de miras el intentar reducir

la función ritual a la mera expresión de significados contenidos en las narraciones míticas, podríamos zanjar esta discusión desde un aspecto común al mito y el rito, pero con diferentes implicaciones en lo social: el discurso, que constituye el insumo principal del accionar chamánico amerindio que se abordará en el segundo capítulo en el que se analizan los testimonios tanto ibéricos del siglo XVI como etnográficos en torno a recitaciones que establecen formas de comunicación con seres de una sociedad ampliada hacia lo no humano que se ha conceptualizado como cosmopolítica.

Secciones temáticas

Como se mencionó en el aparte metodológico de la presente introducción esta tesis se compone de cuatro capítulos, contruidos a partir de categorías conceptuales emergentes a partir de la lectura de los documentos empleados. El primer capítulo será una antesala para la comprensión de las expresiones rituales a partir de la caracterización ibérica de las sociedades indígenas al momento del contacto con base en los presupuestos mentales europeos que asociaban formas de complejización religiosa con complejidad social. Consecutivamente, el segundo capítulo profundiza en los conceptos fundamentales de la función ritual aplicados a las manifestaciones de chamanismo cosmopolítico en los pueblos indígenas de la época estudiada. En tercer lugar, se aborda la relación entre el chamanismo cosmopolítico y la gestión ecológica del territorio tradicional con expresiones de pago y ejecución de actos curativos aún vigentes en la actualidad entre los pueblos indígenas colombianos de tierras bajas. En cuarto lugar, se analiza la conformación de liderazgos locales a partir del estatus diferencial adquirido por los ejecutantes de los actos chamánicos en las diversas funciones sociales registradas por la documentación del siglo XVI para el Nuevo Reino de Granada.

CAPÍTULO I. EL ENCUENTRO DE MUNDOS

"Nuestros queridos muertos entran en el texto porque no pueden ni desafiarnos ni hablarnos. Los fantasmas se meten en la escritura, solo cuando callan para siempre" Michel de Certeau (1975, p. 23)

La hermenéutica del pensamiento y la práctica mágico-religiosa para entender las formas de organización de la sociedad indígena al momento de la conquista fue uno de los primeros esfuerzos intelectuales en el imperio español y una fuente privilegiada de controversia teológica para las mentalidades europeas bajomedievales que entraron en contacto directo o a través de los tempranos documentos de la conquista con las milenarias expresiones rituales indígenas. Esta intriga intelectual naciente de la realidad colonial hispanoamericana nos llega a través de los escritos de oficiales de la corona y exploradores ibéricos que se interesaron por delimitar unidades sociales con diferente potencial para adherirse y tributar al estado monárquico en función de los diferentes niveles de complejidad religiosa según la percepción ibérica, resultando en la creación de una tipología de complejidad social indígena en términos de behetrías, capitanías, señoríos, cacicazgos y estados imperiales.

La tradición intelectual que dio origen a dicha tipología de pueblos nativos en el siglo XVI por los ibéricos, expresa la *conciencia escriturística* del europeo al momento del descubrimiento del Nuevo Mundo, concepto explicado por Michael de Certeau como la intención de ordenar en un continuum cultural que articule al *otro* recién descubierto dentro del “discurso productivo”, es decir acorde con la cosmología y la linealidad diacrónica de la cultura de quien escribe, lo que convierte el testimonio indígena o la narración del intérprete de éste, en material para *hacer historia*, entendiendo la práctica del oficio histórico como esencialmente escritura que “convierte la palabra en un objeto exótico” (De Certau, 1975, p. 204) o lo que es lo mismo en *un discurso sobre el otro*.

Indudablemente el objetivo de esta tesis se vincula a la producción de conocimiento escriturístico como tradición de muy larga duración, que desde las primeras letras de Heródoto sobre los escitas interpreta el cosmos de *otro* para hacerlo inteligible a la civilización de la escritura, con la salvedad de que en el presente trabajo nos proponemos actualizar los marcos de sentido por entender el tejido social indígena durante la debacle de

su mundo ante una invasión que debió haberse sentido alienígena, y en la cual se debieron potenciar las demostraciones rituales que nos dedicaremos a rescatar y analizar a partir de las fuentes documentales disponibles, producidas la Nueva Granada del siglo XVI.

Fijada la motivación de este capítulo, el objetivo al que se apunta es el estudio del papel de la mentalidad religiosa ibérica en la clasificación socio ritual de los pueblos indígenas durante el siglo XVI, ampliando las definiciones del conquistador con apuntes desde la teoría antropológica que permitan reconocer las dimensiones y características organizativas de diversas poblaciones indígenas, así como la presencia o ausencia de expresiones rituales en las mismas. La primera parte de este estudio presenta al lector los elementos de la mentalidad religiosa ibérica que influyeron en la percepción y registro de manifestaciones mágico-religiosas indígenas durante el siglo XVI, como lo son la *Red lascasiana* y su influencia en las ideas de conversión universal de idolatras en el nuevo mundo, así como la política estatal de cruzada religiosa de los reyes católicos en el marco de la lealtad utilitarista al poder vaticano y finalmente la filosofía naturalista que aplicada al discurso religioso conllevó a considerar la idolatría como engaño demoníaco derivando en la demonización como recurso hermenéutico de las expresiones rituales indígenas.

Como segunda parte del presente capítulo, se brinda una tipología socioritual de las poblaciones indígenas construida en términos de los fundamentos teológicos ibéricos expuestos anteriormente, por ello se explorarán las acepciones del término *behetría*, descubriendo los niveles organizacionales que engloba el término, como sociedades familiares de banda y grupos locales, de muy escasa mención en la documentación ibérica del siglo XVI y que fueron opuestos en complejidad ritual e interés fiscal a aquellos considerados portadores de *idolatrías* entre los cuales caracterizaremos señoríos guerreros y redistributivos que permiten hablar de cacicazgos entendidos como sociedades con diferenciación de clases, liderazgos hereditarios y expresiones materiales de rango a partir de complejos funerarios saqueados por la hueste ibérica, así como la expresión de rituales y la existencia de especialistas y estructuras ceremoniales complejas que serán objeto de estudio en los posteriores capítulos en torno a la práctica chamánica.

La mentalidad religiosa ibérica en el siglo XVI

Para el momento de la expansión ibérica a la tierra firme del continente suramericano los sesgos políticos, teológicos y culturales de la escritura del invasor que analizamos en la introducción se habían complejizado tras la experiencia de las primeras décadas de colonización en las Antillas, lugar de paso obligado hacia el continente y de encuentro constante con los pacíficos horticultores *tainos* de las islas y sus vecinos *caribes*, descritos como gentes sin liderazgos extensos. Asimismo, la conquista de Centroamérica y los andes centrales había demostrado a los recién llegados la existencia de expresiones religiosas complejas y jerarquizadas que sostenían teocracias capaces de abarcar imperios gobernados por élites deificadas. De ahí que el problema de la caracterización de las sociedades indígenas durante la exploración de lo que se convertiría en la Nueva Granada a lo largo del siglo XVI motivara la creación de *tipologías* de organización social que hicieran frente a la desconcertante diversidad de sociedades preestatales en este territorio.

Una fuente tardía que sintetiza las expresiones de todo un siglo de caracterización de sociedades indígenas hacia finales del siglo XVI es la crónica del padre José de Acosta: *Historia natural y moral de las indias*, en la cual se sintetiza a partir de dos categorías extremas toda forma de organización sociopolítica nativa del continente: en un extremo las *behetrías* como formas carentes de cultos institucionalizados, que se tuvieron por formas simples en oposición a las *idolatrías* correspondientes a las sociedades estatales prehispánicas que por su jerarquización y estructura teocrática correspondían mejor a los cánones religiosos del catolicismo como religión de estado en los reinos ibéricos de los que provenía la hueste conquistadora:

“Naciones de indios, como en la provincia de Guatimala, y en las islas y Nuevo Reino, y provincias de Chile, y otras que eran como behetrías, aunque había gran multitud de supersticiones y sacrificios; pero no tenían que ver con lo del Cuzco y Méjico, donde satanáas estaba como en su Roma o Jerusalén”(Acosta, 1590, p. 224)

Mas adelante, en la obra arriba citada, Acosta afirma que los indígenas de las behetrías son *“totalmente barbaros comparables con animales salvajes”* y extiende dicha adjetivación desde los chichimecos del norte de México, Chiriguanos y Brasiles en la costa atlántica de

Suramérica, a los habitantes *Caribes* de las Antillas, coincidiendo con un temprano escrito de Cristóbal Colón sobre estas gentes de quienes el almirante dijo en sus diarios de viaje: “*no parecen conocer secta ni religión*” y finalmente a los pueblos indígenas de la Nueva Granada que al momento del encuentro con los ibéricos según este cronista “*no tenían que ver con lo del Cuzco y Méjico, donde satanáas estaba como en su Roma o Jerusalén*”(Acosta, 1590, p. 224)

Lo escrito por Acosta refleja los recursos conceptuales de que dispone la hueste de conquista al momento de la penetración de lo que sería el Nuevo Reino de Granada para el siglo XVI. Se puede destacar especialmente la llamada *Red Lascasciana*, argumentación de Bartolomé de las Casas que proponía un paralelo entre la noción de civilización y la existencia de idolatrías como “proyección de categorías religiosas tomadas de la herencia del paganismo antiguo y la escolástica medieval” (Bernand & Gruzinski, 1988) sugiriendo que lo idólatrico es un aparato categórico ampliable, que permitía considerar la civilización presente tanto en el musulmán y el judío del viejo mundo como en el Mexica o el Inca del nuevo mundo. De esta forma el fenómeno idólatrico, al tratarse de una ampliación de la disidencia religiosa en el viejo mundo encontrada en el nuevo, permitía considerar la posibilidad de conversión de los indígenas, consecuentemente la extirpación de idolatrías se convierte en apología máxima de la invasión, sometimiento y adhesión de poblaciones.

Consecuentemente, a partir de la expansión de la red lascasciana, la evangelización indígena se convierte en manifiesto político de la conquista, y en la prosa de la tropa conquistadora se pretende presentar como prioridad de la tropa fanática que invade el continente. En términos documentales, el discurso contra las idolatrías del Nuevo Mundo se potencia durante el reinado de Carlos I de España y V del Sacro Imperio (1519-1556) quien se auto percibía como la punta de lanza del catolicismo y bastión contra la reforma protestante. Sobre este monarca conviene apuntar que reivindicaba el dogmatismo católico “antiguo o vaticano” como la supuesta razón mística de la victoria en la *guerra santa* contra los infieles musulmanes, en referencia a la derrota del califato andalusí aparentemente como consecuencia de la conocida adhesión de los reinos ibéricos a la sede vaticana durante el cisma de 1417, hechos que motivaron el favoritismo de Alejandro VI por Castilla y Aragón en el tratado de Tordesillas de 1494 (Borja Gómez, 2013, p. 42).

En ese contexto ideológico, de utilitarismo y lealtad absoluta de la corona española al vaticano, el concilio de Trento (1545-1563) reafirmó la justificación de cruzada religiosa a cargo de España, que durante el siglo XVI se sentía responsable de la continuación de la empresa misional como política de estado⁹, basta con leer las propias palabras de Carlos V en las *Leyes Nuevas de Indias* de 1542:

“Y por qué nuestro principal intento y fin siempre ha sido y es que los dichos indios sean instruidos y doctrinados en las cosas de nuestra Santa fe católica y consigan lumbre espiritual para salvación de sus almas y sean bien tratados y conservados en sus vidas y haciendas y vivan en buen orden y policía como hombres y personas libres y vasallos nuestros” (Carlos V en: Melo, 2019, p. 73)

La serie de analogías sobre la que se construye la aproximación del europeo alineado con el dispositivo hermenéutico de la *red lascascina* respecto a las expresiones mágico-religiosas indígenas, parte en principio de encontrar similitudes posibles entre las sociedades indígenas con las antiguas civilizaciones paganas del mundo occidental. El resultado de estas comparaciones fue la jerarquización de aquellas que recordaran formas de sacerdocio, monumentalidad e institucionalización por una élite política respecto a las formas de culto no centralizadas, sin templos o liturgias que superaran los límites regionales. Estas últimas se consideraron más cercanas al barbarismo en palabras del mismo padre De las Casas: *“mayor y mejor era su policía, tanto más ricos más hermosos y más los templos”* (De Las Casas, 1967, p. 397)

El pensamiento *Lascasciano* así como el de sus seguidores en el siglo XVI se distinguen por su marcado naturalismo, que postula al pensamiento religioso como universal, por tanto la idolatría era expresión natural de la existencia humana y en ese sentido la evangelización que el misionero se sentía destinado a realizar entre los pueblos con los que

⁹ El delirio de superioridad espiritual que justifica la persecución de la idolatría ha sido trabajado ampliamente por Jaime Borja (2013) que analiza el surgimiento de una “mentalidad tutelar” producto entre otros factores de la interpretación ortodoxa del evangelio, particularmente Mateo, 10-5 que invita a la universalización del evangelio, postulado que luego sería retomado por Ginés de Sepúlveda en su “tratado sobre la guerra justa” en 1547 y que se convertirá en excusa para el etnocidio y esclavización de indígenas americanos.

recién entraba en contacto¹⁰ era interpretada como un redireccionamiento de las creencias hacia la *revelación divina* del cristianismo. De las casas seguramente se inspiraba en la *Suma contra Gentiles* de Santo Tomás (Borja Gómez, 2013, p. 63) y por ello conceptuó la *idolatría* como una desviación de la *latría* o “verdadera creencia” a causa del supuesto engaño o desviación atribuida al demonio, esta noción se nos presenta en fragmentos como el que a continuación encontramos en la *Historia natural y moral de las Indias*:

"Es la soberbia del demonio tan grande y tan porfiada que siempre apetece y procura ser tenido y honrado por Dios; y en todo cuanto puede hurtar y apropiar a sí lo que solo al Altísimo Dios es debido, no cesa de hacerlo en las ciegas naciones del mundo, a quien no ha esclarecido aún el resplandor del santo Evangelio (...) De aquí procede el perpetuo y extraño cuidado que este enemigo de Dios ha siempre tenido de hacerse adorar de los hombres, inventando tantos géneros de idólatras" (Acosta, 1590, p. 183)

No obstante, otra corriente del pensamiento naturalista en boga en el siglo XVI fue recurso para confrontar el impulso Lascasciano, algunos juristas contrarios al reconocimiento de la humanidad en los indígenas afirmaban la *bestialidad* e imposibilidad de conversión de los nativos apoyándose en el principio cosmogónico del creacionismo en la tradición judeocristiana que recordemos depende de un demiurgo o creador de todo, incluso de la vida y sus formas sobre la tierra, que argumentaban es contraria a toda forma de culto no creativo de vida como el canibalismo, la sodomía, los sacrificios humanos y la homosexualidad, que de hecho se registra en la documentación como “pecado contra natura”, todas estas expresiones fueron catalogadas como bestiales, carentes de alma y propias de seres insalvables por un misionero.

Este segundo criterio argumentativo naturalista fue hábilmente empleado con el fin de justificar el saqueo o la destrucción de poblaciones indígenas renuentes a la sujeción ibérica y colma las descripciones sobre el indígena del Nuevo Mundo sin que la realidad

¹⁰ Una interesante exploración al respecto la llevan a cabo Bernard y Grusinski, que rescatan del discurso del padre De Las Casas las ideas de Aristóteles en defensa del sacerdocio y el sacrificio, o la apología de Cicerón respecto al ejercicio de la religión como precondition de la comunidad y que se equiparan en el pensamiento del clérigo a las prácticas religiosas indígenas.

neogranadina sea la excepción. Particularmente en relación con la homosexualidad como pecado anti-creacionista, la obra de Pedro Cieza de León en un aparte del capítulo XLIX de su *Crónica del Perú* refiere a la homosexualidad como común entre las gentes de algún lugar indeterminado de las recién fundadas provincias neogranadinas:

"Pues como estos fuesen malos y viciosos no embargante que entre ellos había mujeres muchas y algunas hermosas los más de ellos usaban a lo que a mí me certificaron pública y descubiertamente el pecado nefando de la sodomía en lo cual dicen que ese gloriaban demasidamente" (Cieza de León, 1974 p.144)

Por otra parte, la antropofagia entre los pueblos de la Nueva Granada se mencionó también como un pecado *anticeacionista* que separaba del ideal idolátrico a algunos pueblos neogranadinos y justificaba por tanto su exterminio. Particularmente en la obra de Fray Pedro de Aguado, quien justificó por escrito la guerra de aniquilación de los indígenas del “valle de las lanzas”, actual Tolima, porque según el autor eran pueblos dedicados al canibalismo:

“Y pareciéndoles bien a los oídos ya y habiendo sido bastante informados de las braveza y crueldad de estos indios y gentes del valle de las lanzas y sus comarcas y con bravamente y contra natura vivían matándose unos a otros para solo efecto de comerse y para sustentar esta su brutal costumbre, sin causa ni razón ninguna, se movían guerras más que civiles los unos a los otros, y así entre sí se consumían y apocaban.” (De Aguado, n.d., p. 155)

Hasta pasada la mitad del siglo XVI, las dos tendencias coexistentes en la interpretación del pensamiento mágico religioso indígena: la conciliadora red lascasciana y el anticeacionismo deshumanizante coexistieron, sin embargo, luego de la cuarta década del siglo XVI confluyeron en el dispositivo hermenéutico más común de la documentación creada por los ibéricos: la demonización, elemento de la mentalidad religiosa colonial que encontramos un siglo después de la conquista en *El Carnero* de Juan Rodríguez Freyle:

“La monarquía que el demonio tenía establecida en este mundo desde el pecado de Adán hasta la muerte de nuestro redentor quedó destruida, pero no le dejaron de quedar a este enemigo común algunos rastros, particularmente entre gentiles y

paganos que carecen del conocimiento del verdadero Dios y estos naturales estuvieron en esta ceguera hasta su conquista por lo cual el demonio se hacía adorar de ellos y que les sirviesen con muchos ritos y ceremonias” (Rodríguez Freyle, 1985, p. 32)

La presunción de que las manifestaciones mágico-religiosas indígenas fueran obra del demonio, interesante elemento cosmológico euroasiático, es reflejo de la sorprendente elasticidad cosmológica con que el invasor interpretó la diferencia religiosa y la variedad de manifestaciones rituales indígenas que salieron a su encuentro. Este elemento de la mentalidad religiosa católica en el continente aún pervive en el credo de las misas en que se pide a la congregación que renuncie a “satanás, a sus obras y sus pompas”, afirmación que incluye un indeterminado espectro de actitudes y creencias entre las que no sorprendería encontrar la proscripción de expresiones de chamanismo cotidiano y magia propiciatoria tan arraigadas en las comunidades originarias e indocampesinas de la actual Colombia.

Para concluir el presente aparte, la exposición hasta el momento realizada de algunos elementos de la mentalidad religiosa ibérica durante el encuentro con las sociedades indígenas nos permite introducir la tipología socioritual con la que los invasores clasificaron los grupos humanos del territorio que a lo largo del siglo XVI se constituiría como la Nueva Granada: behetrías, señoríos y cacicazgos.

La behetría bestial

Las sociedades indígenas de carácter familiar, de clanes o grupos locales que los ibéricos como José de Acosta describieron en términos de *behetrías*, por carecer de cultos religiosos complejos fueron asociados a la ausencia de liderazgos políticos centrales, hereditarios o fijos y denigradas como agrupaciones “bestiales”, reflejando el rol del factor religioso en la caracterización ibérica de los pueblos de la Nueva Granada en el siglo XVI. En lo tocante al término, Bernand y Gruzinski rastrean el origen de la palabra *behetría* como concepto jurídico medieval definido así: “*El derecho propio de una ciudad o de un grupo de elegir a su señor [...] sistema, combatido por la monarquía, que declina y en el siglo XVI cuando “la behetría” se volvió sinónimo de desorden y confusión*”. (Bernand & Gruzinski, 1988, p. 29)

En consecuencia, la mentalidad ibérica en la época de conquista concebía a las behetrías como unidades políticas autónomas de alcances limitados a lo local, no muy estables y que en principio tenían liderazgos electos entre miembros iguales dentro de la comunidad, de modo que la producción documental neogranadina en el siglo XVI conllevó al uso práctico del término *behetría* en referencia a todos aquellos grupos humanos sin creencias o prácticas rituales de alcances regionales o supra regionales, por lo que desde una aproximación etnohistórica podemos concluir que el término englobaba formas de organización social mínimas como bandas familiares nómadas o seminómadas, así como grupos locales con liderazgos contruidos en torno al prestigio personal y finalmente sociedades pre-cacicales.

En términos documentales, para el Nuevo Reino de Granada *las behetrías* son ubicuas desde muy temprano en el siglo XVI en escritos dirigidos a la corona por los habitantes de las primeras gobernaciones establecidas en el litoral caribe, donde los pobladores ibéricos ávidos de riquezas fáciles a través del saqueo y la esclavización indígena alegan no poder realizar el requerimiento a los nativos aledaños a las fundaciones hispánicas entre quienes no reconocen liderazgos fijos pues no los perciben como interlocutores válidos. Al respecto copiamos el siguiente fragmento de la Carta de los oficiales de Cartagena sobre asuntos de esa gobernación fechado el 21 de agosto de 1536:

"esto decimos porque en la provisión que Vuestra Majestad manda que hagan con los indios naturales de esta provincia ciertas diligencias, las cuales son muy dificultosas, [y] porque esta dicha provincia no es como la Nueva España ni Santo Domingo ni Cuba ni otras islas, porque aquí no obedecen los caciques, ni son sujetos los indios a ellos, sino como behetrías" (Oficiales anónimos cit en: Friede, 1956, p. 139 Tomo IV)

A partir del fragmento anterior se infiere que en diálogo con el interés de la corona por ampliar su base de tributarios, motivo de adhesión política de poblaciones que inspira la formulación del *requerimiento* como formalidad de la conquista, sus súbditos una vez establecidos en las recién fundadas ciudades del caribe neogranadino informan que no encuentran utilidad económica en la anexión política de grupos sin liderazgos visibles,

permanentes o centrales por su poca capacidad para movilizar excedentes de producción, los cuales posibilitarían el sostenimiento de una élite gobernante de encomenderos y el reporte de tributos fiscalizables. La rentabilidad de esa *frontera de saqueo* como denominó Germán Colmenares (1978, p. 27) a la extracción de utilidades en metales preciosos o esclavos arrebatados a los grupos precacicales que correspondían a las *behetrías* duraría las ocho primeras décadas del siglo XVI, es decir el 80% de la periodización del presente estudio, y acaba con el tímido intento de colonización agrícola de sectores del altiplano central de Nueva Granada promovido por la presidencia de Andrés Venero de Leiva en 1572.

Sostener durante tantas décadas la extracción forzada de riquezas y seres humanos de las comunidades originarias implicó la explosión de escritos apoyados en ideas deshumanizantes del nativo que vive en *behetría*, que podemos evidenciar en fragmentos como la probanza realizada en la Villa de Guacacayo por Andrés de Duero, procurador de dicha villa, en un intento de enfrentar las disposiciones contenidas en las Nuevas Leyes y Ordenanzas emitidas durante el reinado de Carlos I en 1542:

“Si saben que los indios de esta dicha villa y tierra más que otros de ninguna parte, son sin ningún juicio ni razón más como brutos animales que no como hombres humanos ni tienen señor conocido sino como cosa de behetría y esto es así público y notorio.”(Andrés del Duero cit en: Friede, 1956, p. 260 Tomo VII)

Disponemos de otro ejemplo de deshumanización utilitaria a sostener la *frontera de saqueo* hacia las sociedades precacicales a través de un interesante reclamo a la corona por parte de la élite militar de Popayán que tras la conquista no sabe sobrevivir sino a partir de la explotación armada de las insumisas *behetrías*, por lo que redactan una *Suplicación para que no se apliquen las Nuevas Leyes*, documento firmado por el cabildo de Popayán ante Sebastián de Belalcázar y fechado en 1544 que apelaba a precluir las disposiciones reales argumentando con descaro la dependencia de la élite encomendil respecto de la fuerza de trabajo indígena explotada, exigiendo a su vez que la corona permita prolongar el sojuzgamiento y reparto de población en favor de nuevas encomiendas e incluso retando las disposiciones legales ya sancionadas por Carlos I, al confesar inevitable el deseo señorial de

la hueste conquistadora por sojuzgar nuevas poblaciones pues aparentemente estos ilustres vecinos no concebían otra forma de pasar su vida “moderadamente”.

*" para poder los conquistadores que tienen indios pasar la vida moderadamente los indios que en esta gobernación hay son pobres y pocos y de muy poco provecho y gente sin razón y muy distinta de todas las otras naciones de Indias, porque no conocen ningún superior señor entre ellos sino todo behetrías, **ni menos tienen cosa en que adoren ni crean sino que en todo viven como gentes bestiales**, y por esta causa no se les pueden tasar los tributos como Su Majestad y Su Alteza lo mandan ni cumplirse otra cosa alguna en las dichas provisiones reales" [...] "y además de esto hay muchos conquistadores y descubridores de la tierra que no tienen indios, ni ha habido lugar de se lo dar ni gratificar los servicios que a su majestad han hecho y están esperando que haya algunas vacaciones o que él envíe a poblar en su real nombre algún pueblo o pueblos para les dar en ello de comer y pagarles sus servicios y descargar la real conciencia de Su Majestad, y si desde hoy mas no se encomendasen, todos se irían de la tierra, así los que han conquistado como los que de nuevo conquistan" (Sebastian de Belalcazar cit en: Friede, 1956, p. 247 Tomo VII)*

En suma, es evidente que los grupos autónomos e insujetable catalogados como insuficientes para la dominación colonial por los cabildantes de Popayán, los vecinos de Guacacayo y la élite militar de Cartagena corresponden a sociedades sin adoraciones ni liderazgos identificables, que vimos son representadas por la mentalidad teológica ibérica como “bestiales” y son en general objeto de desprecio por la hueste conquistadora con aspiraciones señoriales que prefiere sobreponer su dominio sobre sociedades más densas y jerárquicas como aquellas con liderazgos fijos y cultos complejos. Por tanto como línea base para el estudio etnohistórico de las *behetrías* que aquí analizaremos es el nivel mínimo de organización social humana correspondiente a bandas familiares nómadas y seminómadas que tanto desde la arqueología como desde la etnografía contemporánea son descritas como grupos de familias ampliadas, habitantes de ecosistemas con pocas posibilidades de intensificación económica, dependientes de la apropiación de recursos del medio para su subsistencia y por tanto dispersas en grandes territorios en los cuales se desplazan constantemente (Johnson & Earle, 2003).

De forma interesante el acto de caracterización de los pueblos nómadas como *behetriás bestiales* traspasaba las condiciones de clase en la tropa ibérica, no solo la élite de la conquista con alguna instrucción o educación para la época concebía como bestial la existencia de los indígenas sin líderes suprafamiliares, una *probanza* realizada en 1544 en la villa de Guacacayo por el fiscal Andrés de Duero nos permite evidenciar que incluso los individuos considerados rústicos en la sociedad de conquista compartían la mentalidad denigrante hacia los indígenas sin liderazgo político centralizado, como podemos leer en el fragmento a continuación transcrito por un escribano de lo verbalizado por un tal Florencio Serrano, vecino de la mencionada villa:

*"que ve qué los más indios de estos términos son muy indómitos y de mala decisión y que no tienen ni conocen entre ellos cacique sino como **bestias** que no tienen quien les apremie entre ellos a la justicia y razón, sino que **cada uno es solamente señor de su casa**, y que porque lo ha visto lo sabe"* (Florencio Serrano cit. en: Friede, 1956, p. 265 Tomo VII).

La autonomía local de los grupos familiares o “casas” que presenció el inculto y sin embargo pragmático en sus definiciones Florencio Serrano, es en palabras de Robert Carneiro (1987) nada menos que “la más larga etapa en la existencia de la humanidad” completamente contraria a la burocrática y rígida estructura cortesana del poder monárquico que individuos como Serrano tenían interiorizada y que debido al fuerte etnocentrismo del conquistador les indicaba aparentes rasgos de bestialidad que el vecino ibérico de Guacacayo atribuye en los indígenas a la ausencia de un líder “*quien les apremie a la justicia y razón*”. Respecto a estos grupos humanos se debe mencionar que las referencias escritas durante la conquista son escasas y dispersas así como prácticamente inexistente la historiografía en torno a estos, lo que constituye un vacío disciplinar aún por subsanar.

También se puede concluir preliminarmente que el oficio de historiar la existencia de bandas familiares en las fuentes documentales del encuentro ibérico-indígena en el siglo XVI es una labor que puede significar un marco espacial tan amplio como el continente entero para que pueda contar con referencias ostensibles a tan dilatados registros para la época. A buena parte de estas sociedades mínimas comparables con aquellas que aún surcan las selvas

y sabanas tropicales de Suramérica en aislamiento voluntario o en abierta reticencia al contacto con las sociedades mayoritarias, se les conoce en la documentación de la conquista por descripciones indirectas o someras a su forma de vida nómada y dependiente de la generosidad del ecosistema.

Estos elementos económicos de apropiación y movilidad territorial distintivos de las bandas familiares durante la conquista del territorio neogranadino los conocemos a partir de referencias a su vida cotidiana en documentos como la *Visita a la Provincia de Mariquita* en 1559, donde las pobres gentes sometidas a la encomienda de Melchor de Sotomayor declararon por medio de un *lengua* o intérprete, que sus medios de subsistencia son aquellos frutos del bosque tropical o *arcabuco* propio de esa región y que por tanto el tributo al que fueron sometidos tras la invasión europea no puede ser otro que el de proveer a su colonizador de un excedente, nunca antes procurado por ellos mismos, en forma de esos productos o en última instancia en forma de fuerza de trabajo en las empresas del señor encomendero en cuestión, responsabilizándonos del olvido histórico al que han sido relegados estos pueblos rescatamos el fragmento documental en cuestión sobre las condiciones materiales de existencia de estos incognitos indígenas:

"Pues dicho a la dicha lengua que pregunte el dicho indio qué frutos se dan en esta tierra y la lengua habló con el dicho indio que decía que se cogían curas¹¹ y piñas y miel y cera en los arcabucos y batatas y yuca y guamas y no hay más" [...] "Fue dicho la dicha lengua que pregunte al dicho en indio en qué podrán pagar estos indios la demora y tributo a su amo a menos daño suyo y como no estén trabajados sino descansados y la lengua habló con él y dijo que decía que hacer rozas para su amo y que cuando les pide miel se la dan y que hay cera para su amo y no más y curas también" (Melchor de Sotomayor cit. en: Tovar Pinzón, 1993, p. 191 Tomo IV)

La consideración de tributar en forma de *servicios personales* en las *rozas* del encomendero son una clara señal de la manipulación de la declaración, en búsqueda de obtener autorización institucional para dirigir la explotación de la población Nativa hacia

¹¹ Cura: Termino aún en uso en para referirse a los aguacates entre algunas poblaciones campesinas de Colombia.

actividades rentables, lo que eventualmente resulta en relaciones de servicio personal nefastas para el tejido social como la reubicación de poblaciones, la fractura de núcleos familiares, el desarraigo de los territorios de origen y la exposición a patologías y peligros propios de la servidumbre encomendil, tan violenta como otras formas de esclavitud (Zambrano, 1998). Por tanto, no podemos ser anuentes al prejuicio de considerar este nivel de organización social indígena como irrelevante a pesar de que su mención en la presente tesis sea reducida debido al inexistente registro de expresiones rituales entre las mismas, por lo cual en el aras de brindar una línea base para la exposición de los rituales chamánicos en sociedades jerárquicas y densas que abordaremos más adelante se presentaran algunas otras expresiones de la vida cotidiana de estos grupos a las que podemos acceder a través de la documentación del siglo XVI

Convenientemente, las bandas familiares, grupos nómadas y seminómadas del territorio neogranadino fueron presentados por los ibéricos a lo largo del siglo XVI como soberanos de una abundancia paradisiaca de productos alimenticios de flora y fauna nativa de sus arcabucos. Adicionalmente se puede afirmar que fueron gentes dotadas de una impresionante movilidad territorial y que aprovecharon la promisión de su territorio para desarrollar el comercio con sociedades más densas o de iguales dimensiones por medio de intercambios directos de productos. Los sorprendentes alcances del intercambio entre grupos nómadas y sociedades indígenas sedentarias nos llegan por registros escritos como el que se realizó para los indígenas encomendados al Bachiller Venero mencionado en la arriba citada Visita a Mariquita de 1559 y que narra el vínculo comercial entre indígenas pescadores y recolectores cercanos a la actual ciudad de Honda con *"indios de muchas partes y les dan oro y mantas y cuentas y sal y con los Malibues de Mompox cuando vienen aquí con canoas contratan en que les dan lo que rescatan y pescado por hachas y machetes"*. (Andrés Venero de Leiva cit. en: Friede, 1956, p. 84 Tomo IV)

Cualquiera que conozca la longitud del río Magdalena reconocerá la distancia entre las dos poblaciones mencionadas de Honda y Mompox y lo admirable que resulta una red de intercambios tan extensa teniendo en cuenta los medios de subsistencia mencionados en la encomienda de Venero, que el mismo documento nos relata a continuación:

"Fue dicho a las dichas lenguas que pregunten el dicho indio que qué aprovechamientos tienen, que usan en sus tratos y granjerías y las dichas lenguas hablaron con él y dijeron que decía que ellos daban pescado a indios de otras partes por mantas camisetas al totumas y no tienen más tratos [...] fue dicho a las dichas lenguas que pregunten el dicho indio que qué fruto se dan y cogen en esta tierra y las dichas lenguas hablaron con él y dijeron que decía que maíz poco y auyamas y en el río mucho pescado y yuca y en las sábanas y arcabucos mucho conejo y venados y no tener poco más e poco algodón" (Andrés Venero de Leiva cit. en: Tovar Pinzón, 1993, p. 221 Tomo IV)

Un análisis las formas de producción de tan minúsculas sociedades nos revela la existencia una mentalidad de muy larga duración, que aún pervive en el pescador rivereño del río Magdalena que se puede ver todos los días del año subsistiendo con sus redes y canoas en las orillas, ciénagas y remansos de ese inmenso río, y al igual que milenios atrás su indumentaria, herramientas y ornamentos provienen del canje monetario o no de su pesca. Otra práctica que expresa la muy larga duración del habitante de sociedades al nivel familiar es la gestión ecológica del territorio de tierras bajas con prácticas hortícolas, es decir la apropiación de recursos del bosque tropical modificado por siglos de habitación humana que favorece la persistencia de especies vegetales aprovechables a largo plazo.

Al respecto de esta segunda expresión de la milenaria mentalidad nómada y seminómada tenemos un fragmento estelar del *Sumario de la Natural Historia de las Indias*, valiosa obra escrita por Gonzalo Fernández de Oviedo a partir de los recuerdos de su primer viaje a América, y que es precuela de su grandiosa crónica *Historia General y natural de las Indias*, donde nos relata otro de los escasos episodios de observación indirecta de las prácticas de bandas nómadas por un cronista del siglo XVI, quien verifica que en realidad las selvas, sabanas y ciénegas son jardines de cultígenos¹² creados por grupos itinerantes de los que sabemos partir de su afortunado encuentro con un cremoso aguacate:

¹² Cultígeno: terminología antropológica empleada para referirse a plantas capaces de producir alimentos y aprovechadas por el ser humano.

"de un licor o pasta que es muy semejante a manteca y muy buen manjar y de buen sabor, y tal, que los que las pueden haber las guardan y precian; y son árboles salvajes así este como todos los que son dichos porque el principal hortelano es Dios, y los indios no ponen en estos árboles trabajo ninguno" (Fernández de Oviedo y Valdés, 1526, p. 216)

Nos perdonará el lector que el tema ritual tenga que conceder al primer aguacate que degusta Oviedo en tierra firme suramericana un espacio en este texto, pero es que las sociedades precacicales que dieron origen al jardín del cual el cronista tomó su primer aguacate no serán mencionadas en lo sucesivo con frecuencia, pues de ellas pocas o ninguna referencia acerca de creencias religiosas, cosmológicas o prácticas rituales hemos encontrado en las fuentes revisadas para la presente investigación. Sin embargo, nos contenta hacerles una merecida mención a su mentalidad milenaria y un breve homenaje, pues cualquier observador contemporáneo llegará a la misma conclusión del cronista al ver que las alacenas selváticas de los pueblos indígenas y mestizos en Colombia que se ven abastecidas de acuerdo a la promisión de flora nativa culturalmente seleccionada como palmas de chontaduro, seje, milpesos, açai, canangucho y copoacú en que parece que el indígena no ha puesto trabajo alguno, ignorando que los rastrojos entreverados por parches de selva virgen son en realidad huertos, producto de la transformación ecológica realizada por grupos como aquellos despreciados por los ibéricos en razón de carecer de liderazgos centralizados o creencias institucionalizadas familiares a su monótona civilización de trigo, aceite de oliva y vino.

Los grupos a nivel familiar, al igual que las sociedades indígenas más complejas y densas se resistieron naturalmente al saqueo y los intentos de explotación del invasor ibérico asentado en su vecindad, pronto reconocieron la necesidad de defenderse con los medios letales disponibles, los escritos provenientes de los sucesivos gobernadores de la muy paupérrima fundación de Santa Marta en la tercera década del siglo XVI indican que la población indígena se defendió desesperadamente y que los ibéricos pretendieron constantemente ampliar la frontera de saqueo al tiempo que legalizar la esclavización y explotación de estos grupos indígenas, como lo evidencian peticiones dirigidas a la corona

como la siguiente Carta del cabildo de Santa Marta sobre asuntos de gobierno fechada el 22 de junio de 1532:

"Suplicamos a Vuestra Majestad nos haga merced de mandar nos dar a los tales indios que están en guerra y no quieren venir a conocimiento de Dios Nuestro Señor y servicio de Vuestra Majestad y amistad nuestra, ser por esclavos herrados, pagando el dicho diezmo a vuestra majestad y que libremente se pueda comprar, vender y echar de la tierra que esto sería en mucho servicio de Vuestra Majestad."

(Friede, 1956, p. 262 Tomo II)

La corona al reconocer la autonomía política y casi anárquica de los pueblos considerados *behetrías*, imposibles de cooptar o subordinar con el fin de introducir la gobernanza monárquica, decide permitir la esclavización de los denominados *caribes* y condenarles a los más abyectos vejámenes como la esclavización, traslado a sitios de explotación económica lejanos y la desfiguración de sus rostros con hierro incandescente para marcarlos y diferenciarlos como esclavizados tras un veredicto proferido por el Consejo de Indias como se percibe en la capitulación firmada por la reina en que otorga el gobierno de Cartagena a Pedro de Heredia fechada el 5 de agosto de 1532:

"Y porque me suplicasteis y pedisteis por merced mandase que si los dichos indios repudiasen la doctrina cristiana y no diesen la obediencia que deben, y haciendo con ellos las diligencias que está mandado que se hagan en las otras poblaciones, en tales casos, guardando aquella orden, les pudiesen hacer guerra y sean dados por esclavos, mandamos que vos hagáis primero las diligencias y solemnidades que por nos está mandado y ordenado, y hechas, las enviad a los del nuestro Consejo de las Indias, para que vistas mandemos proveer en ello lo que convenga; y entre tanto no podáis tomar ni toméis ningún indio de la dicha provincia por esclavo." (Pedro de Heredia cit. en: Friede, 1956, p. 281 Tomo II)

Es de especial interés el final del beneplácito anteriormente rescatado en que la corona ibérica permite la esclavización de las poblaciones insujtables tras la consideración y sanción final del Consejo de Indias, pues la introducción de esta formalidad potencia y multiplica la escritura deshumanizante de los ibéricos que se abocan a la redacción de

documentos apologeticos del saqueo y el esclavización de sociedades de banda, por ser su única alternativa de lucro. En ese sentido observamos como a partir de la tercera década del siglo XVI las descripciones de pueblos nómadas y seminómadas multiplican las menciones de la supuesta bestialidad de los indígenas al respecto podemos considerar la carta del licenciado Vadillo al Consejo de Indias, fechado en Cartagena, el 11 de febrero de 1537:

*En un pueblo llamado Mahates, gente muy **bestial**, como de behetría, sin ninguna sujeción de unos a otros”* (Juan de Vadillo cit. en: Friede, 1956, p. 341 Tomo IV).

A manera de cierre, es importante recordar que algunas de estas sociedades a nivel familiar habían desarrollado economías de apropiación altamente dependientes de la guerra, el saqueo y la redistribución del botín. De hecho, este renglón de la economía de apropiación era uno de los predilectos por los grupos que en la prosa de los conquistadores fueron bautizados como *caribes*. Para el caso de la Nueva Granada, los ejes de penetración de norte a sur por las cuencas hidrográficas interandinas legaron registros escritos que sorprendieron a Germán Colmenares (1978, p. 42) por la indiferenciación de las descripciones de cientos de grupos prehispánicos guerreros denominados así. La “cuestión caribe” en las primeras décadas de la invasión ibérica concluye la primera parte de la presente exposición sobre las *behetrías* que refiere a sociedades de banda nómadas o seminómadas competidoras por recursos y por tanto altamente especializadas en el enfrentamiento bélico con otros grupos. La desaparición de muchos de estos grupos nómadas o seminómadas se debió justamente a su insignificante aporte económico al encomendero y a la insujatabilidad de su fuerza productiva por la ausencia de liderazgos centralizados.

Los señores mandadores

Las sociedades igualitarias, en el sentido que le da Morton Fried al concepto son aquellas en que la especialización de tareas es mínima debido a que las “habilidades están bien distribuidas entre sus miembros” que de todas formas tienden a la autonomía familiar en términos de subsistencia material, por lo que respecto a la diferenciación social y el prestigio individual “hay tantas posiciones en cualquier grado dado de sexo-edad como personas capaces de llenarlas” (Fried, 1979, p. 2). Evidentemente las bandas familiares nómadas y seminómadas a las que acabamos de dedicar los anteriores párrafos son un

ejemplo de ese “igualitarismo” teórico, sin embargo, los grupos caribes enfrentados de forma recurrente con la hueste invasora conforme avanzaba la penetración del territorio que se convertiría en la Nueva Granada, demostraron a los recién llegados formas de liderazgo incipientes en torno a personajes que los españoles denominaron “mandadores” “mandones” “mandoncillos” o “capitanes menores”.

Del etnónimo de estos líderes no nos llegan muchas referencias, pero un aparte de la Relación de Tenerife rescata el término *camdara* para un jefe guerrero caribe: "*Los indios caribes ni los demás no se sabe si tenían señor principal, más que sus caciques mandadores y en su lengua les llaman camdara*" (Tovar Pinzón, 1993, p. 331 Tomo II). Estas sociedades fueron más familiares para la mentalidad del conquistador ibérico pues superaban el nivel de familias extendidas, estableciendo comunidades de varias familias que estacional o permanentemente habitaban poblados. A este nivel de organización social lo llamaremos en lo sucesivo “grupos locales” aunque en la documentación del siglo XVI se sigan indiferenciando de toda forma de *behetría*, debido a que el ibérico tampoco contempló en estas sociedades tradiciones de liderazgo hereditario ni cultos institucionalizados.

Karl Polanyi citado por Morton Fried (1979, p. 3) afirma que, si bien la producción a niveles de organización poco densos como los grupos locales es bastante autónoma en las familias como unidades mínimas de producción, su reproducción social depende del éxito para forjar y sostener alianzas militares, de comercio o intercambio recíproco de parejas de forma exogámica. Estos elementos son evidentes a los ibéricos al momento del contacto con aquellas *behetrias* multifamiliares que conseguían los vínculos sociales para su reproducción social a través de alianzas en que se demostraba el prestigio guerrero o redistributivo de los líderes en ambientes festivos, como pudo darse cuenta uno de los testigos consultados por el alcalde Pedro Becerra firmante de la Relación de Valledupar, fechada en 1578:

"De los catorce artículos dicho que entre estos indios no hay señor principal, ni lo había antes más que la generación de tupe, el más valiente es cacique entre ellos, y entre los Ytotos y Aruacos, el indio que más convida los otros a comer y beber ese tienen por señor y respetan como tal" (Pedro Becerra cit. en: Tovar Pinzón, 1993, p. 273 Tomo II)

Podemos observar que los grupos locales en las cercanías a la fundación ibérica de Valledupar tenían memoria de formas de jefatura consistentes en liderazgos provisionales en torno a la gestión militar exitosa de un individuo capaz de movilizar la voluntad colectiva en medio de enfrentamientos que publicitaran la agresividad colectiva y la valentía individual, que para el líder llamado Tupe debió ser sobresaliente porque su renombre pervivió hasta el encuentro con los ibéricos, una *generación* posterior. Por otra parte, el documento también indica el punto de inflexión entre el liderazgo guerrero y el liderazgo por prestigio o de *gran hombre* como se ha llamado en la literatura antropológica (Johnson & Earle, 2003) en donde la jefatura se consolida mediante muestras de ostentación y reciprocidad entre los grupos locales mediadas por líderes derrochadores.

Respecto a líderes que acumulan prestigio por la ostentación redistributiva o el éxito bélico como los mencionados en la *Relación de Valledupar*, es válido realizar un paralelo etnográfico con líderes de sociedades indígenas contemporáneas sin formas de liderazgo local hereditario como es el caso de los yanomami del alto río Orinoco que más bien poseen un líder *ad hoc* que direcciona las fuerzas y deseos del grupo hacia acciones que resuelven necesidades y problemas de subsistencia que la familia extendida no es capaz de resolver por sí sola, como la defensa o más bien la capacidad de amedrantamiento hacia otros yanomami, en síntesis este tipo de líderes parece limitarse a exigir apoyo al grupo recordando a todos que actúa en su nombre, por lo que se puede concluir que “*el prestigio de él es la fuerza de ellos, puede ser transformado en lo que el grupo necesite para defender sus intereses en un medio altamente competitivo*”(Johnson & Earle, 2003, p. 143)

Ejemplos de estos liderazgos *ad hoc* se encuentran en los relatos de la exploración de del Darién, Urabá y lo que se convertiría en la gobernación de Panamá, hogar de múltiples grupos locales indígenas que al momento de la llegada de los españoles se encontraban en constante conflicto por los recursos, lo que propiciaba el surgimiento de líderes guerreros capaces de movilizar la agresión hacia afuera del poblado en función de la adquisición de control sobre los recursos reclamados por otros grupos. De forma interesante los ibéricos confiesan con frecuencia que son “*desbaratados*”, es decir militarmente derrotados por los indígenas altamente especializados en el conflicto interétnico propio de este nivel de organización social, y que conceden a estos grupos una merecida denominación como

"*gentes de guerra*". A colación copiamos un interesante fragmento documental que relata la venganza de la tropa a al mando de Pascual de Andagoya sobre un grupo de indígenas que había *desbaratado* una incursión de *cristianos* a su territorio en la tercera década del siglo XVI y sobre cuyo líder el capitán ibérico está sobre aviso de sus capacidades bélicas:

"Este Cutatara, señor de Paris, fue valeroso hombre y por guerras sujetó toda la provincia de Quema y Chicacotra y Sagana y Guararé con los de Escoria tenía siempre guerra, tanto a los de Escoria vinieron a la misma tierra de Paris y le mantuvieron 8 días guerra que ninguno hubo que no tuviesen batalla. En esta Escoria había una generación de indios muy mayores que los otros y en calidad entre ellos eran caballeros y tenían gran presunción de valientes eran labrados todos los pechos y brazos con unas cadenas de eslabones y otros lazos de estos quedaron muy pocos de aquella batalla de París" (Pascual de Andagoya cit. en: Tovar Pinzon, 2001, p. 127 Tomo I)

Para Andagoya y muchos otros después de él, el comandante de la resistencia a las incursiones cristianas es un "señor", denominación que empieza a ser reiterativa en la documentación de muchos otros cronistas ibéricos. Es preciso concebir que estas reducidas sociedades contaban con la población suficiente para la cooperación a mayor escala en tareas de trabajo y gestión del riesgo como la guerra y el ceremonial según fuera la necesidad emergente, particularmente ante la invasión ibérica su reacción fue la conformación de liderazgos guerreros, aunque no fue está la única razón para el surgimiento de estos, otros relatos de la gobernación de Panamá a inicio del siglo XVI comentan que las confrontaciones interétnicas eran muy comunes y arraigadas entre estas gentes por lo que el dominio de unos sobre otros se imponía a fuerza de enfrentamientos, el mismo Andagoya nos comparte una interesante tipología al respecto del liderazgo en grupos locales y el papel del prestigio guerrero:

*"Los señores de estas provincias eran pequeños porque había muchos señores y sobre las pesquerías y monterías tenían grandes diferencias y se mataban muchos esta es tierra muy hermosa de riveras y campos los señores en su lengua se llamaban **tiba** y los principales que eran del linaje se llamaban **anpirara** los que por valientes*

*hombres ganaban nombradía en la guerra y había muerto alguno o él hubiese salido herido de la batalla por honrarlos el señor les daba a casa y servicio y por título les ponía de nombre **cabra** vivían en mucha justicia en ley de naturaleza sin ninguna ceremonia ni adoración”* (Pascual de Andagoya cit. en: Tovar Pinzón, 1993, p. 110 Tomo I)

Es interesante que Andagoya concluya el mismo párrafo de su descripción verificando la inexistencia de ceremonias y adoraciones entre estas comunidades comandadas por “pequeños señores” que empezamos ver subordinados a grandes “señores”, es decir, sujetos dentro de una estructura jerárquica cada vez más estratificada en constante disputa entre sí. guerrero como marcador de rango para aquellos individuos denominados “*cabra*”. Al respecto, el fenómeno de la exacerbación del liderazgo en torno a la guerra es una de las reacciones con mayor resonancia documental frente a la invasión ibérica en otras partes del continente, como se registró entre los *tupi* del litoral atlántico suramericano y los grupos *caribes* de las Antillas, sobre los cuales conviene rescatar un tardío relato escrito por un clérigo protestante de apellido Rocheforth alrededor de 1650, que observa cómo los líderes de incursiones guerreras entre islas se establecían luego como líderes de los grupos locales que habían conseguido agrupar, en palabras del mismo: "*si se ha comportado de forma galante en su empresa, es para siempre respetado altamente en el resto de islas*" Roth (1924, 568) citado en (Carneiro, 1998, p. 26)

La creciente la consolidación del liderazgo suprafamiliar a partir de las gestas guerreras en muy escasos fragmentos documentales de la conquista de la Nueva Granada se asocia con la jerarquización ritual. Rescatamos a continuación un muy llamativo escrito del *protector de Indios* Tomás Ortiz, quien cumpliendo con su deber de denunciar la crueldad de las entradas españolas a los pueblos de indios, describe las atrocidades y desmanes de una avanzada de españoles que en su afán por conseguir oro en un asentamiento indígena cercano a la Sierra Nevada denominado *Pueblo Grande*, asesinan a un líder local y ritual que había ganado prestigio por su acción guerrera, dificultando la sujeción ibérica de todo el grupo local de este personaje tras cercenar su efímero liderazgo y por tanto la interlocución con una autoridad superior a las familias agrupadas bajo su incipiente jefatura:

"mataron a un indio de buena presencia con una barba muy larga y bien puesta, el cual era piache y capitán general, el más valeroso indio que había en la provincia del Pueblo Grande, y le cortó la cabeza y se la llevaron al gobernador al camino. A muchos nos pareció que debía ser español. A todos nos pareció mal y todo se disimuló, y otras muchas cosas que sería largo de contar." (Tomas Ortiz cit. en: Tovar Pinzón, 1993, p. 177 Tomo I)

Lo que nos sorprende del anterior relato es la síntesis en una misma persona del especialista ritual y militar de la comunidad, que se había convertido en líder político de toda la región mencionada. "*Piache y capitán general*" son definitivamente marcadores de estatus social y religioso que conjugados nos permiten poner en crisis el concepto de "sociedad igualitaria", que ha sido fuente de confusión de muchos estudiosos en historia y ciencias sociales que pretenden mostrar a las sociedades indígenas de ayer y hoy como formas imaginarias de utópica indiferenciación social, sin competencia o violencias. Dicho esto, se debe asumir que el germen de la jerarquización social en los grupos locales con liderazgos que surgen de acuerdo a las necesidades contextuales de guerra o redistribución conduce a la consolidación de formas política más desiguales y más complejas como los cacicazgos.

Un elemento de esa diferenciación social creciente de los grupos locales guerreros y redistributivos, se identifica en los elementos de identidad étnica como una noción de territorialidad ancestral que percibimos en los fragmentos arriba citados, en donde por primera vez se mencionan etnónimos como *arhuacos e ytocos*. En segundo lugar, encontramos a estos grupos establecidos en formas de construcción social del paisaje y por tanto de la memoria en función de la identidad compartida, evidente en las fuentes documentales que asocian a dichas poblaciones vestigios de sepulturas como sustrato de su ancestralidad localizada, y en tercer lugar las expresiones rituales asociadas a gestas colectivas y cosmologías compartidas.

El cacique idólatra

El esbozo de diferenciación étnica que demuestra empezar a aparecer en la documentación ibérica del siglo XVI entre las sociedades suprafamiliares que denominamos “grupos locales”, se potencia y complejiza entre grupos humanos como los que encontramos en las descripciones de las sucesivas exploraciones del actual región del Darién, las sábanas de la costa Caribe colombiana y las cuencas de los grandes ríos interandinos del territorio donde el recuento del saqueo sus tumbas nos permite imaginar un paisaje cultural centenario construido por gentes con un grado de densificación poblacional superior a los anteriormente expuestos y con patrones cada vez más sedentarios de asentamiento. Dichos grupos “*no son de mucha población... como la comarca de él*” afirmó en una carta fechada el 26 de mayo de 1535 el tesorero de Cartagena Alonso de Saavedra, demostrándonos la atomización de grupos familiares, linajes ampliados o clanes que englobaba una identidad étnica específica y distribuida por un amplio territorio, que sostiene su vínculo ancestral a través de montículos funerarios que dan sentido vinculante al grupo y de los que tenemos noticia porque fueron objeto de saqueo:

"Dimos en el camino a la ida en un pueblo que se dice el Cenú, no de mucha población así en él como en la comarca de él, en el cual pueblo se hallaron treinta mil pesos de oro, y asimismo supimos de los indios que se tomaron allí que mucha cantidad de montones de tierra que alrededor del pueblo había eran todas sepulturas y que todas tenían oro. Y para saber si era verdad, el gobernador mandó abrir una que los indios dijeron que tenía oro, de la cual se sacaron diez mil pesos"(Alonso de Saavedra cit. en: Friede, 1956, p. 265 Tomo III)

Es de importancia capital evidenciar las sepulturas y los complejos funerarios se asocian a sociedades de mayor tamaño respecto a los grupos locales. Estos sitios de ancestros comunes al grupo étnico reafirman el papel relacional del parentesco, así como los derechos sobre recursos compartidos que reclaman los linajes entre sí, al respecto Earle y Johnson (2003) afirmaron desde un punto de vista arqueológico que el surgimiento de cementerios en un mundo en que el acceso a los recursos de un territorio está determinado por las relaciones de parentesco y ascendencia, la ubicación de sepulturas hace del territorio un “mundo habitado por los fantasmas de los antepasados” y de esta forma la localización de las

relaciones de parentesco “se convierte en un cálculo que define las relaciones personales y las asociaciones de grupo” (Ibid 2003, p. 141).

De forma analógica a pesar de la distancia temporal, algunas zonas del mundo continúan habitando paisajes sociales como los descritos en el siglo XVI para las sábanas de la costa caribe. Apoyándonos en la etnografía contemporánea, los wayuu y sus divisiones territoriales claniles dependen de los cementerios tradicionales dispersos por toda la guajira, del mismo modo que los territorios tradicionales de los pueblos amazónicos como el “territorio del yuruparí” en el bajo Caquetá se dibuja en torno a hitos geográficos que al recorrerse o narrarse en desplazamientos contados por un sabio de la tradición oral sitúa personajes vinculantes de la colectividad como ancestros notables, líderes prominentes o seres mitológicos “*no humanos*”, que convierten la inscripción cultural del paisaje en escritura, permitiéndonos una paráfrasis a Hugh-jones (2012), los sabios de las comunidades ágrafas indígenas llevan a cabo el papel de “lectores” de elementos del paisaje colectivamente cargados de significados, y por tanto la acción de modificar el territorio e interpretarlo a través de relatos es comparable a una forma de escritura.

Apoyándonos la etnografía amazónica, se habla de una *geografía chamánica* por el ya citado Stephen Hugh-Jones (2012) quien en su artículo titulado “*Nuestra historia está escrita en las piedras*” analiza como en sociedades indígenas contemporáneas del territorio del yuruparí, el papel de petroglifos, nichos ecológicos y relatos que se tornan *inscripciones semánticas* del territorio funcionan como recursos nemotécnicos a la historia oral del grupo, es decir sus mitos y relatos sobre el pasado que se narran siempre en asociación a raudales, montañas y cuerpos de agua que escenifican el pasado del grupo étnico específico y por tanto están cargados de significado. Esto es especialmente relevante cuando tenemos en cuenta que las manifestaciones rituales en el chamanismo rememoran eventos cosmogónicos en torno a héroes culturales o ancestros como formas de gestión ecológica que serán objeto de análisis en el tercer capítulo.

Consecuentemente, el saqueo de tumbas en la región caribe prueba la vigencia de muy larga duración de la construcción de memoria oral entre los grupos locales indígenas con sitios funerarios profanados por los ibéricos. Solo nos queda conjeturar la debacle

cosmológica y social que debió haber representado la profanación de tumbas para los grupos locales y cacicales mencionados en la documentación del siglo XVI pues además sabemos por las descripciones de los mismos conquistadores respecto a ofrendas suntuosas realizadas exclusivamente en los túmulos funerarios de líderes regionales, permitiéndonos añadir a la noción de territorio semántico de la cosmología étnica la conciencia territorial de la diferenciación social intraétnica. Consideremos entonces a las sabanas, altiplanos y mesetas como territorios cargados con símbolos de rememoración de individuos y eventos grupales que rememoraban la estructura misma de diferenciación social de los grupos indígenas, que solo podemos concebir a partir de relatos de destrucción como la *Carta de Pedro de Espinosa sobre la entrada a Buriticá*, fechada en 1529 que copiamos aquí:

"Hallaron hasta cien sepulturas, las cuales cavaron por sus cuadrillas con sus veedores y en solas tres de todas ellas se hallaron hasta seis mil y quinientos pesos de este oro bajo y después acá se han cavado otras muchas y no han hallado oro en ellas, por manera que es claro que en solas las de los caciques principales se halla oro y ellos son los que se entierran con ello". (Pedro de Espinosa cit. en: Friede, 1956, p. 59)

La presente propuesta de reconocer a las sociedades mencionadas como grupos supralocales de tipo cacical, reclamantes de derechos territoriales se refuerza aún más al comprobar la existencia como tecnología social definitiva de líder central que en lo sucesivo encontramos con la expresión utilizada por Pedro de Espinosa “cacique principal” y que esta frecuentemente asociado a descripciones de diferenciación social material bastante detalladas por los ibéricos, muy pendientes de joyas y ornamentos de oro. Curiosamente el plasmar por escrito la jerarquización aparente de individuos durante el saqueo de los túmulos funerarios para los ibéricos o el enfrentamiento militar con ricos es corroborado por la arqueología de estas regiones realizada hoy en día (Aceituno & Gnecco, 2004; Solórzano Fonseca, 2017).

Retomando la mentalidad teológica ibérica por establecer tipologías que vinculan la complejidad social y la existencia de un culto o creencia institucionalizada entre los indígenas a su paso, el territorio del norte de Suramérica se caracterizó en la documentación del siglo XVI por la diversidad de cultos y ausencia de estados teocráticos, que para la cuarta década

del siglo XVI ya obligaba a adoptar la definición de *idolatría* como reconocimiento de pensamiento religioso ajustado a los alcances y dimensiones de las expresiones locales de magia y religión en los cacicazgos neogranadinos. En referencia al énfasis cacical de las descripciones ibéricas sobre esa forma de idolatría *sui generis*, contamos con un memorial sobre la inmensa provincia de Popayán que nos muestra que para la década de los 80s del siglo XVI, el clérigo Gerónimo de Escobar considera como *idolatría* los actos votivos que persistían entre los indígenas luego de décadas de haber sido subyugados al régimen encomendil:

"como este oro entra en poder de indios y es gente toda ella en esta gobernación que por mucho que hemos trabajado y trabajamos con ellos les ha quedado tantos rastros de sus idolatrías que muchos de ellos en cavernas, muchos de ellos en montes altísimos, otros en lagunas que tienen consagradas al demonio de su antigüedad a quien acostumbraban ofrecerle aquello que más amaba y estimaban y como ven que cerca de los cristianos es de tanta estima el oro como aunque ellos siempre lo estimaran pero ahora después que entramos allá mucho más y así con gran codicia lo guardan y no sale de entre ellos" (Geronimo Escobar cit. en: Tovar Pinzón, 1993, p. 426 Tomo I).

El ocultamiento del oro como forma de salvaguardar artefactos de sus prácticas religiosas, resonaba como expresión familiar de manifestación votiva en la mentalidad del conquistador ibérico, que reconocía formas de ofrendamiento familiares a sus propias prácticas religiosas. Simultáneo a la caracterización como idolatría a expresiones menos complejas de ritual y pensamiento religioso afloró en la escritura ibérica el fanatismo religioso y la mentalidad de cruzada que historiamos al comienzo del presente capítulo, revelando el traspaso de profundas fracturas sociales peninsulares a la naciente realidad neogranadina. Al respecto, Carmen y Serge Gruzinski concluyen que la sorprendente experticia religiosa del ibérico como autor de documentos se debe al hecho de provenir de una sociedad en que la supervivencia individual estaba condicionada por la pertenencia a estamentos religiosos demarcados entre infieles, conversos recientes y cristianos viejos; con privilegios superlativos para los últimos, lo que inculcaba un obsesivo conocimiento en temas teológicos por los expedicionarios que llegaron a América para demostrar su estatus religioso,

lo que influyó para nuestro beneficio en su capacidad de reconocer "lo religioso" en un otro culturalmente ajeno (Bernand & Gruzinski, 1988)

Retomando el vínculo entre la complejidad social y el ritual, el espacio de expresión de la caracterización teológica de las idolatrías indígenas por el ibérico fue precisamente los cacicazgos que para la documentación temprana sobre el Nuevo Reino de Granada traslada términos de la realidad hispánica como oficiantes religiosos y templos en el cristianismo, judaísmo y el islam al ritual indígena. Este recurso analógico era de esperarse de una población acostumbrada a la centenaria de convivencia con el islam y el judaísmo que hacía de su cotidianidad un hervidero de discusión, comparación y enfrentamiento entre estos tres credos monoteístas y propiciaba debates en torno a la superioridad de la fe de cada uno, normalizando la comparación entre clérigos, dogmas, prácticas rituales y tradiciones escritas (Ibid 1988). Para nuestro propósito sobre el ritual chamánico en la Nueva Granada, es valioso el testimonio del adelantado Pascual de Andagoya, quien en algún lugar indeterminado del actual occidente colombiano utiliza este recurso comparativo y nos permite saber que a su juicio las prácticas religiosas indígenas cacicales se comparan en jerarquías sacerdotales a las del cristianismo y en lugares físicos de culto al islam:

*“Tenían otra costumbre que, cuando se casaban algunos, la noche antes, habían de dormir con la novia, uno que tenían por **papa** que residía en la **mezquita**. En esta tenían una estatua de oro bajo aquí, en sacrificaban por mano de aquel que allí estaba por **religioso** y el sacrificio que hacían era que allí, en presencia de la estatua, sacaban los corazones a los hombres y mujeres que se sacrifican y con el untaban la estatua y también tomaban unos pedernales como navajas, sacaban las lenguas y con la sangre que salía untaban la estatua, ofrecían ahí muchas cazuelas de pescado y otros manjares. Y de esto comía el **papa** que allí residía había una manera de confesión que hacían a este de ciertos pecados que a ellos les parecían que eran malos y traían, que confesándolos a este quedaban libres de ellos”*(Pascual de Andagoya cit. en: Tovar Pinzón, 1993, p. 130 Tomo I)

Del anterior fragmento se percibe con sorpresa que el cronista compara las formas y sujetos rituales de las ceremonias de su religión con el protocolo y las estructuras físicas de

un acto sanguinolento y cruel como un sacrificio humano para untar sangre a una estatua, donde a pesar de la cruda descripción el chamán este es comparado con el papa, que no olvidemos es cabeza institucional en la religión del europeo católico de la época y eje cosmológico de su propia existencia. La ceremoniosidad, ejecución solemne de actos premeditados en medio del ritual nos permite considerar la secuencia de acciones del sacrificante como un código inteligible tanto por él mismo como por su audiencia socializada y crítica de la concatenación formal de operaciones a realizarse con la víctima, la sangre y la estatua, lo que constituye en palabras de Roy Rappaport (1999) una *congregación*, pues quienes observan al sacrificante no solo asisten sino que participan del ritual, aprobando el accionar del primero como ortodoxo.

Conviene analizar la capacidad del especialista ritual de los cacicazgos en torno a la consolidación de liderazgos políticos y diferenciación de clase, su poder para arrebatar la vida a de dos individuos del cacicazgo reflejando la atribución de impartir la pena capital sobre las gentes que bajo el control de un cacique, incluso como cadáver durante la ceremonia funeraria tradicional, nos indica la codificación de la moralidad colectiva que ha interiorizado ideas en torno al tiempo y la eternidad. En otras palabras, nos evidencia la existencia de una *mentalidad escatológica* que soporta conceptos sobre lo sagrado atravesados por la figura de autoridad del cacique, a partir del fragmento anterior concluimos que el sacrificio realizado por un especialista designado y utilitario a la institucionalidad que incorpora el líder cacical santifica el orden establecido sosteniendo los principios cosmológicos a expensas de la vida de algunos individuos de su comunidad. En consecuencia, debemos considerar el ritual como mecanismo de consolidación de élites políticas, así como de formas de jerarquización y explotación de clase prehispánicas.

Para cerrar el presente capítulo, conviene notar como desde el contacto con grandes cacicazgos neogranadinos la producción escrita del invasor se apremió por identificar las características de los liderazgos políticos nativos de sociedades cada vez más estratificadas, produciendo textos en que encontramos descripciones de caciques indígenas como personajes respetados, poderosos, temidos y obedecidos incondicionalmente por poblaciones densas, como relevante instancia de estas sociedades tenemos los cacicazgos chibchas del centro andino de la actual Colombia quienes son descritos como receptores de un trato

divinizado colmado de formas de etiqueta y comunicación con sorprendente complejidad como se narra en el *Epitome de conquista del Nuevo Reino de Granada* fechado en 1544:

“Es grandísima la reverencia que tienen los súbditos a sus caciques, porque jamás les miran a la cara, aunque estén en conversación familiar; de manera que si entran donde está el cacique han de entrar vueltas las espaldas hacia él, reculándose hacia atrás; y ya sentados o en pie, han de estar de esta manera, que en lugar de honra, tienen siempre vueltas las espaldas a sus señores.” (Anónimo, 1544, p. 9)

Sin embargo, la representación por escrito de los cacicazgos indígenas fue desde muy temprano tergiversada, algunos cronistas en el siglo XVII al releer o transcribir las primeras descripciones hechas en el siglo XVI, asumieron elementos de la organización social indígena como correspondientes a las instituciones de la administración monárquica de la que provenían. Como punto de partida al estudio del ritual chamánico que dependerá casi totalmente de la mención a cacicazgos registrados por la documentación ibérica, debemos tener en cuenta los prejuicios documentales en consideración a lo cual un interesante estudio de caso es el área cultural Chibcha de la Nueva Granada, que desde sus primeras referencias atribuidas a la pluma de Jiménez de Quesada, se percibe la sobredimensión de las estructuras políticas y rituales con el fin de ascender socialmente, particularmente en ya citada crónica anónima titulada: “Epitome de la conquista del Nuevo Reino de Granada” se construye un imaginario grandilocuente que se potenciaría por los sucesivos escritores de la nascente realidad Neogranadina como Lucas Fernández de Piedrahita, Juan de Castellanos entre otros, quienes popularizan la idea de “reinos” indígenas prehispánicos:

“Zipa, que quiere decir Gran Señor; de que resultó que el idioma de Bogotá (que es la lengua Chibcha que nosotros llamamos Mozca) se dilatase en todo su Reino ... de los primeros Zípas dan tan confusas las relaciones, que así por esta causa como por haber sido tan cortos los términos de su Reino.” (Fernández de Piedrahita, 2010, p. 38 Capítulo I).

Siguiendo esta misma línea de exageración y adaptación a marcos europeos de sentido, la historiografía decimonónica tuvo entre sus muchos pecados la reproducción de dimensiones injustificadas para las unidades socio-políticas nativas al momento de la

conquista siglos después de la creación de los tempranos documentos mencionados. A respecto podemos mencionar a Liborio Cerda que veía “reinos” precolombinos sobre los que se impuso el Nuevo reino de Granada y el muy consultado hasta hace poco Joaquín Acosta que concibió “pontificados” de toda una supuesta “nación chibcha” en la región de Sogamoso (Gamboa, 2010). Esta desorientación no solo alimento malinterpretaciones sobre la población indígena al momento de la conquista, sino que redujo a las sociedades preestatales de menor dimensión que aquellas registradas por los ibéricos durante la conquista del altiplano chibcha a la más absurda trivialidad.

CAPÍTULO II. RITUAL CHAMÁNICO Y ESTRUCTURACIÓN SOCIAL INDÍGENA EN EL SIGLO XVI

“Dijeron que el papa debiera de estar borracho cuando lo hizo, pues daba lo que no era suyo, y que el rey que pedía y tomaba tal merced debía de ser algún loco pues pedía lo que era de otros, y que fuese allá a tomarla que ellos le pondrían la cabeza en un palo como tenían otras que me mostraron de sus enemigos suyos” Respuesta de los indígenas del Sinú al requerimiento realizado por el conquistador Martín Fernández de Enciso (cit. en: Melo, 2017, p. 20)

El presente capítulo vincula los conceptos fundamentales del estudio ritual y su función estructurante en la humanidad con expresiones documentales de la Nueva Granada en el siglo XVI con el fin de observar su trascendencia en el orden cosmológico, la vida cotidiana y la cosmovisión de los indígenas al momento del contacto con los europeos. Posteriormente, se analizarán particularidades de la práctica y el saber ritual que coinciden con expresiones de pensamiento cosmopolítico muy vigentes entre pueblos indígenas contemporáneos y en boga en los estudios etnográficos más recientes, que nos permitirán conformar una definición contextual de chamanismo a utilizarse en los sucesivos.

Para el primer momento de este objetivo se propone el diálogo entre la teoría social sobre el ritual y los fragmentos documentales de manifestaciones rituales atomizadas en los escritos ibéricos de la época, que expresan la capacidad de consolidación de convenciones morales a través de la práctica de ritos y ceremonias, las cuales revelan los órdenes litúrgicos imperantes en las comunidades a las que arribó la hueste conquistadora. Aunado a este esfuerzo teórico, se analizará la influencia de los elementos del contexto social y ambiental local en la construcción de símbolos, que repetidos por la práctica consuetudinaria constituían creencias, así como nociones de eternidad y verdad que quedaron por escrito debido al asombro causado entre los ibéricos por descubrir cosmologías distintas a las propias y que catalogaron como *idolatrías*. Se prestará especial atención al estudio de caso de rituales de iniciación, entre ellos *la covada* de los Guayupe descritos en la *Recopilación Historial*, obra de Fray Pedro de Aguado y algunos otros documentos ibéricos contemporáneos a esa obra.

En la segunda parte del presente capítulo, se presentará una disertación acerca de los mecanismos mágicos que operan en el acto ritual indígena al momento de la conquista dentro

de los límites que nos permite conocer la documentación, y que descubrimos es imposible no relacionar con por lo menos tres elementos del chamanismo indígena suramericano aún vigente en las selvas de Colombia: el primero de los cuales es la existencia de una sociedad cosmopolítica o “amplificada hacia lo no humano” que nos permite el análisis de la *Descripción de la Ciudad de Tocaima* de Gonzalo Pérez de Vargas. Sumado a este estudio de caso se rescatan valiosos registros de la cosmogonía de los Tapazes o Colimas descritos en la *Relación de la Trinidad y la Palma*, documento realizado por el conquistador Gutierre de Ovalle que nos permitirá reconocer en el siglo XVI manifestaciones de *ontología multinaturalista*, uno de los elementos constitutivos de la mencionada sociedad cosmopolítica indígena.

En tercer lugar y como cierre del presente capítulo se realiza el estudio de caso de documentos como la *Relación de Anserma*, atribuida a la pluma de Jorge Robledo, entre otros escritos ibéricos contemporáneos a dicha *relación* en los que se registraron manifestaciones rituales y mitos de sociedades indígenas en donde se mencionan formas de trasposición y humanización de lo no humano como expresiones de *perspectivismo amerindio* que es el tercer elemento a estudiar del chamanismo indígena suramericano durante el encuentro con los europeos, encontrando analogías sorprendentes con la rutilante obra etnográfica contemporánea producida por grandes figuras nacionales y extranjeras cuyo campo de estudio es justamente el territorio que correspondió a la Nueva Granada colonial.

La función ritual indígena en el siglo XVI

Mencionamos en la introducción de la presente tesis que la característica primordial del ritual es la práctica de este, en esta sección contextualizaremos esa máxima en el mundo amerindio de la temprana colonia hispanoamericana. La etnografía contemporánea en toda Suramérica evidencia que las recitaciones son expresiones totales de ritual en sí mismas, basta revisar ejemplos de curaciones, verbalizaciones, tarareos y cantos en medio de ritos y bailes comunes en los pueblos indígenas de tierras bajas de lo que hoy en día corresponde al territorio amazónico colombiano, en donde podemos apreciar la fuerza de las exclamaciones de cortesía y desafío entre recitantes de fórmulas memorizadas en lenguas de uso

exclusivamente ritual o empleadas en contextos terapéuticos¹³. Un ejemplo cercano a un lector occidental, en torno a la universalidad del fenómeno ritual puede ser la liminalidad que inauguran momentos como las consagraciones en medio de las misas católicas, al momento en que un sacerdote declama una fórmula al tiempo que impone las manos o levanta una ostia. Partamos por tanto de considerar la recitación ritual como fenómeno universal.

Respecto a las recitaciones en medio de contextos rituales, asumimos estos como *actos ilocutivos*, siguiendo la tipología de Austin (1962), en el sentido que tienen efecto inmediato sobre los implicados, lo que es percibido por quienes asisten y participan en el ritual y cuya efectividad se tiene por cierta tanto por los oficiantes como por los receptores de las acciones enunciadas. En referencia a ello, un ejemplo que no está de más para aclarar esta característica de *lo dicho* como medio ritual de transformación de estado sería la ordenación de un caballero durante un *espaldarazo*, ceremonia en que luego de sentenciar “te ordeno caballero” el individuo es consagrado y transita hacia un estado diferente al que originalmente poseía antes del acto ritual de ordenación, incluso Cervantes en su inmortal *Quijote de la Mancha* resalta la importancia de este rito de iniciación para un caballero, así ocurriese en la fantástica imaginación del ingenioso hidalgo.

Con el concepto sobre lo ilocutivo claro, resaltan a la vista expresiones rituales en la documentación sobre la Nueva Granada del siglo XVI, un valioso ejemplo lo tenemos en Fray Pedro Simón y su crónica *Noticias Historiales de las conquistas de tierra firme en las Indias Occidentales*, en donde relata un interesante evento sobre la capacidad ilocutiva que tenían algunos caciques a quienes describió no solo como líderes políticos sino también como especialistas rituales en la región de Coriana, en cercanías al lago de Maracaibo, entre los cuales copiamos a continuación el relato que el cronista rescata del capitán Juan Ampués sobre las capacidades del cacique Manaure:

¹³ Se recomienda la lectura de los brillantes estudios al respecto de las recitaciones rituales en el noroeste amazónico contemporáneo estudiadas por Oscar Iván García (2016), Juan Álvaro Echeverri (2013), Jonathan Hill(2018) y Laurent La Fontaine (2003) o la participación en alguno de los bailes del calendario tradicional en las comunidades de la amazonia colombiana para percibir la trascendencia de las recitaciones rituales en quien participa de dichos eventos.

*“Este cacique era señor de una muy gran provincia en aquellos indios caquetíos (que así se llaman) y estimado de todos los caciques circunvecinos y aún temido, pues le pagaban tributo con que venía a ser poderoso en riquezas, que era una de las razones porque tanto le estimaban y **por su buen talento y discurso con el cual hacía entender a los demás que él era el autor del mundo**, y por su mano y poder se habían creado todos los elementos y se producían y conservaban todas las cosas que quería la Tierra; se engendran los truenos, rayos, relámpagos, aguas y todo lo demás de las cosas bajas y altas; con esto a que les tenía persuadido lo estaban también que de su mano les venían los buenos tiempos salud y abundancia en las sementeras”* (Simon, n.d., p. 34 Segunda Noticia)

El informante y el cronista observaron pronto una arraigada creencia en los efectos ilocutivos de los relatos narrados por personajes de importancia como aquel cacique Manaure, observando que la predicación de lo que podemos suponer eran mitos cosmogónicos, por contener explicaciones sobre el origen del cosmos y sus elementos, se tenía por acción con efectos inmediatos para el indígena que participaba en la misma. Por otra parte, el cronista copia que este “discurso” era expresado con determinado *buen talento* lo que le otorgaba un poder mágico tan intrigante para el ibérico, que podemos inferir refería con seguridad a una sobresaliente capacidad retórica para la expresión de las inmutables secuencias mitológicas que hasta el momento del encuentro con el europeo habían dado sentido al mundo.

El arraigo de la cosmovisión, así reforzada por la participación de las gentes en eventos rituales de rememoración y recitación de inmemoriales narraciones mitológicas es de suponerse como constituyente de la realidad indígena al encuentro con los ibéricos. Por tanto, la implantación del régimen encomendil y la subordinación de las sociedades nativas a la hueste conquistadora encontró como obstáculo el milenarismo acervo de mitos recitados y de congregaciones fuertemente constituidas alrededor de la creencia en las operaciones rituales ejecutadas en los marcos de su tradición. Al respecto, un curioso fragmento registrado también por Fray Pedro Simón indica la temprana desconfianza indígena por conferir *eficacia mágica* a los actos rituales cristianos con que los evangelizadores pretendían desarraigar las manifestaciones rituales hasta ese momento realizadas:

*“No ha estado la dificultad de la conversión de estos indios, hablando en común de todas las indias occidentales, y más en particular de las provincias del este Nuevo Reino, en **haberse puesto a pedir razones los naturales** de nuestra ley evangélica por donde la deban recibir contra los ritos y ceremonias que ellos guardan en la suya, porque esto jamás les ha dado cuidado a ningunos ni su discurso ha llegado a topar con estas sutilezas así de parte de los jeques, que son sus predicadores, y en quien consiste la observancia de sus sacrificios y enseñar al pueblo el modo que habían de tener en ellos como de parte de los caciques y más principales, como sabemos sucede entre los japoneses y chinos, que lo primero que se ponen a disputar con los predicadores del evangelio es de materias, y conferir **si es mejor lo que les enseñan ahí que lo que ellos saben de la suya.**”* (Simon, n.d., p. 155 Capítulo IV)

Se puede considerar a partir de los fragmentos extraídos de la crónica de fray Pedro Simón, la importancia de lo verbalizado durante el ritual y su eficacia simultánea o *ilocutiva*, que constituye la principal diferencia con el discurso mítico escrito del evangelizador, que aunque es acervo de referencias cosmológicas, puede ser narrado sin producir efectos en quien escucha si no está socializado desde temprana edad con los misterios del evangelio católico, en cambio el cronista admite que aquellas *sutilezas y materias* que el indígena tiene por ciertas y efectivas, son muy difíciles de desarraigar de su pensamiento.

Referente a lo anterior, podríamos hacer un paralelo documental con el registro y transcripción de largas narraciones míticas en publicaciones académicas etnográficas que al extraer del contexto de enunciación ritual determinada recitación la privan de eficacia mágica para las poblaciones de donde provienen como un curioso paralelo a lo hecho en el siglo XVI con las descripciones ibéricas de “supercherías y gentilidades de los indios” que fray Pedro Simón recopila, y que refieren a palabras que seguramente hubieran sido recibidas de forma reverencial por los sujetos del cacique Manaure al escucharlas proferidas por él mismo con todo su *buen talento*, de forma análoga a la distancia que toman algunas autoridades indígenas al ver transcritas o grabadas versiones de sus mitos o fragmentos de sus canciones.

Recordando que iniciamos la presente tesis reconociendo al ritual como el acto social básico de la humanidad, se acepta que la actuación ritual codifica por sí misma significados

y lo hace porque su característica invariabilidad define convenciones canónicas de cómo debe realizarse la serie de actos que por su eficacia mágica o su relevancia religiosa son determinados como rituales. Debemos considerar ahora, que estos actos están integrados en una liturgia es decir una “secuencia de rituales, más o menos invariables que constituyen ciclos y series” (Rappaport, 1999, p. 248) cuya repetición configura ordenes que “se hacen reales” a partir de la performatividad invariable del ritual prescrita por la tradición y el reconocimiento que de esta hace una comunidad de creyentes, a la que ya hemos mencionado como *congregación*, lo que nos regresa al meollo de la discusión sobre el acto de la participación.

En el fragmento de crónica que arriba copiamos se indica la adherencia indígena a *su ley* respecto a la *ley evangélica* que pretende imponer el ibérico, la cual hunde sus bases en la creencia construida por la participación en las prácticas presididas por los *jeques*. Este elemento de la creencia ritual ha interesado a Roy Rappaport (1999) quien afirma que la mera participación ritual es el acto máximo de aceptación del canon litúrgico, independientemente de la creencia individual del participante¹⁴ en un ritual, la presencia de este en la ejecución se puede traducir como “aceptación intrínseca”, lo que constituye una obligación entendida como una convención moral, que independientemente de su cumplimiento en el futuro informa en el presente a la congregación participante de un ritual que se acepta dicha y que romper sus términos sería un acto inmoral.

Curiosos y variopintos ejemplos de aceptación de convenciones morales a través de la ejecución de actos rituales reconocidos por sus participantes podemos citar para contextualizar el anterior desarrollo teórico, desde sellar un trato con la consuetudinaria fórmula ritual del apretón de manos en nuestra cultura o suplicar la rendición estando de rodillas y con las manos arriba en un conflicto, hasta comprometer el linaje propio como parte de un bando enfrentado en guerra en Melanesia tras abrazar un cogollo de *rumbin*

¹⁴ Si tenemos en cuenta que tanto el drama, los deportes y el ritual son demostraciones públicas con una formalidad determinada por la costumbre, es necesario dejar claro que a diferencia del teatro o el campo de juego, quien asiste a un ritual no es espectador sino participante de un hecho social. Su presencia tiene el cariz de una situación relacional en que la que se reconocen como válidas las operaciones rituales del oficiante, así como la eficacia de las mismas sobre el participante que asiste, lo que diferencia a una congregación de una audiencia.

(Turner, 2014) o más familiarmente aceptar la monogamia como mandamiento que impone tabú al adulterio tras participar de un matrimonio católico o de una reunión con un notario. Apoyándonos en este último ejemplo nos sirve rescatar un ejemplo del autor arriba citado sobre la aceptación de convenciones morales contenidas en ordenes litúrgicos invariables independientemente de la creencia individual: "para los seguidores de la Biblia, el adulterio seguirá siendo pecado incluso si todos los casados caen en el" (R. A. Rappaport, 1999, p. 197)

La participación como anuencia de creencias se registró incluso en tardíos fragmentos de la documentación del siglo XVI, lo que nos indica la testaruda participación indígena en rituales precolombinos como forma de aceptación y creencia en una convención moral antigua, incluso después del sojuzgamiento de los liderazgos políticos nativos y la imposición del régimen encomendil. Como notaron los perseguidores de idolatrías en los autos para prohibir festividades como la gestionada por el cacique de Ubaque en 1563 que anexamos a continuación:

"Y que, asimismo, los jeques y santeros van de noche. Cada noche a las casas donde están los sobrinos de los caciques y capitanes y que llaman a aquellas casas cucas y allí les están predicando y diciendo que ayunen y sufran estar allí y que hagan cuando salgan sus santuarios y sacrificios, porque sus pasados fueron caciques y capitanes ricos por los santuarios y sacrificios que hicieron. Estos están allí dos y tres y cuatro años todo lo que hacen de sus manos, que es hilar y tejer mantas y todo lo demás que adquieren es para ofrecer al demonio cuando de allí salen y salen con gran honra y hacen sus tíos gran borrachera por la honra de su salida" (Londoño & Casilimas Rojas, 2001, p. 74)

Siguiendo la argumentación de Rappaport, la ausencia o negativa de participar en un ritual se entiende como la no-aceptación del orden litúrgico y por ende el no reconocimiento de las convenciones morales que instituye. La jerarquía y la diferenciación de estatus de la que nos habla el fragmento documental arriba citado depende en su totalidad de la participación de un individuo en una larga tradición que lo relaciona con su tío materno, es por tanto un mensaje *autoreferenciado*, que otorga *fuera perlocutiva* (efecto sobre el

receptor) a partir de la participación en actos formales como el encierro, las privaciones y el estado liminal del aislamiento y el ayuno (Turner, 1988). De esta forma el aislamiento del sobrino de un cacique “aclara y explicita que es lo que se está haciendo”, designando por medio de acciones, como la participación de un oficiante indicado, así como los momentos y lugares correctos de ejecución, que se trata de un procedimiento ortodoxo de diferenciación social.

La diversidad de expresiones rituales nos indica distintos vectores de la fuerza perlocutiva sobre los emisores de una congregación litúrgica en función de la persuasión, la amenaza, el engatusamiento, la inspiración y el éxtasis” (R. A. Rappaport, 1999, p. 182). Podemos relativizar y ampliar los ejemplos rituales arriba empleados y notar que el caso del inicio de la adultez de un indígena del siglo XVI encerrado y posteriormente homenajead por su tío en la naciente sociedad colonial hispanoamericana de la Nueva Granada es homologo a una sorprendente variedad de manifestaciones rituales de iniciación de jóvenes de cualquier época y lugar, basta con observar las iniciaciones para la adultez de un melanesio del siglo pasado por medio de amputarse, de un amazónico que realizó el yuruparí hace pocas décadas en las selvas colombianas o de un adolescente estadounidense contemporáneo que accede al consumo para demostrar adultez a sus pares tanto como a sí mismo. En definitiva, la sustancia simbólica de forma general subyace a la diversidad de manifestaciones rituales que se abocan a un fin de importancia vital para el individuo y para la coherencia de la estructura social de la que hace parte.

Esta diversidad de actos arriba mencionados comparte una naturaleza como “rituales de paso” a pesar de ser tan diferentes y distantes, vale la pena detenerse a analizar un elemento más de la cuestión formal en el ritual y es que teniendo en cuenta la materialidad que acompaña las distintas expresiones, se puede afirmar que los elementos materiales empleados en los mismos son producto de los procesos de adaptación y supervivencia humana en contextos naturales particulares. Es importante rescatar este rasgo del particularismo ritual sobre el que Víctor Turner (1988) teorizó llamándolo el “*tegumento material del ritual*” al observar la asociación de propiedades naturales de elementos o especies locales con las

propiedades deseadas de rescatarse en un ritual¹⁵. El uso de gallos para el sacrificio, flautas de palma de chontaduro o tambores con piel de canguro sirven a la construcción de homologías, oposiciones, correlaciones y transformaciones practicadas a partir de objetos perceptibles sensorialmente únicamente allí en los territorios donde se operan los rituales en cuestión, el rescate de las descripciones rituales del siglo XVI es también el rescate de los insumos empleados por las gentes al momento del contacto para sostener las ideologías religiosas que se copian en los documentos escritos por los recién llegados al continente.

La estructuración de formas rituales a partir de materiales locales del ecosistema sobre el que se asienta y reproduce la sociedad humana se entrelaza con manifestaciones rituales de muy profundo significado vital, un caso particular y sobresaliente es la práctica de la *covada* entre los guayupe que conoció Pedro de Aguado en los llanos orientales y el piedemonte de la cordillera oriental de lo que hoy es Colombia, práctica por la cual un hombre para procurar la salud para su hijo recién nacido se encierra entre uno a tres meses ayunando y soportando privaciones encerrado en un bohío, para luego salir del mismo a enfrentar fuertes castigos físicos. En este caso, las cualidades urticantes de la ortiga y las cualidades de dureza y durabilidad constituyen el tegumento material de los símbolos sobre la salud, la fortaleza física, la valentía y la resistencia al dolor que el padre pretende conferir a su hijo recién nacido como podemos ver en el siguiente fragmento documental:

“Y con esto se encierra el indio donde no ha de ver el Sol ni a su hijo nacido, ni a su mujer, por espacio de una Luna, que es un mes, en el cual tiempo ha de comer por taza y dieta sola una totuma de mazamorra pequeña cada día, que es como una escudilla de cinchas o poleadas, y de 5 a 5 días un pan o torta de casabe con una totuma de vino hecho de cierta cáscara de cedro que muelen y cuecen y perfeccionan de suerte que la pueden beber. [...] pasado el mes de ayuno y encerramiento, vienen los 12 viejos con los cabellos que le repelaron y arrancaron al padre del infante nacido, y traen los atados cada uno en una lanza, y todos los más indios del pueblo vienen con ellos, y sacando el ayunador del bohío donde ha estado se van con él a

¹⁵ En el campo específico de estudio de Tuner, los rituales Ndembu de África subsahariana son ricos en asociaciones de color, temperatura y lugar con la propiciación de la fertilidad femenina en los cuales se practicaba el sacrificio de gallos rojos luego del tránsito por portales determinados en los poblados

cierta plaza del pueblo que para este efecto tienen limpia y aderezada y en medio de ella los 12 viejos fincan sus 12 lanzas y se tornan a sentar estando en silencio se llega donde las danzas están hinchadas el mohán del pueblo coma que es como sacerdote, persona tenía entre ellos en mucha veneración y trae un grueso cordel y un manajo de ortigas en las manos y tomando una de las lanzas dice altas voces que si entre los que están presentes hay alguno tan atrevido y esforzado que le vas a quitar la lanza que tiene las manos que se venga para él. Luego se levanta el indio que ha salido del ayuno y se va para donde el mohán está coma haciendo ademanes de hombre feroz y valiente, al cual el mohán recibe dándole muy recios azotes con el cordel que tiene la mano y hostigándole con el manajo de ortigas; y si tiene tal sufrimiento que no se queja es por esta ceremonia tenido por muy valiente y belicoso dende en adelante”(De Aguado, n.d., p. 211)

La covada que registró Aguado fue uno de los rituales que se vieron perseguidos con mayor presteza por los ibéricos, esto debido a que no permitía la producción de un tributario. Por ello, muy pronto el mismo cronista notó que el ritual se acortaba en duración, ya que la exacción de tributo o *demora* para el encomendero restaba tiempo vital a toda otra dedicación indígena. En el momento en que tuvo mayor vitalidad, la covada entre los guayupe era un claro símbolo de que un ritual cataliza convenciones morales, en este caso cierta idea de “paternidad responsable” por transferencia de cualidades en función de la resistencia a los rigores establecidos por las formas del ritual, mientras que las bases de dicha creencia afirmamos aquí provienen del reconocimiento cultural de las manifestaciones invariables del ritual que se aceptan al participar en las mismas.

Para profundizar en la idea de creencia, que para el caso guayupe es de evidente naturaleza religiosa, nos concentraremos en dos elementos: En primer lugar, la invariabilidad reconocida por los herederos de esa tradición, que claramente legaron del pasado precolombino los lineamientos para realizar el ritual de la covada, Rappaport comentaría al respecto que es partir de la invariabilidad que hemos descrito como una propiedad fundamental de la acción ritual heredada por tradición que se instituye la idea de *eternidad*

de los postulados, fundada en la repetición de manifestaciones que se pretenden transmitir y reproducir de forma inmutable por ejecutantes y participantes, los cuales terminan por considerar *verdades eternas* aquello que se repite sin alteración en los rituales de su cultura, por hacer parte del orden cósmico aceptado y sancionado por la tradición de modo equivalente a los temas míticos fundantes de la cosmogonía (R. A. Rappaport, 1999, p. 402).

En segundo lugar, el ya citado autor menciona que el origen de la creencia depende en su otro extremo de la *formalidad protocolaria*, que podemos calificar de exacerbada por los guayupe objeto de la pluma de Simón, quienes incluso detallan el número de participantes en razón de sus funciones dentro del acto ritual, así como sus gestos, movimientos y acciones en determinados momentos y los materiales tradicionales empleados en la manifestación ceremonial concreta. En suma, la creencia es el constructo del despliegue de atención al corpus tradicional y aplicación al detalle de un practicante ritual o de un oficiante, conjunción que provoca efectos perlocutivos sobre el destinatario o la congregación en su conjunto involucrados en un ritual como la covada guayupe.

Reiteramos definir al ritual como el acto social básico en la presente tesis, pues como vemos a partir de desglosar su componente invariable y formal en la covada de los guayupes del siglo XVI, vemos que es un acto que *hace sustancial* a sí mismo: “la ejecución ejemplifica el orden convencional al que se ajusta al tiempo que establece el orden del cual es ejemplo” (R. A. Rappaport, 1999, p. 192). La participación de un sujeto, de los ancianos de una comunidad y de quienes se involucran en la producción de las bebidas tradicionales y los ornamentos empleados, confirma el orden cósmico previamente existente en que el cuerpo de un bebé se endurece a través de los actos rituales destinados al encerramiento y hostigamiento del cuerpo del padre, al tiempo que al ser realizado actualiza y establece para el futuro de la congregación la pervivencia de mismo ese orden cósmico.

Aceptar como ciertos e innegables postulados dados como el tratamiento del cuerpo de un bebé por vía ritual paterna puede compararse a no pocas formas de pensamiento humano, las matemáticas por ejemplo aceptan axiomas básicos sobre los que se construyen los teoremas que permiten cualquier forma de cálculo complejo, y sobre lo ya establecido por teóricos anteriores los matemáticos actuales formulan novedosas hipótesis y teorías. Al

efecto, un antiguo texto de comienzos del siglo XVIII de la autoría del filósofo napolitano Giambattista Vico (1709), relaciona el mundo de “lo santo” con la cualidad de “lo innegable”, según este autor se podría decir que las religiones dependen de afirmaciones a las que llamó *verum* entendido como “lo verdadero inventado” equivalente a los axiomas matemáticos, terminología que siglos después se cambiaría en la literatura por el término: *postulado*, que se define se cómo una idea que se puede “defender sin demostración”. La *verdad inventada* o el *postulado* por el cual la fuerza y resistencia se pueden transmitir por vía de contagio a partir del acto propiciatorio del padre encerrado y hostigado se constituye en una *verdad indemostrable* construida a partir de la práctica formal e invariable de la congregación que englobaba a un padre y un hijo guayupe del siglo XVI.

Tenemos de esta forma que el pensamiento ritual en general y las manifestaciones indígenas del siglo XVI “construyen verdades”, de forma contraria al método moderno en torno a la verdad empírica cartesiana, sujeta al laboratorio de los modos de razonamiento que fundan la moderna idea de ciencia. Sobre el particular, debemos tener en cuenta que la epistemología positivista tan naturalizada en las sociedades estatales modernas y contemporáneas contiene reglas heurísticas de lo que se tiene por cierto que exigen la correspondencia factual (White, 1971). En ese sentido, el pensamiento científico depende de verdades denominadas *físicas*, es decir aquellas que deben ser descubiertas para ser conocidas porque existen independientemente de si son conocidas o no, como la termodinámica, la gravedad o la relatividad. Para nuestro estudio de caso, la actividad física, alimentación y entrenamiento son procedimientos que probablemente apuntan hacia el aumento de la fuerza y resistencia física, por el contrario, las verdades de la práctica ritual como el aumento de la resistencia al dolor a través de la realización paterna del ritual de la covada de forma ortodoxa se podrían considerar “*verdades metafísicas*” (R. A. Rappaport, 1999, p. 414) que solo si son conocidas se tienen por ciertas y permanecen verdaderas en tanto se acepten, del mismo modo que los postulados mitológicos se aceptan mientras continua la transmisión oral de relatos míticos.

Aguado nota directamente la relación entre ortodoxia pragmática del ritual, creencia y eficacia mágica entre los guayupes, quienes, al serles arrebatado el tiempo para realizar *la covada* en forma ortodoxa, es decir de uno a tres meses, optan por dejar de practicarla pues

no sería eficiente en marcos temporales más restringidos. Al cabo de muchos años, el cronista indica que ya es raramente practicada entre los indígenas. Podemos concluir la temática sobre la creencia en los efectos rituales afirmando que cuando cesa la tradición de transmitir una mitología o una práctica ritual con una formalidad establecida, los postulados litúrgicos que se tenía por verdaderos dejan de serlo, para convertirse en “quimera de antiguas imaginaciones” (R. A. Rappaport, 1999, p. 393) así *la covada* para un mestizo o un indígena del tardío siglo XVII podría representar un exagerado despropósito, como para un noruego actual escuchar decir a un compatriota: “Odín es el padre de los Dioses” o un mexicano que afirmara en el metro del DF: “Tezcatipocla bendice nuestras batallas”.

Regresando al tiempo de la vigencia de la creencia en una sociedad, consideremos que el reino de los postulados por fuera de las matemáticas es la religión y de forma más amplia el mundo del pensamiento *mágico-religioso*. Teniendo en cuenta de la humanidad en la prehistoria y antes del imperio de la ciencia positiva cartesiana estaba marcada por la eficacia atribuida a los procedimientos mágicos, por ello James Frazer en su obra fundacional *La Rama Dorada* afirmó que “la magia es una ciencia anterior a todas las ciencias” (Frazer, 1922) y tan certera afirmación tiene fundamento en la definición pragmática que el mismo autor brinda de magia como práctica destinada a producir determinados efectos por medio de la aplicación de dos leyes de simpatía: la primera de similaridad (lo semejante produce semejanza) y la segunda de contigüidad (el contacto persiste y actúa aun cuando dos cosas dejan de estar en contacto), leyes que se hacen visibles justamente en los ritos en los que el ser humano ha intentado por milenios actuar directamente sobre el cosmos para transformarlo a su favor.

Aunque el pensamiento simpático aplicado a la magia es ubicuo en las descripciones de los conquistadores, las manifestaciones rituales asociadas a la guerra y el conflicto entre indígenas nos presentan una notoria muestra de adquisición de capacidades guerreras, como si de una absorción de cualidades se tratará ello relacionado con la noción nativa de canibalismo como consumo de la sustancia de un contrario en la cacería de piezas-trofeo humanas, que fue achacada por los ibéricos al deseo de “conseguir la fuerza y valentía de sus enemigos”. En la Relación de la provincia de Anserma por Jorge Robledo se registra la

práctica de conservar la cabeza de guerreros notables en el combate y exponerlas tras su consumo antropofágico:

"Toda esta gente son grandes carniceros y por gran fiesta tienen dentro de su casa muchas calaveras de hombres y osamentas y estas de indios que han comido y muerto en la guerra"(Tovar Pinzón, 1993, p. 350 Tomo I).

Por el mismo sentido, la transmisión simpática de cualidades materiales por contigüidad, una descripción hecha por Pedro de Aguado sobre la iniciación de un joven guerrero guayupe nos presenta el ritual por el cual se infunde resistencia al dolor por contagio con sustancias de algunos elementos de la contigüidad ecológica o que se manufacturan en el contexto cultural:

"Si la criatura es varón después de que ya es decrecida edad coma su padre hace un gran convite al pueblo donde hay grandes bailes y en él hace una gran candela o fuego, por cuya llama o resplandor el principal del pueblo y los más ancianos y honrados de él le pasan muchas veces, y hecho esto el cacique toma un gran manajo de ásperas ortigas y con él azota al mancebo o mozo muy bien, y luego calientan en el fuego las puntas de ciertas lanzas que allí tienen y con ellas le dan algunas punzadas al muchacho por el cuerpo sin que le haga daño y esta ceremonia o vanidad dicen hacer porque este muchacho sea buen Guerrero y en la guerra nos sienta las heridas y lanzadas que le dieron" (De Aguado, n.d., p. 211)

Los oportunos fragmentos que rescatamos demuestran que una características presentes en los rituales indígenas de lo que se convertiría en el territorio neogranadino en el siglo XVI es el componente simpático como facultad de propiciar o producir efectos deseados, sin consideración de su eficacia mecánica. Nada nos asegura el *anesteciamiento* del joven guerrero frente a futuros traumas y lesiones de combate, sin embargo, la eficacia simbólica depende de las verdades metafísicas que la sanción social acepta respecto a la forma prescrita de un procedimiento mágico ejecutado con la ortodoxia necesaria para ser reconocido por el ejecutante y los participantes que han sido socializados en el mismo. Su influencia incluso llegó a los españoles que no pocas veces cayeron enfermos durante la invasión y sojuzgamiento del territorio que se convertiría luego de su gesta en la Nueva

Granda, al respecto *La Descripción de la villa de Tenerife* de autoría de Lope de Orozco registra la interesante confluencia entre el escepticismo y menosprecio por el chamanismo nativo y la creencia en su eficacia terapéutica, al referirse a los *mohanes* Malibú o los *ñare* de los Caribe reconociendo sus capacidades de curanderos: *Saben curar con hierbas que ellos saben que tienen virtud, que quitan las calenturas y otras del dolor de cabeza, y otras de los dolores que tienen.* (Don Lope de Orozco cit. en: Tovar Pinzón, 1993, p. 332 Tomo II)

No podemos dudar que el conocimiento etnobotánico de las gentes precolombinas tuvo vigencia y tiene eficacia física al momento de tratar padecimientos tropicales, especialmente en los organismos ajenos a las epidemias locales, lo valioso del relato ibérico es que este conocimiento haya sido relacionado a los especialistas rituales indígenas, por lo que ignoramos que tanto de la terapia herbolaria aplicada a algún ibérico de la tropa invasora deba su eficacia a la sugestión lograda por vía de la ejecución de formalidades rituales de larga tradición entre las gentes invadidas. Podemos acercarnos a explicar los mecanismos de funcionamiento de la eficacia simbólica como manipulación psicológica revisando el trabajo de Claude Levi Strauss quien formuló que en la cura chamánica realizada por especialistas rituales Guna-tule, el chamán induce a un paciente a una experiencia de paralelismos entre términos mitológicos y operaciones formales del ritual que al ser compartidos por todas las partes involucradas resultan en creer curada una enfermedad o trastorno fisiológico tras la narración de un conflicto mitologizado en que se personifican los responsables de la misma (Lévi-Strauss, 1977).

Consideremos la importancia que pudo haber tenido para la hueste ibérica aquejada por los males del trópico que descubrían las terapias cuya eficacia pondera el ibérico residente en el villa de Tenerife, desdibujando la diferencia entre la característica eficacia simbólica del ritual y la eficacia mecánica atribuida al pensamiento científico. Para la superación de esta diferencia podemos citar una llamativa comparación ideada por Mauss y Huber (1979) quienes contemplan la posibilidad de una consulta médica que da como resultado un diagnóstico errado, en tal caso, el paciente se somete a un procedimiento frente a un especialista: el médico, que diferenciado por su indumentaria, objetos de profesión y título colgado en el consultorio, atributos de diferenciación de status como lo sería la parafernalia de un brujo o del anciano que inicia a un guerrero guayupe, realiza un

procedimiento de auscultación y profiere un tratamiento que se pretende eficaz mecánicamente, se tiene por tal hasta que otro procedimiento idéntico derrumbe la verdad instaurada por el primero, incluso podría darse el caso de que el paciente mejore como efecto de la sugestión que la *verdad metafísica* construida a partir de la parafernalia médica construye alrededor del diagnóstico.

El tema de la eficacia en esta disertación inaugural sobre el ritual nos lleva a considerar el indisoluble binomio magia-religión. Corrientes evolucionistas iniciadas por teóricos como Bronislaw Malinowski (1948) proponen que, en el camino hacia la ciencia positiva, la religión apareció ante los evidentes fracasos y errores de la magia, Frazer (1922) antes que él presentaba la erosión de la confianza en el pensamiento mágico como origen de la religión, a partir de los intentos fracasados de producir o propiciar efectos por medios mágicos que inspiraron la existencia de Dioses. En la presente elaboración no se consideran excluyentes estas dos formas de pensamiento, más bien las vemos simultáneas y por eso será recurrente acudir a englobar lo “mágico-religioso” como una sola categoría que contiene la sustancia ritual subyacente tanto a lo mágico y a lo religioso, admitiendo el papel estructurante de las manifestaciones rituales que veremos descritas en las sociedades indígenas de lo que se convertiría en territorio Neogranadino y que la documentación ibérica temprana registra con manifestaciones tanto mágicas como de adoración.

Para concluir, la provocativa máxima de Mauss y Huber: *“El hombre después de haberse considerado un dios, pobló al mundo de dioses. Él no podría obligar a los dioses, pero si ponerlos de su lado por medio de la adoración, es decir, por vía del sacrificio y la oración”* (Hubert & Mauss, 1979, p. 47) nos permite introducir las formas específicas de manifestación ritual que evidentes en los pueblos indígenas del contacto en el siglo XVI: en primer lugar el chamanismo y en menor medida las formas de manifestación ritual ligadas a religiones indígenas levemente institucionalizadas donde podremos observar espacios sacralizados como templos, realización de sacrificios y deidades.

El chamanismo, desambiguación

Los términos chamán y chamanismo son neologismos recientes en las ciencias sociales, y aún bastante ajenos a la investigación histórica, Clifford Geertz (2003) denuncia que términos

como chamanismo, entre otros “desvitalizan” los datos sobre las comunidades, y en efecto esta terminología en la literatura académica tienden a deducir acerca de prácticas y discursos de las gentes en términos *exógenos* y abstractos que en ocasiones estas mismas no comparten, en primer lugar porque no hacen parte de su vocabulario y en segundo lugar porque no expresan completamente los significados que se pueden desprender del crisol de prácticas mágico-religiosas de su cotidianidad. Se puede comparar la generalización de algunos autores con el uso de lo “chamánico” a formas tan variadas de pensamiento mágico-religioso con la generalización violenta de la expresión de *brujería* con que los ibéricos plasmaron en sus escritos toda forma de creencia disidente a su religión entre los indígenas del siglo XVI.

Actualmente se ha asumido la tarea de rescatar conceptos locales que surgen de la intersubjetividad en el diálogo entre el investigador y el participante de una etnografía para enriquecer el esfuerzo hermenéutico de un escrito sobre la cosmología ajena, con ello vemos el uso cada vez más frecuente de los títulos locales a especialistas rituales como *neles*, *jaivanas*, *kumus* o *payés* acompañados de una descripción detallada de su quehacer ritual que permite descubrir el papel estructurante en sus sociedades como especialistas mágico-religiosos. Inspirándose en este impulso metodológico para construir conocimiento acerca del ritual, nos proponemos abordar las fuentes escritas de la conquista para la Nueva Granada en el siglo XVI, extrayendo con el mayor rigor inductivo las categorías conceptuales que realmente correspondan a las operaciones rituales realizadas por *mohanes*, *piaches*, *jeques* y *ñares* que asombraron al invasor ibérico y que los inmortalizó en la documentación realizada en el siglo XVI.

Partiendo de la evidente ausencia documental de religiones institucionalizadas a niveles estatales o supraestatales en las comunidades indígenas precacicales y cacicales que encontraron a su paso los ibéricos por el territorio que hoy corresponde a grandes rasgos a Colombia, nos debemos fijar en la práctica de manifestaciones litúrgicas de dimensiones menores a aquellas con templos monumentales y castas sacerdotales tan representativas de las sociedades imperiales de los andes centrales y Centroamérica. Por tanto, dependemos absolutamente de registros escritos de la práctica de manifestaciones rituales indígenas chamánicas que subyacen a “comunicaciones con el demonio” como las que se registraron en la *Descripción de la ciudad de Tocaima del Nuevo Reyno de Granada* adelante citada

donde encontramos expresiones que debemos problematizar del lenguaje ibérico pues representan formas de comunicación con lo “no humano” o espiritual, que será el elemento central de la labor chamánica que buscamos definir para el indígena neogranadino en el siglo XVI . “*En lo demás tienen muchas abusiones y supersticiones y son grandes hechiceros y hablan con el demonio y tienen con él sus preguntas y respuestas.*”(Tovar Pinzón, 1993, p. 374 Tomo III)

El asombroso testimonio de sobre los indígenas de Tocaima recogido en el fragmento de la relación arriba citada seguramente fue ininteligible y reprobado por Gonzalo Pérez de Vargas, conquistador que copió esas palabras, pero lo que vemos allí plasmado no es otra cosa que el intento de comunicación con entidades sobrenaturales que habitan el cosmos y que el especialista ritual contacta en medio del ritual para dar sentido y llenar de significado su cosmos. El sentido de la práctica chamánica como la acotaremos en el presente estudio corresponderá a esta facultad de “diplomacia cosmopolítica”, siguiendo la noción de *cosmopolítica* que propone Eduardo Batalha Viveiros de Castro (2019) entendida como el relacionamiento en términos sociales con entes no humanos. En consecuencia, el término chamanismo que emplearemos en lo sucesivo corresponde a esta forma recurrente de pensamiento mágico-religioso indígena, tan común en las tierras bajas suramericanas contemporáneas como frecuente en las manifestaciones rituales registradas en la documentación del siglo XVI que aquí presentaremos y que serán el eje explicativo de la función ritual que nos proponemos estudiar para los pueblos indígenas durante la conquista.

El análisis del actuar ritual de los *mohanes*, *piaches* y *jeques* tendrá que depender de la definición contextual de *chamanismo* que aquí será empleada para englobar las manifestaciones de ritual cosmopolítico como fue definido arriba. Partimos entonces de una noción cosmopolítica de chamanismo como ampliación del horizonte social hacia otros seres, teoría que parece descabellada para alguien que no ha tenido experiencias vitales con grupos indígenas suramericanos o desconoce la literatura académica realizada al respecto por entrar en abierto contraste con nuestra interiorizada cosmología antropocéntrica moderna y racional, que no dista mucho de la forma de pensar de los invasores ibéricos de Suramérica en el siglo XVI.

Como base concreta del chamanismo cosmopolítico tenemos que buscar demostraciones de sociedades que amplificaron el ámbito de lo social más allá de lo humano, podemos introducir este elemento a partir del discurso mitológico indígena descrito por Gutierre de Ovalle en su *Relación de la Trinidad y La Palma* fechado en 1572, documento que nos revela tintes *animistas*, es decir que establecen una relación de contigüidad metonímica con lo no humano, en este caso en el “génesis” de las formas de vida del cosmos indígena. Como es de esperarse el conquistador se extraña y por fortuna registra la cosmovisión nativa con cierto detalle, convirtiéndose esta pieza documental en una escasa y por lo mismo valiosa referencia de un mito de origen nativo, en donde se da a entender que en el principio de los tiempos no existía diferencia entre lo humano y lo no humano:

“Las culebras, los tigres y leones y otros animales y cosas creen que resultaron y nacieron del humo y vapores de aquella ymundación. Otras creencias tienen desviadas deste caso nacidas de opiniones desvariadas y fundadas en doctrinas heredadas tan viciosas como las dichas”.(Gutierre de Ovalle cit. en: Tovar Pinzón, 1993, p. 344 Tomo III)

A partir de considerar la indiferenciación primigenia entre humanos y no humanos en el mito de origen que nos permiten conocer los Colimas o Tapazes¹⁶ conquistados por Gutierre de Ovalle, podemos pensar en la prevalencia de un "cosmos habitado por muchas especies de seres dotados de intencionalidad y conciencia; así, varios tipos de no-humanos son concebidos como *gente*, o sea, como sujetos potenciales de relaciones sociales" (Viveiros de Castro, 2005, p. 235). Esta cosmología plantea hondas diferencias ontológicas con el pensamiento occidental, el cual concibe sustancias individuales para cada especie y por tanto, las relaciones establecidas entre estas deben “hacerse” y un claro ejemplo es la taxonomía biológica que desde la racionalidad de la biología como ciencia agrupa al homo sapiens dentro del orden de los primates pero lo separa en familia, género y especie respecto a estos

¹⁶ El profesor Hermes Tovar reflexiona sobre la denominación “Colima” como un exónimo o nombre impuesto por los ibéricos que antes de entrar en contacto con estas gentes, que se autodenominaban “Tapazes”, encontraron a su paso a los panques de quienes adoptaron la palabra colima cuyo significado era "matador cruel" (Tovar Pinzón, 1993, p. 51 Tomo III)

parientes taxonómicos, mientras que en el pensamiento amerindio como en el caso de los Tapazes del siglo XVI tendríamos relaciones entre seres “dadas” con posibilidades metafísicas iguales en el principio mítico de los tiempos, haciendo que el problema ontológico de la humanidad sea diferenciar sustancias originalmente indiferenciadas (Viveiros de Castro, 2019, p. 476).

Revisitando la *Relación de la Trinidad y la La Palma De Gutierre* de Ovalle podemos encontrar otro elemento clave del chamanismo cosmopolítico indígena que se puede conceptualizar a partir de los hallazgos documentales del siglo XVI y es la trasposición de elementos humanos hacia lo no humano o en términos más sencillos la “humanización” de lo no humano y que el cronista ibérico descubre en los Tapazes al asociar uno de sus ciclos mitológicos al diluvio universal bíblico a en el relato que copiamos a continuación:

“Cuando el diluvio fue, cuentan que en cierta parte de la Tierra había una loma muy alta y larga cuyo nombre era Aca y no Armenia y que fue tanta la pujanza de todas las aguas que también señorearon aquella cumbre subiendo sobre ella. El agua de aquella inundación dice que venía siguiendo los pasos de un perro muy grande que la traía tras sí y que el perro iba tañendo un atambor, cuyo son el agua bailando crecía y que espantado los hombres”(Gutierre de Ovalle cit. en: Tovar Pinzón, 1993, p. 345 Tomo III)

Un perro que tañe un tambor y aguas danzantes aparte de ser un maravilloso relato y una ventana a una rica cosmología con imágenes mentales fascinantes, es un acercamiento de primera mano a la misteriosa mentalidad del indígena cosmopolítico suramericano desde el siglo XVI hasta nuestros días que es capaz de concebir características y actuaciones humanas en otras especies. En relación con lo anterior, el oportuno fragmento documental que rescatamos encuentra correspondencia con datos etnográficos como el trabajo de Correa Rubio (1994) sobre los Taiwano de Vaupés contemporáneo, que va más allá de la transposición de cualidades humanas hacia lo no humano y propone que los esquemas mitológicos de los Taiwano plantean la adquisición de instituciones esencialmente humanas a partir de lo no humano en el mito, entre ellas las expresiones de reciprocidad entre grupos locales en función del intercambio matrimonial recíproco y las alianzas.

Con una mayor evidencia documental, la trasposición de elementos humanos de los Tapazes hacía el exterior de la humanidad podrían indicarnos las bases cosmológicas de las instituciones sociales de su sociedad, como ocurre con la trasposición de instituciones de parentesco y alianza descritas como una adquisición de la humanidad de la sociedad cosmogónica indiferenciada que el profesor Correa Rubio analiza en los mitos Taiwano en cuyo estudio y siguiendo la tipología de Sahlins (1983) nos presenta los raptos de una pareja a un grupo contrario y los asesinatos como *reciprocidad negativa*, mientras que formas de *reciprocidad balanceada* corresponden al intercambio directo de productos o parejas, y finalmente la negociación con el medio como *reciprocidades generalizadas* también conocidas como *pagamentos*, el conflicto se genera por reciprocidades negativas entendidas como desbalances ecológicos, que resultan en una guerra cósmica entre grupos de subjetividades¹⁷.

Consecuentemente a la trasposición de humanidad como universal de la sociedad cósmica indiferenciada en el mito de origen podemos percibir que la diferencia entre las formas de cultura humana y no humana es exclusivamente aparente ya que no proviene de la creación sino de la transformación de las apariencias de los seres. Por tanto, en las culturas representantes del chamanismo cosmopolítico amerindio, como los Tapazes que arriba citamos, no tenemos referencia a formas de “*creación ex nihilo*” más bien la diferenciación respecto a otros seres tiene más características de transferencia cultural. Al respecto, podemos citar el siguiente aforismo de Viveiros de Castro: “La cultura así conseguida por la humanidad no es un producto de la invención sino de la transferencia” (Viveiros de Castro, 2019, p. 477) que es patente en las etnografías contemporáneas de pueblos cosmopolíticos amerindios que afirman en sus narraciones míticas que aprendieron a cazar o a pescar por enseñanza o imitación de un animal de la fauna tropical, o que construyen formas de reciprocidad bajo modelos míticos de imitación o adquisición a partir de seres no humanos, ¿dirían los Tapazes que tañían tambores que el tamborilero primordial fue un perro?

¹⁷ Si el lector está interesado en sorprenderse con el registro etnográfico de formas rituales cosmopolíticas fundamentadas en el mito, recomendamos la lectura del mito “yeba y yawira” donde se narra la obtención de cultivos a través del rapto de “mujeres anaconda”, así como la institución de reciprocidades con sus familias en “genero y reciprocidad entre los Taiwano del Vaupés” (Correa Rubio, 1994)

Dicho esto, y teniendo como principio mitológico la universalización de una forma de humanidad primigenia, el adquirir una naturaleza humana resulta de la transformación a partir de la indiferenciación con otros seres, pero ¿si la humanidad como naturaleza se tiene por universal en tiempos míticos para seres humanos y no humanos podemos suponer también expresiones culturales a otros seres de la sociedad ampliada que nos cuenta el mito y por tanto a la sociedad ampliada que se experimenta en el ritual chamánico? Al respecto, en la misma *Relación de la Trinidad y La Palma* de 1572 encontramos una descripción sobre el ritual de apaciguamiento de una entidad femenina que los Tapazes denominan *Auxiçuc* y que el mismo Gutierre de Ovalle describe como una *mujer terrible* que “*tiene su casa*” en los nevados de la cordillera central y envía a un pájaro llamado *Caxir* en forma de cometa en el firmamento para castigar a los Tapazes con grandes desgracias cuando en palabras del conquistador “*está enojada por alguna cosa*”, en síntesis atribuye intencionalidad y acciones en términos humanizados a un ser espiritual.

De esta forma lo que serían para nosotros objetos del cosmos se convierten en índices de agencia social de un ser no humano que como vimos *se puede enojar*, y movilizar otros seres como animales, cometas, ríos, seres del bosque de forma análoga a como lo haría un grupo humano que acude a sus alianzas para enfrentarse a un grupo enemigo. Algo notorio del documento del siglo XVI con relación a las narraciones etnográficas contemporáneas es que, al ampliarse la sociabilidad hacia lo no humano, las formas de relacionamiento también se traspasan, la mentalidad cosmopolítica indígena contempla la guerra entre seres humanos y no humanos, así como la negociación entre estos, de este modo la cacería, la pesca o la explotación de recursos en general no se entiende como una objetiva obtención de recursos de una naturaleza inanimada, sino como un choque de subjetividades con perspectivas e intereses, lo que ampliado incluiría la noción de depredación conceptualizada como una guerra.

La otra cara del enfrentamiento interespecífico en la mentalidad cosmopolítica indígena que podemos descifrar en nuestro estudio de caso sobre los Tapazes es el establecimiento de formas de negociación con la poderosa *auxiçuc* por medio del ritual como nos muestra el siguiente aparte del documento ya mencionado:

“y para mitigar y regalar la furia [de *Auxiçuc*] atajando por algún medio esta plaga, ayunan según su costumbre que es cesar y abstenerse en sus comidas del gusto y apetito de la sal y su sabor, prosiguiendo esta santimonia por quince días al fin de los quales se lavan, y en sus labranzas arman redes de hilo muy de propósito, estas dicen son para enredar y cazar en ellas la pobre cometa y hacer della lo que de ellos ella quería hacer”(Gutierre de Ovalle cit. en: Tovar Pinzón, 1993, p. 344 Tomo III)

Podemos ver que para el indígena Tapaz del siglo XVI *Auxiçuc* es una agencia con la cual es preciso entablar una comunicación efectiva para sostener relaciones benéficas o pacíficas y un objeto aparentemente inanimado como un cometa tiene también voluntad y es aliado en el conflicto que se entabla con este ser. Es notorio entonces que la evidente universalización de la cultura humana, no se detiene en la trasposición de cualidades como *enojarse* a seres no humanos, sino también indica instituciones sociales como la subordinación y alianza entre el pájaro *Caxir* y la terrible *Auxiçuc*, que suponen la continuidad metafísica en la trasposición de emociones, jerarquías, alianzas políticas e instituciones sociales hacia seres espirituales no humanos, reconociendo a estos *substancia reflexiva* a pesar de su apariencia diferenciada respecto a la humanidad.

Un concepto que engloba los términos de relacionamiento cosmopolítico que acabamos de presentar entre los Tapazes y *Auxiçuc* es el de “ontología multinaturalista” (Viveiros de Castro, 2019) propuesta ontológica en que la subjetividad es cualidad de entidades tanto humanas como no humanas limitadas a las posibilidades de sus naturalezas diferenciadas, determinando una *perspectiva* particular y única de experimentar lo material y lo social en términos humanizados para cada especie o ser espiritual que cohabita el cosmos. De ahí que se llame “perspectivismo amerindio” a las cosmologías nativoamericanas que conciben la existencia humana como parte de una sociedad multinatural poblada por seres que experimentan el mundo en términos *humanizados* como los Tapazes del siglo XVI.

Como veremos en la presente tesis varios grupos humanos al momento de la conquista demostraron elementos representativos de ontología multinaturalista como las que ahora documentan los etnógrafos entre las gentes de las selvas tropicales de Suramérica. Muy pocos documentos como la Relación de Trinidad y la Palma nos exponen la relación de un mito con

las creencias rituales específicas realizadas por una comunidad cosmopolítica al momento del contacto con los europeos. De muchas otras culturas indígenas del siglo XVI tendremos que buscar indicios de su mentalidad cosmopolítica, a partir de referencias inconexas con un mito pero demostrativas de universalizar la cultura humana y hacerla absoluta a todos los seres del cosmos, o lo que es lo mismo convertirla en natural desde las posibilidades particulares de sus formas corporales, fundado así no una naturaleza sino muchas en un mundo multinatural, una *multinaturalidad*.

La relación de Gutierre de Ovalle al ser especialmente sensible a la cosmovisión multinaturalista de los Tapazes, nos sirve como guía de expresiones multinaturales de cosmopolítica indígena al momento de la conquista, prestaremos en lo sucesivo especial atención a descripciones como la citada a continuación:

“Llamanle Yvichicuco dándole este nombre de el mesmo canto que tiene. Esta culebra afirman que sale de su casa y estancia en aquellos tiempos compelida de necesidad de comer y con hambre a buscarlo sabiendo bien antes que parta donde le está ya la mesa puesta y aparejada la cena y que haciendo su camino es tanta la terribilidad y furia que trae cargando la tierra y apretándola que no pudiéndola sostener ni sufrir encima sí se abre y hunde y tiembla.” (Gutierre de Ovalle cit. en: Tovar Pinzón, 1993, p. 347 Tomo III)

Cuando el conquistador describe a la gigante serpiente cósmica acusada de provocar los temblores de tierra como un ser que *tiene casa y se dirige a su mesa* cuando esta está servida expresa algo improbable desde la ontología occidental naturalista, en la cual se considera a los seres humanos y no humanos “como esencialmente biológicos en una relación ecológica” y por tanto el ámbito de lo social en el mundo positivo está limitado a los seres humanos, lo que conlleva una epistemología objetivista por la cual el ser humano es sujeto reflexivo que para conocer necesariamente tiene que *objetificar* o convertir en objeto de conocimiento lo que pretende conocer. De forma completamente opuesta, el perspectivismo multinaturalista amerindio plantea posibilidades iguales de subjetividad para seres humanos tanto como no humanos, lo percibimos en la cotidianidad humanizada que los Tapazes que narraron al conquistador sobre la serpiente *yvichicuco*, por tanto el procedimiento cognoscitivo del

indígena perspectivista es el esfuerzo por adquirir la *perspectiva* ajena y la suya se puede calificar como una *epistemología personificadora*, en la cual se parte de la universalidad de la subjetividad e intencionalidad de toda entidad y de este modo conocer es descubrir, caracterizar o entender la naturaleza del opuesto y sus posibilidades de acción (Viveiros de Castro, 2019).

Los Tapazes no fueron los únicos pueblos indígenas del contacto en presentar una ontología multinaturalista a los invasores ibéricos del siglo XVI. Solo por nombrar otra fuente de sorprendente *humanización* de lo no humano durante la conquista, presentamos a continuación un fragmento de la *Relación de Anserma* atribuida al mariscal Jorge Robledo, que nos indica que en las montañas de lo que es hoy día el eje cafetero hubo gentes cuyo cosmos estaba poblado de seres no humanos que experimentaban la realidad con sorprendente trasposición de elementos humanos, como veremos en el siguiente relato:

“En esta provincia está una lagunilla de agua pequeña cerca de la ciudad donde yo estuve aposentado la primera vez que entré en la Tierra porque está un buen pueblo y viendo los indios que iban allí a dar agua a los caballos me dijeron que no entrase en ella porque estaba allí una culebra muy grande que los mataría si entrando dentro y haciéndoles preguntas de esta culebra me dijeron que salía del agua y les hablaba que tenía orejas ojos grandes y pies y que para que no estuviese enojada le echaban de comer y no se osaba ningún indio lavar en ella ni entrar dentro y de ver cómo entramos nosotros y cómo lavábamos los caballos se admiraban mucho y se espantaban de cómo la culebra no salía y nos mataba y de esto se puede tener que era el diablo que les aparecía en aquella figura” (Jorge Robledo cit. en: Tovar Pinzón, 1993, p. 352 Tomo I)

El relato de Robledo y anteriormente el de Ovalle son una ventana a la ontología multinaturalista que otorga perspectivas diferenciadas a los seres cósmicos y por tanto considera como intersubjetivas las relaciones entre humanos y no humanos obligando a la comunicación y el entendimiento del punto de vista ajeno, para de esta forma considerar la potencialidad de la intención de un ser como un espíritu primordial que controla la caída de cometas o una serpiente que beta el acceso a un ecosistema. En este orden de ideas el asunto

de la comunicación entre grupos cósmicos dotados de perspectiva nos dirige a analizar los sujetos y mecanismos registrados en la documentación ibérica como mediadores en la comunicación cosmopolítica al que por el momento nombraremos como *chamán*, que soportados por la evidencia etnográfica de pueblos indígenas que hoy en día son multinaturalistas, podemos definirlo como un personaje capaz de “cruzar barreras ontológicas para adquirir la perspectiva de otro ser” (Viveiros de Castro, 2019, p. 468) y por lo mismo también podemos considerarlo como un “diplomático interespecífico”.

En las formas de chamanismo que vamos a analizar en el presente estudio de historia colonial, las actividades de explotación de recursos naturales como madera, cacería, pesca y frutos del bosque relacionan a los grupos humanos en niveles cacicales y pre-cacicales con el entorno natural como formas de predación contra otros *grupos de sujetos* o los índices de su existencia, lo que nos lleva a considerar nociones de canibalismo asociadas a la explotación ecológica, que trataremos a profundidad en el capítulo siguiente. Por otra parte la nociones de humanización de lo no humano en la documentación del siglo XVI incluirá ejemplos de trasposición de liderazgos a colectividades no humanas con quienes el chamán negocia en nombre de su comunidad, lo que conlleva describir el performance de la comunicación cosmopolítica por lo que conviene citar los fundamentales trabajos de campo realizados en los reductos de territorio mayoritariamente indígena de lo que alguna vez correspondió a la región histórica de la “Nueva Granada”.

Entre los cuales destacan los estudios realizados por Gerardo Reichel Dolmatoff quien encontró que los postulados cosmológicos que le fueron presentados en las recitaciones míticas contienen *nociones religiosas de reciprocidad institucionalizada* (Reichel-Dolmatoff, 1997b) dentro de las cuales se destaca la comunicación con el “*dueño de los animales*”, personaje que emula las características de un líder político-religioso humano y con el cual el chamán negocia en medio de trances rituales, prometiendo *almas* de seres humanos muertos para reponer las arrebatadas por los cazadores humanos a “otra gente”. Algunos de estas negociaciones sobrenaturales rituales fueron copiadas por cronistas como Pedro de Aguado en términos de *pactos o tratos*, como formas de ofrenda que en caso de ignorarse o incumplirse conducían a la retaliación de la contraparte no humana, llamada por el cronista *el diablo o el demonio*, entidad que se nos muestra con las mismas cualidades del

chamán que puede trastornar su forma aparente o conseguir una perspectiva ajena para depredar a un contrario como se evidencia en el fantástico fragmento a continuación:

“Tienen sus pactos y tratos con el demonio más por temor que por amor, al cual ellos no tienen por bueno, según dicen, sino por cosa pésima y mala y causador de todos sus males pero qué, convirtiéndose en tigre o en otro fiero animal no los mate, le sirven” (De Aguado, n.d., p. 215)

Como vemos, la transformación y la depredación son constantes del pensamiento amerindio que encuentra y registra el cronista ibérico, de ahí que los alcances de la convención litúrgica que funda el ritual chamánico practicado en función de la reciprocidad que el pago instituye hacia lo no-humano se reflejen lingüísticamente en las expresiones con las que el indígena se refiere a las poblaciones de seres con las que comparte el cosmos: desde las posibilidades perspectivas multinaturales otros seres son *gente* como vimos en el relato de la culebra en la *Relación de Anserma*. De forma sorprendente esta manera de considerar a seres espirituales o de la fauna tropical coincide con la registrada en múltiples cosmologías indígenas contemporáneas pobladas por gentes danta, sábalo, gallinazo, y hasta gente hormiga o zancudo se han registrado en las etnografías de Reichel(1987), Van der Hammen(1992), Pineda(1989), Cayón(2012), Hugh Jones(2009), Arhem(2013)¹⁸ entre muchos otros etnógrafos contemporáneos y en donde seres como *el bambero* o *dueño de los animales* representa colectividades no humanas en comunicación ritual con el chamán.

A manera de conclusión, me permito narrar un valioso momento ritual al que asistí y del que rescato el recuerdo de las siguientes palabras: “Todo lo que hay en este mundo hace

¹⁸ Al respecto de las mencionadas publicaciones, algunos de las situaciones etnográficas que registran contienen afirmaciones de indígenas que explican del tipo: “los gusanos son los peces de los buitres” lo que supone que la perspectiva de un ser ajeno no es una representación pues no se está afirmando que “los gusanos **son como** los peces de los buitres” sino que se concibe que la perspectiva carroñera de los buitres hace experimentar a los gusanos como peces para los buitres y su alimentación es homologable a la faena del pescador humano, pero experimentada desde las posibilidades de su naturaleza como ave de rapiña. En síntesis, al entender a los seres no humanos como sujetos se extiende sobre estos la epistemología de culturizar a otros seres para relacionarse con los mismos y de este modo buena parte de los elementos materiales del cosmos son índices de la existencia social de un otro no humano, “todo lo necesario para que estacas y piedras se conviertan en agentes sociales es que haya un ser humano ‘en el vecindario’ de estos objetos” (Viveiros de Castro, 2019, p. 474)

daño Santiago”, fue lo que me dijo mi amigo Pedro Rodríguez Macuna, *payé*¹⁹ de los Je’eruriwa del Mirití Paraná, en una noche en que le preguntaba la razón de despilfarrar chicha de chontaduro y *mambe* de coca durante un baile en que entraban danzantes disfrazados con cortezas de *marimá* a su maloca representando seres que habitan la selva y a los que había que agasajar con esmero. Solemne y serio, don Pedro agregó: “hay que atenderlos bien, que se vayan bien comidos y borrachos”²⁰ en el sopor tropical, sus palabras me introdujeron a la actitud precavida de indemnización y pago adelantado que el indígena hace a seres no humanos de la selva, de quienes se prevé una reacción dañina en forma de enfermedad o muerte. La misma relación de negociación con un “guardabosques sobrenatural” que investigó el profesor Reichel y que será nuestra guía para analizar la relación entre el chamanismo y la ecología objeto del siguiente capítulo, donde rescataremos las convenciones morales sobre el ambiente producto de la práctica ritual que determina la liturgia de la comunicación más allá de lo humano en las fuentes documentales del siglo XVI.

¹⁹ Especialista ritual, comúnmente sinónimo de chamán en la literatura etnográfica.

²⁰ Al respecto del ritual chamánico perspectivista del pueblo Je’eruriwa del Amazonas puede consultarse mi tesis de pregrado en antropología “etnografía del pueblo Je’eruriwa”.

CAPÍTULO III. GESTIÓN ECOLÓGICA Y CHAMÁNISMO

“los jeques y santeros van de noche. Cada noche a las casas donde están los sobrinos de los caciques y capitanes y que llaman a aquellas casas cucas y allí les están predicando y diciendo que ayunen y sufran estar allí y que hagan cuando salgan sus santuarios y sacrificios, porque sus pasados fueron caciques y capitanes ricos por los santuarios y sacrificios que hicieron” (Autos en razón de prohibir a los caciques de Fontibón, Ubaque y otros no hagan las fiestas, borracheras y sacrificios de su gentilidad. Transcripción de: Londoño & Casilimas Rojas, 2001)

"Tu dirías que soy un inocente porque soy zalamero y complaciente, pero hay gente que piensa que este mundo es de ellos y más nadie lo merece... también pienso que es por eso que la tierra se estremece y cuando tiembla de nadie se compadece" Diomedes Diaz.

El objetivo del presente capítulo es documentar a partir de la documentación ibérica realizada en el siglo XVI las nociones de equilibrio ambiental para el indígena cacical al momento del contacto con los europeos y su relación con las manifestaciones rituales rescatadas de un muy amplio acervo de documentos debido a lo atomizadas que están las referencias respecto al tema. El primer momento versará sobre el estudio de la noción de equilibrio ambiental a partir de referencias mitológicas en las que se encuentren expresiones de ethos con relación al medio ambiente. Acto seguido, presentaremos las manifestaciones de ritual cosmopolítico chamánico de propiciamiento de condiciones ecológicas favorables en el marco de borracheras como plataforma privilegiada de expresión de la sociedad ampliada construida a partir de reciprocidades hacia lo no humano apoyados en la documentación sobre la borrachera mejor documentada del siglo XVI en la Nueva Granada: La borrachera realizada por el cacique de Ubaque en 1563.

Seguidamente, veremos los mecanismos coercitivos del ethos medioambiental en el chamanismo indígena que aludían a formas de depredación y ataques hacia la vida o la salud de los seres humanos y a partir de los cuales se registraron convenciones morales que obligaban a la realización de pagos de objetos manufacturados como joyas, sustancias aromáticas y recitaciones a seres no humanos que el ibérico registró en todos las instancias documentales como “*el diablo*”, englobando con esa categoría demonizante a sujetos de la sociedad cosmopolítica indígena que monopolizaban el acceso a los recursos naturales o a la

salud, lo que se refleja en la preocupación de los chamanes por gestionar borracheras o hacer pagos para evitar “*el enojo*” de estos seres, y que oportunamente se condensa en los epígrafes del presente capítulo, extraído del folclor popular contemporáneo en que percibimos la noción de muy larga duración de relacionar catástrofes naturales con acciones individualistas humanas.

A partir del mencionado esquema general de gestión ecológica chamánica el presente capítulo concluirá con el estudio de la terapéutica chamánica como forma de restitución del equilibrio ecológico, labor que involucra la persuasión del paciente a través de la práctica chamánica apoyada en la parafernalia o en la recitación mítica simultánea a la ejecución de actos curativos tradicionalmente sancionados como efectivos y que involucran la restitución de las relaciones de reciprocidad cosmopolítica que condicionan el equilibrio ambiental y la salud individual.

Noción de equilibrio medioambiental indígena en el siglo XVI

En la interpretación ibérica del quehacer de *jeques* y *santeros* en la sociedad chibcha del encuentro con los europeos con la que inauguramos el presente capítulo identificamos la noción indígena de regeneración de míticas condiciones de abundancia o prosperidad a las que se pretende retornar por medio del ritual, partiendo de la generalidad que nos avisa que las sociedades ágrafas proyectan su pasado en la transmisión oral de narraciones entre generaciones, relato que a la larga se convierte en mito. De forma que las prácticas rituales enmarcadas en la restitución de condiciones pasadas de “riqueza” plantean la fuerte integración entre el corpus mitológico y la gestión ecológica del medio. Proponemos que la práctica ritual influida por la cosmología contenida en el mito configura una mentalidad de muy larga duración, en la cual se conciben formas simbólicas de equilibrio medioambiental que dependen del relacionamiento con entidades que habitan en términos sociales con la comunidad humana a través prácticas que la documentación nos transmite en el texto copiado como *predicaciones* y *sacrificios* que serán en sus distintas manifestaciones objeto de estudio en lo sucesivo.

Las nociones de equilibrio medioambiental contenidas en la *predicación* del jeque hacia los novicios de una tradición ritual buscan socializar los ideales de abundancia y

riqueza que se narran en el mito y se regeneran por medio de la práctica de manifestaciones rituales a las cuales estará obligado el individuo luego de su iniciación. La congregación así socializada en este postulado litúrgico no percibe como mera recitación la tradición oral heredada en forma de verbalizaciones y acciones a realizarse por el *jeque* en un contexto ceremonial, sino como la efectiva restauración de las condiciones preceptuadas por el mito en el presente tangible del participante. Esta característica de la práctica chamánica fue conceptualizada por Mircea Eliade como la “ontología de la realidad trascendente”, por la cual un acto no obtiene sentido o realidad en la medida en que no renueva una acción primordial, para este autor todo hecho no es sino la repetición de actos heroicos o míticos, de ahí que la importancia del ritual sea la consagración a partir de la cual se incorpora lo que se conoce o se percibe en la realidad inmediata a los preceptos de las “formas sagradas de lo real” (Eliade, 2001, p. 10) contenidas en el mito.

Escritos como el que a continuación presentamos de la autoría del conquistador y encomendero Gutierre de Ovalle, nos indican el particularismo mitológico que el ibérico descubría a su paso y así mismo la vigencia de la realidad trascendente fundamentada en la tradición oral:

Dar a entender que hablan con el demonio. Y le hacen preguntas y reciben de él respuestas y de él son cada momento engañados. Alcanza esa nación. Noticia del diluvio universal [...] dicen que a muy largos años. Ha venido de generación en generación, que el mundo todo se anegó, tomándose aquí la parte por el todo, porque su discurso no se extiende a tener por mundo más que aquella parte de él, a donde llega su fantasía conforme lo que han visto de tierra y gentes, o a los cuentos que de esta forma les quedan en memoria historial escritos por las lenguas de sus predecesores. (Gutierre de Ovalle cit. en: Tovar Pinzón, 1993, p. 341 Tomo III)

El peso de la *memoria historial* entre las gentes que el conquistador describe podríamos vincularlo con la preocupación indígena por restablecer condiciones pasadas de prosperidad y favorabilidad para la existencia humana por medio del ritual en el fragmento antes citado, de ahí que el cristiano se preocupe por la transmisión intergeneracional de conocimientos y prácticas que describe como “*hablar con el demonio*” y que indicaban la

aferrada creencia en la verdad litúrgica de que por la práctica ritual se propiciaría el retorno de los *poderosos caciques y capitanes ricos* que en sociedades no urbanas esta inmanentemente ligado con la salubridad y promisión del ecosistema. De forma análoga, en la etnografía contemporánea de pueblos indígenas colombianos como los Macuna, el conocimiento ecológico contenido en el mito y propiciado a través de manifestaciones rituales consolida convenciones también litúrgicas para la explotación de los recursos medioambientales, como ha observado Kaj Arhem (1990) quien propuso el concepto de *ecosofía* definido como una “actitud moral hacia el medio” que restringe o impide la explotación para propiciar la abundancia y sostenibilidad futuras.

El choque de este ethos medioambiental con las aspiraciones de enriquecimiento y poder de la casta encomendil a comienzos del siglo XVI contradujo la milenaria ideología chamánica que establece tabús para la explotación de recursos medioambientales a la novedosa integración mercantil de la encomienda colonial. Por esta razón una preocupación ibérica por perseguir las creencias nativas e imponer la doctrina evangelizadora, la nucleación sedentaria y la persecución de los *sabedores* como depositarios de la tradición cultural de los grupos indígenas precolonial. El cristianizar o hacer *vivir en policía* (Marín Taborda, 2021) fue el mecanismo de aculturación que buscaba propiciar la introducción de la producción acumulativa y la subordinación política al aparato estatal monárquico por vía de desarraigar los postulados cosmopolíticos que establecían los mitos y la practica ritual.

La restricción chamánica a la explotación de recursos medioambientales, destinados al restablecimiento de las condiciones míticas de “*capitanes ricos*” de los que escuchó hablar Gutierre de Ovalle, confirman las conclusiones de Reichel Dolmatoff sobre la dirección de operaciones rituales realizadas por el chamán cosmopolítico no son otras que las de “canalizar las actividades de explotación hacia esfuerzos que él considera más adecuados” (Reichel-Dolmatoff, 1997a) haciendo de este especialista ritual un gestor ecológico primordialmente.

En suma, la concepción de equilibrio medioambiental que reconocemos en la gestión ecológica chamánica dependen del establecimiento de formas de comunicación por medios místicos con entidades no humanas que en la documentación ibérica se registraron como

“hablar con el demonio” y por medio de las cuales el especialista ritual busca establecer formas de comunicación y relacionamiento social que para el ibérico se tuvieron por *sacrificios a los santuarios* pero que expondremos como formas rituales de superación de las barreras ontológicas que separan las diferentes perspectivas naturales entre seres, que incluyendo a los seres humanos se tienen por entes subjetivos poseedores de formas de cultura en términos humanizados, como verificábamos en los apartes de mitología Tapaz estudiados en el capítulo anterior y que mostraban la pertenencia original de toda forma de vida a una sociedad amplificada que engloba lo humano y lo no humano.

El cariz de conflictos sociales intergrupales se origina por la potencial ruptura de las formas positivas o balanceadas de reciprocidad mística, como los sacrificios u ofrenda que interesan al ojo ibérico, pero especialmente por las obligatorias acciones de reciprocidad negativa como la depredación de especies de la fauna perteneciente al ecosistema circundante. A este respecto citamos a continuación un agudo estudio teológico realizado sobre los Guayupe por Fray Pedro de Aguado quien describe un esquema litúrgico de negociación y reciprocidad con un ser no humano a raíz de la indagación que adelantaba a la sazón sobre la noción de “Dios” entre los indígenas, lo que resulta en la sorprendente toma de conciencia del clérigo de que estaba frente a novedosas nociones mágico-religiosas en las que no se concebía a un dios omnipotente y por tanto no eran compatibles con los esquemas de su religión católica, ni ninguna idolatría por él conocida:

Algunas opiniones tienen estos indios acerca del haber Dios y de la creación del mundo, y del sol y la Luna y temblores de la Tierra que las más de ellas no son menos erróneas que las de los otros gentiles y aunque a mí me certificaron que estos bárbaros conocen que hay un señor y Dios muy grande en el cielo a quien llaman Inaynagui, el cual les ha dado vida a todos los mantenimientos de yuca, maíz, carne, pescado y otras cosas necesarias para su sustento, no puedo creer que en gente tan bárbara haya tan particular conocimiento, [...] por esto tengo que los intérpretes entendieron mal a estos indios sobre la declaración dicha del haber Dios omnipotente como a quien ellos dicen que honran con hacerles muy grandes borracheras y que si no lo santifican con estas fiestas se enoja y no les deja coger maíz ni yuca, de lo cual el Inaynagui está bien proveído, que es circunstancia que da claramente a entender

que no alcanzan estos bárbaros lo que poco ha dije de la omnipotencia del verdadero Dios." (De Aguado, n.d., p. 215)

Fray Pedro de Aguado nota que *Inaynagui* es una forma de deidad muy diferente a sus ideas sobre lo divino, su control sobre los *mantenimientos* de la humanidad a cambio de acciones humanas concretas, le permiten registrar de forma somera el principio de reciprocidad que motiva la ejecución ritual de grandiosas fiestas y magnificas borracheras colectivas entre los guayupe. Por otra parte, el enojo de *Inaynagui* traspone instituciones sociales como la guerra entre grupos humanos en guerra, presentándonos el conflicto con este ser místico equiparable al que se daría con una entidad social enemiga que impide la supervivencia o la reproducción social del grupo, pero que para el caso de *Inaynagui* se expresa como el poder de afectar los cultivos de yuca y maíz de los que depende la existencia agrícola guayupe

Otra dirección de los intercambios rituales cosmopolíticos que podemos destacar en el documento es la trasposición formas de amistosa alianza e intercambio recíproco con lo no humano, lastimosamente Aguado no describe las formalidades de la ejecución de operaciones rituales por las cuales se edifica una alianza con la entidad *Inaynagui*, que siendo muy lejana de un dios omnipotente o de un demiurgo bíblico como indica el mismo Aguado, tiene la capacidad de retribuir los gestos de alianza humanos realizados para él como los rituales en que se ofrenda o sacrifica propiciando las condiciones ambientales benéficas a la comunidad humana que permitan la agricultura.

Sin embargo, este esbozo de intercambio institucionalizado por el ritual festivo nos introduce a la plataforma de realización ritual más común y llamativa de la documentación ibérica en la conquista: La borrachera, evento que obsesionó a todo explorador europeo en cualquiera de los pisos térmicos y latitudes de lo que se convertiría en la Nueva Granada colonial, que doquiera arribara apuntaba palabras similares a las escritas por el Obispo de Santa Marta en el manuscrito de su visita a esa ciudad en 1539 que presentamos a continuación:

"Los indios es gente ociosa que de doce meses del año no entienden en labrar los dos, y los demás consumen en hacer borracheras; Por tanto, suplico a vuestra alteza que

mande al gobernador y regimiento para que obliguen a los indios a que labren todo el valle" (El obispo de Santa Marta cit. en: Friede, 1956, p. 178 Tomo V)

Borrachera, comunicación con Bochica y gestión ecológica

Un estudio de caso que si nos permite acceder a las formalidades rituales de gestión ecológica en el chamanismo cosmopolítico del siglo XVI son las averiguaciones adelantadas por el oidor Melchor Pérez de Arteaga sobre la borrachera realizada en 1563 por el cacique de Ubaque, evento que congregó representantes de cacicazgos y capitanías de toda la región, lo que indica el profundo arraigo a nivel regional de las convenciones litúrgicas entre los indígenas aún después de la imposición del régimen encomendil. Veremos como para las comunidades y los líderes nativos el cumplimiento de los eventos del calendario tradicional de manifestaciones rituales era una máxima moral de su sistema de creencias, que muy ingeniosamente explica a sus jueces y perseguidores el mismo gestor de la borrachera en cuestión, el cacique de Ubaque con las siguientes palabras:

Preguntado que para qué efecto hace la dicha junta y borrachera y si es por honras de muertos. Dijo que cuando Dios hizo a los indios les dejó esta Pascua como a los / (1416r.) cristianos la suya, e que se holgaban como se huelgan los cristianos. (Londoño & Casilimas Rojas, 2001, p. 73)

En el mismo ecosistema documental podemos encontrar los *Autos en razón de prohibir a los caciques de Fontibón, Ubaque y otros no hagan fiestas, borracheras y sacrificios de su gentilidad* redactados entre 1563 y 1569, destinados a sancionar a los implicados en la realización de las festividades nativas en cuestión y cuya lectura nos revela que el ibérico aprovechó el sistema judicial recién impuesto a los indígenas como mecanismo punitivo a la expresión ritual para exacerbar la recaudación de excedentes de producción aparentemente destinados a la doctrina de los mismos indígenas, buscando apresar a los caciques y hacer que estos presionen desde el cautiverio a sus comunidades o liberándolos a cambio de aumentar la presión tributaria para obras eclesiales. Por fortuna, estos documentos incluyen también testimonios como el de Francisco de Santiago, *lengua*²¹ empleado en la

²¹ Lengua: persona indígena, mestiza o ibérica que comprendía la lengua nativa de un grupo humano determinado y podía ejercer como intérprete y traductor al castellano.

traducción de las declaraciones de los caciques perseguidos por haber participado en la borrachera ritual organizada por el cacique de Ubaque que arriba citamos y quien revela al oidor Pérez de Arteaga un significado más profundo de la gestión de los líderes religiosos y espirituales en los eventos rituales de tal magnitud llevados a cabo por los indígenas:

“les dice que no olviden sus santuarios y sacrificios y ofrecimientos trayéndoles a la memoria los indios antepasados que fueron señores y ricos de hombres bajos, dándoles a entender que por haber sacrificado y ofrecido mucho a sus santuarios fueron señores y ricos que hagan ellos otro tanto y que lo serán como sus antepasados que hombres bajos fueron muy ricos y señores” (Pérez de Arteaga cit. en: Tovar Pinzón, 1993, p. 251 Tomo III)

Nuevamente la noción de propiciar “riqueza” que el *lengua* Francisco denuncia como la principal motivación nativa para la realización de juntas y borracheras, podemos analizarla en función de la vocación eminentemente agrícola de las sociedades cacicales como los grupos chibchas del altiplano cundiboyacense en tiempos precoloniales y durante el encuentro con los europeos, que asumimos debieron ser condiciones benéficas y favorables para la producción de recursos alimenticios por medio de la explotación del ecosistema altoandino. Esta conjetura no es gratuita, pues la misma documentación de este estudio de caso nos revela que una de las preocupaciones nativas que motivaron la realización del evento ritual fue justamente el vaticinio de las condiciones meteorológicas que constituían la principal preocupación del indígena agricultor, que destaca por ser profundamente creyente de las capacidades para la gestión ecológica de sus ritos tradicionales como borracheras y bailes, aunado a la incertidumbre de haberse convertido en eslabón primario del desangrante régimen encomendil impuesto por el invasor, como podemos colegir del testimonio dado por otro *lengua* empleado en el proceso: Nicolas Gutiérrez a continuación:

E que asimesmo ha oído decir a indios ladinos que cuando hacen los dichos indios las tales borracheras, un día antes que las comiencen, de media noche para abajo, están obligados los xeqes a traer el oro que cada uno tiene a cargo y lo muestran a la carrera y la carrera lo ve el oro, y en la carrera andan en su procesión hasta que quiere amanecer, y que en queriendo amanecer visten un indio de blanco que mira a

la carrera y esté allí desde que el sol sale hasta que se pone, para que aquél diga qué tal ha de ser el año, y que si el indio se menea ha de haber hambre y si se está quedo y no se menea ha de ser el año fértil, y así prosiguen su borrachera hasta el acabo y al fin della matan los muchachos que han de matar y hacen otros ofrecimientos aquellos tienen por devoción, todo al demonio. E que la noche que los dichos indios andan mostrando el oro a la carrera es de ley y costumbre entre los dichos indios que han de ofrecer /(1406v.) piedras esmeraldas en tres partes, una al principio de la carrera y otra al medio della y otra al fin. (Nicolas Gutierrez cit. en: Londoño & Casilimas Rojas, 2001, p. 62)

El testimonio del *lengua* Nicolás Gutiérrez menciona el papel como ofrendas rituales que tienen las joyas de oro, esmeraldas y sacrificios humanos durante la realización de la festividad, actos que a lo largo de la documentación se busca resaltar entre los declarantes, pues justifican ante la institucionalidad el saqueo que para el momento motivaba la codicia y el afán de enriquecimiento de la elite encomendil urbana ya sujeta a las Nuevas Leyes. Empero, la curiosa simultaneidad del acto de ofrenda de valiosos objetos y el momento ritual destinado a presagiar las condiciones ambientales futuras a partir de la corporalidad de un indígena pintado de blanco, nos dirige a preguntarnos sobre los destinatarios de dichas ofrendas. En función de lo anterior, rescatamos apartes de la misma documentación que permiten afirmar que algunas de estas ofrendas no eran otra cosa que presentes para el anfitrión, mientras que otras se clasificaron como “*obsequias*” y se creían “*destinadas al demonio*” privilegiando el testimonio de don Alonso, indígena aspirante a la capitanía de Chía y sujeto al Bogotá, quien asistió al baile y explica a su juez la pragmática ritual que se desarrolló en la festividad organizada en el cacicazgo de Ubaque y que copiamos adelante, podemos reconocer la personificación de seres no humanos como asistentes al baile que se describe en el documento:

“Dijo que este testigo vido ayer a escuadrones de indios que venían por la carrera del dicho Ubaque cantando, tañendo y bailando, aullando como tigueres y leones y vestidos y puestos en hábitos dellos y con figuras en las caras que parecían demonios, e que este testigo entendió quemaban los dichos caciques e indios moque y otras cosas para invocar y llamar al demonio e que cuando hacen lo susodicho que llaman

al demonio para saber lo que hace toda la gente y para saber el corazón del çipa. E que los cantos que cantaban son en lengua de Sogamoso y que no los entendía lo que cantaban este testigo, e que estos cantares que cantaban en la dicha borrachera suelen cantar en los santuarios cuando los hacen, lo que entendió este testigo de un indio viejo que se lo dijo” (Don Alonso de Chía cit. en: Londoño & Casilimas Rojas, 2001, p. 80)

Las declaraciones de todos los anteriores declarantes fueron escritas por el ibérico Luis de Peralta quien al transcribir lo dicho por los lenguas e indios ladinos ya cristianizados como el joven aspirante a capitán don Alonso presenta de forma muy general la idea de “demonios”. Afortunadamente, el mencionado don Alonso corrobora sus observaciones con un indígena mayor que él, seguramente mejor socializado que el mismo en las convenciones litúrgicas del ritual que se desarrolló frente al cercado del cacique de Ubaque y enhorabuena puntualiza que entre los seres representados por los danzantes figuran animales de la fauna suramericana, lo que nos hace pensar que la borrachera realizada era un ritual cosmopolítico de ejecución ritual de reciprocidades con la sociedad no humana a través de ofrendas esencialmente humanizadas como joyas y sahumeros en el marco del baile que se desarrolla simultáneamente a la adivinación de las condiciones ambientales que favorecerán o no la explotación del ecosistema.

La exégesis cosmopolítica así presentada a partir de la descripción que el ladino Don Alonso relata, se refuerza cuando verificamos que otros declarantes del *auto* mencionan la finalidad del baile y borrachera como formas de establecimiento de una realidad liminal que el amanuense registra como “*invocar y llamar al demonio*” que se inaugura a partir de la quema de *moque*, el material aromático que establece el contexto ritual y no recreativo de la danza, que en el léxico del momento se registraba como “*holgar*”. En conjunto: el sahumero nativo *moque*, las ofrendas y los danzantes personificando animales de la fauna local coinciden de forma sorprendente con algunos de los eventos tradicionales más llamativos del contemporáneo noroeste amazónico colombiano, como el realizado entre las gentes Tukano y Arawak en su tradicional baile del chontaduro o *muñequada*, llamada así justamente por tratarse de un baile en que invitados de comunidades indígenas, con quienes se tienen establecidas relaciones de intercambio matrimonial recíproco arriban a las malocas de los

anfitriones disfrazados como animales de la selva tropical circundante y reciben por su participación copiosas cantidades de comida, chicha de chontaduro, mambe de coca y tabaco, siendo un evento que se ha estudiado como una profunda expresión de convivencia ritual cosmopolítica en la que a través de las danzas se realizan *pagamentos* que actualizan las relaciones de reciprocidad e intercambio entre participantes de la sociedad cósmica ampliada hacia lo no humano con el fin de procurar el equilibrio ecológico a partir de formas rituales de reciprocidad generalizada.²²

Mi experiencia particular como etnógrafo voluntario de los Je'eriwa de amazonas desplazados a Medina Cundinamarca, me mostró que en el baile de chontaduro al que invitaban siempre entre febrero y marzo se esperaba que el primer paso de baile que realicen los visitantes disfrazados y enmascarados a la maloca sea el *wera*, que se traduce como “viento” y a veces se denomine *wera injelami* o “viento propiamente dicho” en dialecto kamejeja, una variante de la lengua yucuna del bajo Caquetá, lo que expresa que se personifica en un sujeto al fenómeno aéreo para entrar a la maloca. El *wera* como paso de baile de los ataviados danzantes consiste en parejas que entran a la maloca con ramas verdes en las manos y las blanden contrapuestos a los estantillos que sostienen aquel edificio comunal amazónico. Se comparte el anterior apartado etnográfico personal, porque cuatro siglos antes de que se me presentara a los danzantes con ramas haciendo el paso de *wera* como el viento entrando en la maloca de don Pedro Rodríguez (Je'eriwa) Macuna, el escribano Peralta a las órdenes del oidor Pérez de Arteaga registraba del propio cacique de Ubaque las siguiente declaración sobre el viento:

Preguntado que quién es Bochica e que a dónde está.

Dijo que es un viento e que lo tiene donde antes tenía el santuario e que lo mostrará. (El cacique de Ubaque cit. en: Londoño & Casilimas Rojas, 2001, p. 73)

²² Para ampliar la lectura acerca de las expresiones rituales cosmopolíticas de danzas en el medio etnográfico amazónico se recomienda acceder a las siguientes publicaciones: El manejo del mundo: Naturaleza y sociedad entre los Yukuna de la amazonia colombiana; de la autoría de Maria Clara Van der Hammen (1992) y La danta y el Delfin, manejo ambiental e intercambio entre dueños de maloca y chamanes; de la autoría de Elizabeth Reichel Dussan (1987).

El análisis de la gestión ecológica que relaciona la borrachera de Ubaque con sus prácticas adivinatorias y la práctica de danzas personificando seres de la fauna como lo hacen cuatro siglos después los pueblos indígenas cosmopolíticos en las selvas de Colombia, se enriquece si tenemos en cuenta el potencial hermenéutico que la demonización de los seres sociales que pueblan la realidad liminal de comunión entre humanos y no humanos en la festividad de la borrachera en el cacicazgo de Ubaque. Al respecto vale la pena comentar que la historiografía sobre el tema ha querido ver como expresión simple de idolatría y presentación de una “deidad” a Bochica, en contraste y de forma muy oportuna Clara Inés Casilimas indagó el significado lingüístico de Ubaque, encontrando en Fray Pedro Simón el uso de la voz *ubaque* no solamente como topónimo sino también como el nombre con que los grupos chibchas de la sabana sur del altiplano aludían fenómeno de “viento que llega a Santa fé proveniente del mismo valle” (Casilimas Rojas, 2001, p. 38), en otras fuentes se transcribió este dato sin complejizar su profundo significado, pero es inconveniente no problematizar en este estudio acerca de la tangibilidad social de esta deidad en la sociedad indígena que interactuó esa noche de baile y borrachera de 1563 con los últimos creyentes de una liturgia ritual y mitológica prehispánica.

El postulado cosmológico que funda al ritual, tanto entre las gentes indígenas contemporáneas como en la borrachera de Ubaque que analizamos, es el diálogo con una subjetividad no humana que controla los recursos ambientales a los que el ser humano quiere acceder, en ese sentido descubrimos los alcances de la subjetividad de Bochica a partir de las desafiantes declaraciones que el cacique de Ubaque emite sobre este ser como un “viento”, al tiempo que asegura que lo tiene en un lugar y lo mostrará a su interlocutor. De esta forma, la intrigante y sugestiva declaración del cacique nos presenta la dualidad perspectiva en los elementos del cosmos que como el viento, es al tiempo fenómeno natural y entidad subjetiva que habita un lugar material, lo que demostraremos en relación con otras secciones documentales en las cuales el oidor Arteaga, los testigos y lenguas empleados en la indagación intrigan respecto al lugar sacralizado en que el cacique debe tener a la entidad Bochica y que asocian a un bohío particular llamado *coyme*, el cual es mencionado por los capitanes indígenas presentes en el baile como el lugar en que el cual se incinera la sustancia

ritual *moque* que como hemos visto instituye la realidad liminal en la cual se opera la comunicación con lo no humano.

El ibérico no escapa de percibir este dualismo en las entidades cosmopolíticas que se mencionan en las declaraciones indígenas y por tanto insiste en descifrar los pormenores de la comunicación intersubjetiva con la entidad no humana *Bochica*, para lo cual se interrogó al cacique nuevamente, quien proclama una muy intrigante revelación al respecto:

Preguntado qué es lo que habla con Bochica. Dijo que no, nada, porque es viento.

Preguntado dónde tiene los otros ídolos. Dijo que no tiene más de a Bochica.

(Londoño & Casilimas Rojas, 2001, p. 73)

Las palabras del cacique de Ubaque inducen al ibérico a contemplar la materialidad asociada al *ídolo* que el cacique relaciona con la entidad subjetiva de Bochica como objeto de culto, movimiento hermenéutico natural a la percepción católica ibérica del momento, pero que no podemos permitirnos dejar en esos sencillos términos en un estudio histórico de la cosmología chamánica como el presente. Se propone en cambio que el ídolo, más que objeto de culto, es índice de la subjetividad de la entidad que representa, es decir que su materialidad indica la presencia del sujeto no humano en cuestión en y durante la ejecución de la manifestación ritual, esto lo aseguramos a partir del estudio del fragmento documental a continuación que relata la inspección del lugar que ordenó el oidor Arteaga simultáneamente a la detención y apresamiento de los caciques que habían participado en la borrachera, hechos ocurridos tras la declaración del cacique y en donde no se encontró ningún ídolo en los bohíos ceremoniales *coyme* del cercado de Ubaque lo que indica que habían sido destruidos tras la celebración, acto que podemos calificar como sacrificial de los objetos rituales y que nos introducen a consideraciones más profundas sobre su relación la mentalidad cosmopolítica indígena al momento de la conquista:

Dirigiéndose al oidor, el escribano Peralta redacta lo siguiente:

“E luego su merced en persona juntamente conmigo el dicho escribano receptor y testigos a ver el otro bohío del santuario que estaba junto al cercado del dicho

cacique y doy fe que los dichos bohíos que dijeron ser de santuarios estaban cercados, y encima de la cerca cincuenta y una gavias fechas de palos y dentro del dicho cercado dos buhíos pequeños fechos a manera de barcos, y su merced mandó que los dichos bohíos se mirasen para ver si había algo dentro en ellos, los cuales dichos bohíos fueron mirados por mí el dicho escribano receptor y por los testigos de yuso escriptos y en ellos no pareció haber indios ni otra cosa alguna sino solamente paja e unas salsericas de perfumes, lo cual fue dicho y declarado a su merced y les mandó pegar y fue pegado fuego e se quedaron quemando y dello doy fe.” (Escribano Peralta cit. en: Londoño & Casilimas Rojas, 2001, p. 86)

Como vemos la inspección del lugar que ordenó el oidor Arteaga no encuentra más que paja y frasquitos aromáticos en los *coyme* ceremoniales que registran, esto nos indica que tras la festividad o como parte integral de la formalidad litúrgica alguien se encargó de retirarlos o destruirlos, lo que de todas formas implica la sustracción del ídolo del espacio ceremonial *coyme*, lo que en último término son formas iguales de desacralización o destrucción del objeto relacionado al ritual. Esta destrucción programada de los objetos empleados en el ritual cosmopolítico coincide formas contemporáneas de chamanismo en que los objetos rituales son efímeros como máscaras Inuit después de su uso ceremonial, las pinturas de arena navajo tras el proceso terapéutico en que se emplean y los recortes de papel otomíes destruidos tras realizada una curación, demostraciones que para Michael Perrin indican una lógica determinista en el chamanismo que propone que todo tiene una causa y por tanto la destrucción de un objeto empleado ejemplifica que el trabajo chamánico es "provisional" y limitado a rehacer aquello “que constantemente se renueva” (Perrin, 2005, p. 146)

Contemplamos la destrucción de los objetos rituales que el escribano registró como *ídolos* en el documento como una forma de sacrificio durante la festividad ritual en el cercado del cacique de Ubaque. Afirmación que tiene asidero en lo expresado por uno de los declarantes: el cacique *Sacaca* de Tibiquí, quien sin confirmar si se realizaron sacrificios en esa ocasión explica a su interrogador que dentro de la formalidad de las borracheras era de esperarse ejecuciones y sacrificios así como el consumo de enteógenos, declaración que coincide con la exposición de las convenciones morales tradicionales de sacrificio humano

en desuso después que “llegaran los cristianos” como afirmaron los caciques *Xagauza*, *Chasquesusa* y Alonso en sus declaraciones sobre la misma pregunta, las palabras de *Sácaca* de presentan a continuación:

Preguntado si sabe que los dichos indios mataron algún indio o tomaron yopa para adivinar. Dijo que no lo sabe, más que sí mataron algún indio y tomaron yopa porque es borrachera para ello. (Cacique Sásaca cit. en: Londoño & Casilimas Rojas, 2001, p. 82)

Regresando nuestro foco de atención al espacio ritualizado del bohío *coyme*, la intención ibérica en los interrogatorios realizados se centró en descubrir expresiones mágico-religiosas que se pudieran catalogar como idolatría y su objetivo es finalmente satisfecho por el cacique *Xaguaza* de Tuna quien hace una declaración que confirma, si no es que se ajusta en el texto a las proyecciones sobre el mencionado bohío que los ibéricos buscaban ratificar al hacerse presentes en la festividad indígena, como podemos verificar a continuación:

“Preguntado si en el bohío del coyme hicieron alguna idolatría. Dijo que la noche que vino quemaron moque que es un sahumero e que este no lo vido sino que lo oyó decir. Preguntado si sabe que en el dicho bohío llamaron al demonio. Dijo que cree que lo llamaron porque se acostumbra así entre ellos” (Cacique Xajuaza cit. en: Londoño & Casilimas Rojas, 2001, p. 77)

La polémica alrededor del bohío mencionado como el lugar que correspondería al sitio en que el cacique de Ubaque afirmó retadoramente a sus demandantes que recluía al ser que llamó alternativamente *Bochica* y *viento*, cobra especial importancia para nuestro estudio sobre la relación del establecimiento de una sociedad cosmopolítica a través del baile y la borrachera para la propiciación de condiciones ambientales favorables a la comunidad humana que evidenciamos en el contraste en la declaración realizada por el cacique de Susa o Usaquén, quien desmiente a su homólogo de Tuna y presenta una versión menos retardora para la justicia encomendil a la que estaban siendo sometidos como se desprende del siguiente fragmento:

“Dijo que el dicho bohío del coyme hizo el dicho cacique de Ubaque porque es gran señor y para que sus hijos o el que le ha de heredar en el cacicazgo esté allí metido seis años sin salir de allí, en coyme, e que el indio que está metido en el dicho bohío no hace más de estar a la candela, e que no se emborrachan allí ni llaman al diablo. E que ha hablado verdad e que es ya viejo para decir mentira.” (El cacique de Tuna cit. en: Londoño & Casilimas Rojas, 2001, p. 93)

Los anteriores fragmentos documentales contrastados de dos caciques entrevistados en el marco del proceso judicial que seguimos en el presente estudio de caso, requieren ser sometidos a un análisis de conjunto sobre el cuerpo documental. Por un lado, el cacique de Susa es definido como “ladino y cristiano” y por tanto se le pide presentar su declaración “en forma de derecho”, es decir jurando sobre la misma recordando el pecado cristiano de jurar en vano. A diferencia de este, el cacique de Tuna no se le obliga a jurar sobre su declaración, y es necesario para que la realice que sea traducida por el *lengua* Lucas Vejarano, lo que nos permite inferir que no solamente no era cristiano al momento de la indagación sino que además no era bilingüe, por lo que sabemos que expresión de los elementos cosmológicos en el segundo testimonio pasaron por el filtro de la traducción del *lengua* Vejarano y el escribano Peralta quienes demonizaron a la entidad espiritual asociada al bohío *coyme*.

La facilidad para reconocer elementos idolátricos que el cacique *Xaguaza* de Tuna, como desclasado en la naciente realidad neogranadina por no ser ladino ni cristiano, podría conducir a graves consecuencias para el gestor de la borrachera, el cacique de Ubaque y todos los participantes de la misma. En contraste, la cautela para el ocultamiento de elementos que el ibérico hubiera podido calificar como idolatría en la declaración juramentada del cacique de Susa, quien gratuitamente agrega ser “viejo para decir mentira” como forma de reforzar su declaración frente a la de los demás, podría indicarnos un intento de ascenso social por complacencia con los perseguidores de idolatrías de parte del cacique de Tuna, al tiempo que una defensa de los elementos del ritual por parte del de Susa, invitamos a la lectura de los documentos de archivo originales sobre el proceso contra el cacique de Ubaque²³ que en

²³ Se recomienda especialmente la juiciosa y detallada transcripción realizada en conjunto por Eduardo Londoño y Clara Inés Casilimas de la copia del documento se conservó en el Archivo General de Indias AGI. Justicia, tomo 618, folios 1395 a 1438 de la numeración original, folios 55 a 98 de la numeración moderna, publicada

nuestro estudio dejan abierta la siguiente pregunta: ¿Sabía el cacique de Susa del peso de su declaración juramentada como cristiano y ladino frente al interrogatorio hecho a su homólogo pagano de Tuna y quería de alguna forma evitar la persecución del anfitrión de la borrachera y la destrucción del santuario *coyme*?

Nos inclinamos a considerar la intención de salvaguardar los elementos de la práctica ritual de borracheras por parte del cacique de Susa en su declaración, lo que constituiría un interesante ejemplo de agencia indígena utilitaria a la evasión de la persecución religiosa por vía del letramiento²⁴ (J. Rappaport, 2015) que podría permitirle al cacique resguardar elementos estructurantes de la creencia religiosa como el bohío *coyme* teniendo en cuenta que se trata de un indígena de avanzada edad que vivió tiempos prehispánicos de intensa y frecuente práctica ritual colectiva, incluso indicando a sus jueces haber estado en una borrachera de similares magnitudes regionales y derroche de recursos realizada por el cacique de Bogotá “*antes que los cristianos vinieran*” (Londoño & Casilimas Rojas, 2001, p. 92) y quien en su posición de líder político nativo había sido integrado a los privilegios de la sociedad cristiana del invasor como converso, además de dominar para el momento la lengua de los recién llegados.

Un argumento que podría inclinarnos a considerar la defensa del bohío *coyme* por parte del cacique de Susa es la conciencia de la intencionalidad de Bochica como contraparte a tener en cuenta en la reciprocidad mística establecida por medio de las ofrendas en las danzas, conciencia que seguramente el anciano cacique guardaba en su corazón pagano. Aunque como hábil político que no se sustraía de la doctrina cristiana del colonizador y su lengua, tampoco lo hacía de la borrachera ritual de un antiguo y poderoso líder regional indígena, trasluce en su declaración que no ignoraba la importancia del bohío *coyme* como espacio ritualizado indispensable para la continuación del sistema tradicional de parentesco y descendencia de las jefaturas indígenas, que por cierto lo privilegiaba a él y a sus

en el Boletín del museo del oro número 49 y titulada “El proceso contra el cacique de Ubaque en 1563” que aquí empleamos como fuente documental.

²⁴La propuesta de Rappaport y Cummings de letramiento como “capacidad adquirida de producir e interpretar mensajes dentro de un código específico” aplicaría para la observada pericia del cacique de Susa de proferir declaraciones desvinculantes de pena frente a los oficiales de la Audiencia de Santa Fe en el proceso judicial que estudiamos.

descendientes como una élite local, al tiempo que era escenario del sistema de creencias edificado en torno a la práctica ritual de danzas, ofrendas y borracheras, siendo el espacio que inauguraba la realidad liminal tras la quema de *moque* que solamente allí se realizaba por ser el santuario del ídolo de *Bochica*.

No obstante, es notorio que el sistema de creencias que relacionan a Bochica recluso en el *coyme*, el vaticinio de las condiciones meteorológicas y el ofrendamiento a lo no humano como formas de propiciar condiciones ambientales favorables a la explotación agrícola del medio no era desconocido por los ibéricos. Al respecto una declaración hecha por Agustín de Castellanos, *lengua* a quien el escribano Peralta al comienzo del documento del proceso contra el cacique de Ubaque registra como “licenciado”, indicando que se trata de un peninsular emigrado que para el momento había conseguido ser proficiente en alguna de las variantes de las lenguas chibchas habladas en el territorio del Nuevo Reino de Granada, revela el nivel de conocimiento y conjeturas sobre la práctica ritual indígena que ya había adquirido este europeo al revisar un fragmento relatado por él mismo al escribano sobre su entrevista con el clérigo de la doctrina de Ubaque:

“El fraile que estaba en el dicho pueblo de Ubaque le quemó al dicho cacique un santuario llamado Bochica. E que un león que andaba por los caminos matando indios, le oyó este testigo decir al dicho cacique de Ubaque, que dicho león era el hijo de Bochica que estaba enojado porque le habían quemado el bohío (Escribano Peralta cit. en: Londoño & Casilimas Rojas, 2001, p. 65)

Se advierte en lo declarado por Agustín de Castellanos la trascendencia del *coyme* como espacio sacralizado destinado al establecimiento de la comunicación cosmopolítica y los efectos de su destrucción sobre la intencionalidad de Bochica hacia la sociedad humana, también nos permite ver en conjunto los dos polos opuestos de relacionamiento que funda el ritual de borrachera: por una parte la manipulación de la favorabilidad de esta entidad subjetiva para propiciar las condiciones ambientales que facilitan la agricultura en la medida en que la comunidad humana observe la ortodoxia ritual en la realización de la borrachera como el baile con máscaras, las ofrendas de bienes suntuosos esencialmente humanos y la quema de *moque*, mientras que en el extremo opuesto *Bochica* ejerce la depredación de

individuos y el consumo de los mismos por un *índice* de su existencia como entidad social: “el león”. Estas dos formas opuestas de relacionamiento con lo no humano que podemos verificar en los testimonios complementarios indígenas e ibéricos, nos indican que Bochica como viento o como entidad humanizada es un ser dotado de subjetividad capaz de propiciar condiciones favorables para la explotación ambiental o en caso contrario movilizar seres aliados o subordinados como su hijo “un león” para depredar a los seres humanos, de forma muy similar a los vectores de intencionalidad que revisamos para la entidad *Inaynaguy* de los guayupe que registró Aguado.

Vale la pena relacionar los elementos como la construcción de santuarios, reliquias como ídolos y congregaciones de dimensiones regionales en sociedades cacicales eminentemente cosmopolíticas que han llamado la atención de la investigación arqueológica contemporánea en Colombia, entre las cuales destaca la realizada por el investigador Augusto Oyuela Caicedo que llama a estos fenómenos: *procesos de rutinización religiosa* definidos como “el umbral crítico del cambio de chamanismo a sacerdocio” (Oyuela Caicedo, 2005, p. 102). Según el mencionado investigador la rutinización religiosa es propiciada por la exacerbación del carisma alrededor de chamanes que coincidentalmente vaticinaron acciones exitosas para la supervivencia del grupo en periodos de crisis tales como las fuertes sequías en el costado norte y occidental de la Sierra Nevada durante los siglos V y VI, lo que conllevaría al surgimiento de centros ceremoniales entre los siglos VII y VIII para el área cultural tairona, en las cuales se pueden encontrar formas de divinización de especialistas rituales convertidos en una élite social, como lo manifiestan las figurillas de representación de visiones extáticas en la cultura material como las finas piezas orfebres y cerámicas allí encontradas. Innegablemente los procesos de rutinización religiosa entre los muisca del altiplano habían ocurrido antes de la llegada de los españoles, la especialización ritual y la infraestructura de culto así lo denuncian.

Finalmente podemos concluir este estudio de caso presentando la síntesis cosmopolítica de la borrachera en Ubaque, que demostramos tuvo como principal objetivo el establecimiento chamánico de comunicación con la entidad espiritual *Bochica* a través de elementos formales como la existencia del santuario *coyme*, la realización de ofrendas de joyas y bienes suntuosos, la realización ortodoxa de danzas con máscaras y la quema del

sahumerio ceremonial *moque* destinados a establecer la reciprocidad balanceada con esta entidad no humana en el marco de la adivinación de las condiciones meteorológicas futuras por medio de la corporalidad de un indígena pintado de blanco con el objetivo de instituir condiciones favorables para la existencia agrícola.

En ese sentido, se concluye que los vínculos rituales de socialización con lo no humano que determinan las condiciones ecológicas para la sociedad chibcha en su contexto altoandino constituían una congregación litúrgica compuesta por varias comunidades de la región del altiplano, fenómeno religioso que se refleja en la asistencia de representantes de los lejanos cacicazgos a la borrachera los cuales que demuestran estar socializados en las prácticas de canto, baile y ofrendamiento tradicionales de la manifestación ritual en cuestión.

Cosmopolítica, coerción y gestión ecológica

Uno de los documentos más significativos para introducir el estudio de los mecanismos coercitivos que la práctica chamánica establece a fin de procurar el retorno del equilibrio cósmico del mito, que es el mismo equilibrio ecológico para el indígena cosmopolítico, es la temprana *Carta y relación para Su Majestad que escriben los oficiales de vuestra majestad de la provincia de Santa Marta*, atribuida a los lugartenientes de Gonzalo Jiménez de Quesada, que incluye la siguiente observación sobre la cosmología de los chibchas del altiplano cundiboyacense que salieron al encuentro de la hueste ibérica:

“Tienen muchos bosques y lagunas consagradas en su falsa religión, donde no tocan a cortar un árbol ni tomarán una poca de agua por todo el mundo. En estos bosques van también a hacer sus sacrificios y entierran oro y esmeraldas en ellos. Lo cual está muy seguro que nadie tocará en ello porque pensarían que luego se habrían de caer muertos. Lo mismo es en lo de las lagunas las que tienen dedicadas para sus sacrificios que van allí y echan mucho oro y piedras preciosas que quedan perdidas para siempre” (Anónimo cit. en: Tovar Pinzón, 1993, p. 163 Tomo III)

Caer fulminado por explotar los recursos de un bosque o tomar *una poca de agua*, al igual que ser comido por un *león* sobrino del viento o muerto por *caxir* un pájaro-cometa, bajo la voluntad de seres que pueblan la mitología indígena y que el ibérico denigra como

una consagración a “*su falsa religión*”, nos presenta mecanismos coercitivos que tienen los sistemas de creencias cosmopolíticos para establecer el ethos medioambiental de regeneración y restablecimiento de condiciones míticas de equilibrio ecológico y abundancia de recursos, vinculados con prácticas rituales de pago a través de ofrendas suntuosas en espacios sacralizados como lagunas.

Podemos evidenciar la llamativa precaución y temor con que el indígena restringe sus prácticas predatorias del ecosistema en que está enclavada su sociedad, con el fin de evitar las retaliaciones de lo no humano en la sociedad ampliada de la que hace parte y en la que supone la trasposición de instituciones y elementos humanos como el uso de armas o formas de agresión ajustadas a las posibilidades de cada naturaleza perspectiva que reconocemos también en los fragmentos de cosmología calima, guayupe o muisca, que se manifiestan como vimos en forma de *fulminaciones*, enfermedades, catástrofes o accidentes siempre atribuidos a seres no humanos o a sus aliados que el ibérico demonizó en su escritura. Adicionalmente podemos apuntar que esta expresión de ontología multinaturalista coincide con formas análogas de precaución, evitamiento y prohibición que instituyen los chamanes indígenas en la amazonia contemporánea²⁵ quienes también conciben la humanización de la realidad natural no humana.

Entre las expresiones de mecanismos coercitivos en las liturgias cosmopolíticas para el siglo XVI, encontramos un caso de extrema singularidad que nos comparte la *Recopilación historial* de fray Pedro de Aguado que describe a una entidad espiritual que el cronista nombra como “el demonio”, que tiene la capacidad de transformarse para depredar a los guayupe en caso de que estos rompan el equilibrio de las relaciones instituidas con este:

²⁵ Por citar un ejemplo, los mitos Desano estudiados por Reichel Dolmatoff (1986), los de los Macuna analizados por kaj Arhem (1998) y los Barasano del Vaupés con lo que vivieron los esposos Hugh Jones (1979) localizan la diferenciación de las especies originalmente indiferenciadas en la cosmogénesis a partir del surgimiento en lugares determinados por la narración, lo cual impregna de sustancias particulares a los primeros seres que una vez diferenciados adquieren “poderes de lugar” que se presentan como elementos culturales tales como pinturas, ornamentos o armas pero que al tomar su apariencia visible desde la perspectiva humana corresponden a plumajes, pelajes, formas y órganos que esos otros seres pueden utilizar como armas. La enfermedad en el noroeste del Amazonas es siempre causada por una subjetividad en conflicto con el enfermo y de ahí nuestro interés por ver las formas coercitivas del chamanismo ecológico en la conquista.

"Tienen sus pactos y tratos con el demonio más por temor que por amor, al cual ellos no tienen por bueno, según dicen, sino por cosa pésima y mala y causador de todos sus males pero qué convirtiéndose en tigre o en otro fiero animal no los mate, le sirven" (De Aguado, n.d., p. 215)

Si tenemos en cuenta que en la sociedad cosmopolítica amplificada las capacidades humanas y no humanas se trasponen, obtenemos que la transformación de apariencias no se tiene por exclusiva de los seres no humanos, de forma correspondiente a la transformación *en tigre* de la entidad que Aguado registra en su crónica, Pascual de Andagoya escribe sobre un caso fascinante de transformación atribuido a una especialista ritual femenina a quien denomina como "bruja" capaz de desplazarse por medios mágicos a sitios lejanos, hecho que registró en su obra producto de su periplo de 1540 por la vertiente pacífica y el la cuenca del río Cauca y que copiamos en seguida:

"En estas provincias había brujas y brujos que hacían mucho daño en las criaturas y aún en la gente mayor por endurecimiento del diablo y traíales el diablo sus unciones con que se untaban, las cuales eran de ciertas hierbas y averiguando de la manera que el diablo se les aparecía eran manera de niño hermoso porque esta gente siendo simple no se espantasen [...] el daño que habían de hacer las brujas él las acompañaba y entraba con ellas en la casa que le habían de hacer finalmente pareció por información que yo hice con las brujas esto y otras muchas cosas y que si untaban con la unción que les da el enemigo y les parecía que iban en cuerpo y en alma pero averiguase que una bruja una noche estaba en un pueblo con otras muchas mujeres y aquella misma hora la vieron en una estancia donde había gente de su señor, legua y media de allí" (Pascual de Andagoya cit. en: Tovar Pinzón, 1993, p. 110 Tomo I)

Aguado y Andagoya nos presentan dos maneras de coerción sobre la mentalidad cosmopolítica indígena como medios de retaliación de subjetividades no humanas que seguramente eran tenidas en cuenta por la sociedad humana al momento de acceder a los recursos ambientales del cosmos compartido con seres que el ibérico registró como "el demonio" en la documentación. Al respecto, podemos analizar en ambos fragmentos que la demonización sirve al europeo para sintetizar distintas formas de agencia no humana en una

subjetividad conocida para su cosmología como origen de los perjuicios contra los seres humanos, conclusión religiosa que oculta la dualidad que concibe el indígena cosmopolítico para estos seres, que como hemos visto son considerados aliados o gestores de condiciones favorables para la humanidad en función de la práctica ritual humana por la cual reciben *ofrendas* como formas de relacionamiento social que los involucran en reciprocidades.

Esta personificación en la idea europea del demonio resalta especialmente en el segundo fragmento citado, en la que *el demonio* acompaña a la bruja en su intención dañina hacia un sujeto humano e incluso la dota de los materiales que necesita para desplazarse hacia su víctima en medio de un *viaje extático* por el uso de enteógenos que el ibérico menciona como *unciones*. Para equilibrar el peso de la demonización del pensamiento chamánico por el ibérico presentamos a continuación un caso complementario de favorecimiento de la comunidad humana a partir de lo no humano por mecanismos rituales que se encuentran en el relato sobre los guayupe de fray Pedro de Aguado quien menciona la capacidad de trasposición de perspectivas y transformación de los chamanes de este grupo, quienes por sus grandes virtudes curativas el clérigo ibérico acierta en llamar *médicos*:

Entre estos guayupes son los más estimados y temidos los médicos que por sus particulares embustes y envainamiento con que dan a entender a los mismos indios que se pueden convertir y convierten en tigres, osos y otros fieros animales, que le suelen damnificar. (De Aguado, n.d., p. 211)

Vemos entonces que la capacidad de transformación permite al chamán guayupe adquirir la perspectiva no humana que como vemos en el documento puede no solamente ser coercitiva y destinada a la depredación de la comunidad humana, sino que puede dirigirse hacia la transformación del chamán en un depredador apical como un jaguar con fines curativos realizados por especialistas que el europeo considera “médicos” para las gentes que hacen parte de las congregaciones que a ellos acuden. Notamos también que en las nociones ecológicas indígenas del siglo XVI contemplan categorías relacionales de depredación que descentran al ser humano como principal protagonista de la realidad ambiental pues involucran a nuestra especie en medio de formas de vida que están por encima y por debajo en términos tróficos.

Esta red de depredadores mutuos entre lo humano y lo no humano que en razón del mito comparten una esencia cultural que salta a la vista en las descripciones ibéricas sobre las especies participantes de la sociedad ampliada con la que se sostienen relaciones sociales basadas en intercambios y conflictos, nos permite hacer un paralelo con las investigaciones adelantadas por Kaj Arhem sobre lo que el autor ha llamado una “red cósmica de comida” (Århem, 1998). El registro etnográfico que este autor ha adelantado con los contemporáneos Macuna del Amazonas colombiano, en el que destaca el papel del chamán como médium que por medio de la recitación y el trance ritual mantiene el equilibrio de reciprocidades entre seres a partir de recorrer el paisaje mítico “recitándolo”, al tiempo que ofrenda en su mente al pasar por los lugares significativos del territorio soplando aire o sustancias rituales a manera de retribución por los desbalances cometidos por la comunidad humana y que en la literatura etnográfica se ha denominado *curación*, rescatando la traducción local indígena en la Amazonia contemporánea.

La curación ritual así entendida como la recitación mitológica simultánea a procesos terapéuticos que la etnografía contemporánea registra fue también observada por Aguado, quien detalla el siguiente evento de *curación*:

La manera de curar de estos es tan supersticiosa cuanto de ellos son fabuladores: si van a visitar o curar a algún enfermo del mal intrínseco que procede del mal humor, como son calenturas y otros dolores particulares, hacen poner al enfermo en una hamaca en el aire, y pónenle dos fuegos de mucha leña, uno de un lado y otro del otro, y llegándose a él comienzan a soplar y a decir ciertas palabras supersticiosas en su lengua y con esto y con las candelas encendidas qué lo asan vivo, se lo tienen allí hasta que muere o restaura su salud. (De Aguado, n.d., p. 212)

El pragmático ritual guayupe que Aguado describe para el tratamiento de enfermedades consistente en recitaciones que seguramente hacen parte del corpus mitológico, o son secuencias de memoria que nos indica el documento se realizaban por el *médico* en conjunto con soplos, correspondiendo a formas de pagamento aún vigentes en sociedades cosmopolíticas contemporáneas, en las cuales la terapéutica indígena depende de la acción de seres no visibles cuya acción benéfica se quiere propiciar. En ese sentido

podemos notar que el cronista indica que el chamán o “médico” no actúa sobre el enfermo, sino que se ocupa de sacralizar el espacio con dos hogueras aledañas al paciente y brindar a la entidad no humana soplos y recitaciones, actos que podemos catalogar como *pagamentos* tal como los definimos en el segundo capítulo y que en la presente discusión sobre la enfermedad como medio de coerción del ethos medioambiental cosmopolítico indígena indica que la terapia curativa también está mediada por la comunicación con lo no humano.

Para profundizar sobre la noción del pago en medio de la terapéutica chamánica para mitigar los actos de agresión no humana causantes de la enfermedad o el catastrofismo, analizaremos el papel de objetos esencialmente humanos como lo son las joyas de oro ofrendadas a ídolos como índices de la existencia de seres no humanos, en este caso particular a partir de un testimonio extraído de la *Relación de Anserma* que podemos interpretar como el esfuerzo indígena por ofrendar específicamente objetos manufacturados, es decir esencialmente humanos a seres no humanos:

"Tienen en esta tierra los señores, unos ídolos de madera, arrebolados las caras con muchos colores. Tienen por fe lo que algunos indios hechiceros les dicen, y así cuando algún indio está malo, llaman a estos hechiceros que los cure y que pronostique lo que ha de ser de aquel enfermo y la cura que le hacen es traerle las manos por donde tienen el mal y apretándole las carnes y chupándoles y soplan hacia arriba diciendo que en aquello que chupan le sacan el mal y lo echan fuera, a estos les dan muchas joyas de oro y otras cosas por esto que hacen y tienen entendido del diablo." (Jorge Robledo cit. en: Tovar Pinzón, 1993, p. 340 Tomo III)

Robledo, el cronista autor del fragmento anterior al mencionar que el chamán recibe de la congregación “muchas joyas y otras cosas”, nos indica por una parte la capacidad de acumulación que el chamán consigue por ser el especialista ritual en su comunidad, pero es intrigante pensar en esas “otras cosas” indeterminadas que constituían el pago de las gentes por el procedimiento terapéutico adelantado por el chamán. Una posible aclaración la conseguimos al relacionar el documento arriba citado con la temprana crónica sobre los pagos muisca de joyas y ofrendas suntuosas en las lagunas del territorio altoandino que el ibérico considera *perdidas para siempre* al haberse destinado a estos *santuarios*

naturales, lo que supone que los mecanismos de negociación con los seres no humanos instituyen formas de complementariedad recíprocas por las cuales los objetos de manufactura humana son ofrendados como formas de dotar la realidad no humana de esos seres con elementos culturales esencialmente humanos, para así conseguir de ellos recursos o facultades que están bajo su monopolio, como la fertilidad de las sementeras, la productividad de los *mantenimientos* o en el caso de la terapia observada por Robledo: la salud.

Como soporte al anterior argumento, la complementariedad en los intercambios recíprocos a partir de objetos culturales que se intercambian por elementos monopolizados por entidades no humanas corresponde a la práctica de muy larga duración que nos presenta la exégesis indígena contemporánea sobre los pagos que efectúan sus chamanes hacia los seres no humanos, que curiosamente en el contexto amazónico se denominan “*dueños*” justamente porque se cree que monopolizan el acceso a recursos como la cacería y la pesca entre otros (Reichel, 1987). En las mencionadas sociedades selváticas, el ofrendamiento de manufacturas como el rapé de tabaco, la hoja de coca procesada como *mambe* y el breo que se emplea como incienso durante los rituales se presenta como la capacidad humana de dotar a los miembros no humanos de la sociedad cosmopolítica de objetos rituales que les facultarían también a ellos practicar el chamanismo, es decir traspasar las barreras ontológicas de su naturaleza, facultad aparentemente monopolizada por los seres humanos como únicos miembros de la sociedad ampliada que producen los instrumentos y objetos indispensables para la instauración de la realidad liminal del ritual chamánico.

Para concluir este segundo estudio de caso, comentaremos que las expresiones rituales en la documentación que indican la necesidad no humana de recibir elementos esencialmente humanos para sostener la realidad multinatural son escasos o se registraron únicamente ante la sorpresa por el derroche de oro en las ofrendas que según el ibérico de la época “se perdían” en la naturaleza de las lagunas y los bosques. Por ello, la guía ideal para encontrar ofrendas suntuosas hacia lo no humano son los relatos sobre saqueos, entradas o *cabalgadas* a lo largo del siglo XVI. Como muestra, un fragmento de la *Relación de la conquista de Cartagena por don Pedro de Heredia*, documento sin fecha que narra el saqueo de un santuario *Cenú*, que se describe como el escenario de actuación del especialista ritual *piache*, y que presenta a una entidad no humana demonizada por el europeo que visita el

bohío para comunicarse con *el piache* ocupando una hamaca en la que debían permanecer como imperativo de la forma ritual dos contenedores con oro como ofrenda a ese ser:

Heredia refiriéndose al Piache:

"amostrónos en el arcabuco dos habas de oro que nosotros llamamos cajas en las cuales hallamos más de 20 mil pesos de oro fino sin más de 15 mil pesos que hallarnos en un bohío que tenía más de cien pasos e largo, que era de tres naves, que llamaban los indios el bohío del diablo, adonde estaba una hamaca muy labrada, colgada de un palo que estaba atravesado, el cual sostenían en los hombros cuatro bultos de personas, dos de hembras y dos de machos, y encima de la hamaca donde decían que se venía a echar el diablo, estaban las dos habas. Y en este bohío tenían sus guardas para que no entraran todos los indios en él, y verdaderamente hablan los indios con el diablo, y para ello hay en los pueblos bohío y para ello e indios que se llaman piaches, para hablar con ellos" (Pedro de Heredia cit. en: Friede, 1956, p. 215 Tomo VI)

Terapia chamánica y enfermedad como gestión ecológica

Dar voz a las palabras ibéricas, cargadas de desconfianza y prejuicios por la labor mágico-religiosa de los chamanes indígenas en el siglo XVI nos contagia de incredulidad, nuestra mentalidad racional no otorga ningún criterio de verdad a las formas ni de propiciación de equilibrio medioambiental, ni de tratamiento de enfermedades por medio de intercambios ritualizados de ofrendas hacia entidades no humanas que se conciben como dotadas de intencionalidad e involucradas con la especie humana por reciprocidades que obligan a realizar rituales. Sin embargo como establecimos en el estudio sobre la función estructurante del ritual en la sociedad indígena al momento del contacto con los europeos, la creencia es algo que se deriva de la simple participación en una tradición que por provenir del remoto pasado en que el mito inaugura la existencia y que se ha transmitido sin suponer transformaciones en sus formas, se considera cierta.

Las certezas así presentadas las catalogamos como “verdades inventadas” por tener que ser conocidas para ser ciertas y no al contrario, como sucede en los sistemas de

comprobación racionales de las sociedades modernas. Este tercer apartado del presente capítulo se concentrará en las tradiciones que constituyen formas de terapéutica de enfermedades por medio de la labor chamánico-cosmopolítica, para descubrir los fundamentos de la creencia en su efectividad a través del estudio de las acciones concretas de participación del oficiante ritual y la congregación que reúne en torno a la curación de enfermedades

Anteriormente se han hecho alusiones ineludibles a la noción de enfermedad en las sociedades cosmopolíticas como formas de conflicto con seres no humanos ante el rompimiento de alguna convención moral de reciprocidad ritual obligatoria a los seres humanos tras depredar sujetos de la sociedad amplificada como animales o índices de los mismos como recursos o elementos asociados a su realidad natural. Un ejemplo ya citado fue el veto de explotación de la lagunilla controlada por una serpiente gigante so pena de muerte, que fue a propósito profanada por Jorge Robledo como el mismo conquistador afirma en su *Relación de Anserma*, en contraste otro aparte de esta crónica atribuida a Robledo indica el monopolio de los recursos naturales por parte *del diablo*, sujeto con quien la comunidad humana debe realizar prácticas de pago informadas por el chamán a partir del trance que le permite acceder a la percepción ajena:

"A estos les dan muchas joyas de oro y otras cosas por esto que hacen y tienen entendido del diablo, porque habla muchas cosas con ellos, que su padre es el que cría todas las cosas y así las del cielo, como las de la Tierra, y así se les aparece muchas veces en los caminos, en sus casas, así como lo ven así lo pintan. Y estos maures que traen con sus rabos y estas pinturas que en las caras y cuerpos se ponen, es insignia del diablo que ellos ven" (Jorge Robledo cit. en: Tovar Pinzón, 1993, p. 340 Tomo III)

La mención de "*otras cosas*" aparte de joyas en las ofrendas mencionadas por la descripción de Robledo nos permitió analizar el papel de los artefactos manufacturados en la interdependencia multinaturalista que se concibe en la liturgia chamánica. En esta ocasión nos enfocaremos en las joyas que el chamán recibe y que podemos suponer que ostenta dada su distinción en la sociedad como especialista ritual. De forma semejante a un ostentoso

chamán de la cuenca del río Cauca en tiempos de Robledo, la parafernalia en las descripciones de terapias chamánicas *wayuu* registradas hace no muchas décadas por Michael Perrin observan el simbolismo construido en torno a un gorro ceremonial que se usa exclusivamente para rescatar el alma de los enfermos o prevenir ataques sobrenaturales tras una exposición contaminante. Esta ostentosa prenda, nos permite hacer un paralelo etnográfico al creerse que faculta al chamán wayuu para visitar la realidad no humana por estar adornada con objetos suntuosos como: dijes, colgantes y trocitos de madera que se creen revelados al chamán por *pülasü* “el otro mundo” a través del trance inducido por ingerir tabaco oralmente.

Aplicando el modelo de hermenéutica ritual que propone Perrin, el ataviado chamán interandino que Robledo ve adornado con joyas entregadas por su congregación en el siglo XVI no dista del chamán wayuu y su exclusivo gorro ceremonial en el siglo XX. La parafernalia de ambos como medio de comunicación con lo no humano en el ritual apunta en los dos casos hacia un sistema dual, por una parte de *endorcismo* en que el chamán extrae los elementos sobrenaturales que le permiten su comunicación sobrehumana con “el otro mundo”, al tiempo ejecuta un *exorcismo* pues rechaza los patógenos sobrenaturales que un enfermo ha adquirido hacia la realidad no humana de la que provienen (Perrin, 2000, p. 71)

Otro paralelo perfectamente válido es la construcción de una creencia con base en participación del grupo humano socializado en la tradición ritual, que en tanto en la cuenca del Cauca en el siglo XVI como entre los wayuu contemporáneos obliga un pago hacia el chamán. En el caso etnográfico que citamos los mencionados elementos *pülasü* que el chamán consigue en su medio del trance deben ser “pagados” por los familiares del wayuu enfermo incluso con dinero o joyas, que en caso de que la curación no sea efectiva se devuelven, lo que no quiere decir que haya fallado sino que las mencionadas ofrendas “no fueron suficiente pago” actuación que el mencionado autor conceptúa como la *desresponsabilización* del chamán dado el evento de ser ineficaz su accionar terapéutico, (Perrin, 2002, p. 75). Volviendo a la escritura ibérica, la capacidad del chamán por desresponsabilizarse hizo que Robledo, entre otros autores ibéricos de la época registrara los procedimientos como *mentiras y fabulaciones*, sin embargo los procedimientos de curación chamánica que pueblan el registro documental nos indican que la creencia no se erosionó tan fácilmente y el accionar curativo cosmopolítico prevaleció lo suficiente para llamar la

atención en el registro documental que disponemos a lo largo del siglo XVI incluso después de la imposición del régimen encomendil y el adoctrinamiento católico.

Esta persistencia en la creencia de la terapéutica chamánica tanto de las gentes descritas en la *Relación de Anserma* que a sus curanderos “*les tienen fe*” como reza la crónica y entre los wayuu que conoció Michael Perrin se intentan explicar por el mencionado autor a partir de un complejo de rede de persuasión a partir de los siguientes tres elementos: En primer lugar, la certeza de la comunicación con el mundo no humano de parte del paciente que ve de primera mano al chamán ataviado con la parafernalia que le faculta a ejercer la curación, en segundo lugar, los actos persuasivos sobre el cuerpo del paciente como “chupar el dolor” extrayendo una sustancia nociva invisible y escupiéndola fuera del cuerpo del paciente y en tercer lugar y de forma más relevante, el reconocimiento de la familia del paciente y por extensión de la comunidad local que reivindica el accionar chamánico pintándose el rostro y el cuerpo para performar un baile de *yonna* que en el caso wayuu reproduce “el orden del mundo otro” que se cree está visitando el chamán, manifestación que coincide casi literalmente con las practicas decorativas del cuerpo en simultáneo al procedimiento curativo chamánico registrado por Robledo.

El examen de la enfermedad como mecanismo coercitivo de la gestión ecológica chamánica nos condujo al estudio de la terapéutica chamánica que hemos parcialmente resuelto empleando el concepto de redes de persuasión a partir de la parafernalia en relación con las prácticas de los nativos en proximidad a la fundación ibérica de Anserma y los contemporáneos wayuu, otros elementos de consolidación de la creencia en la terapéutica chamánica nos dirigen a revisar la documentación sobre los pueblos cacicales de las sábanas y ciénagas del caribe como los *Malebú*, cuyos famosos chamanes poblaron la documentación de las primeras décadas de penetración ibérica en el siglo XVI por las vías acuáticas que conducen al interior de la actual Colombia y cuya importancia mágico-religiosa fue tal que los seres mágicos de las poblaciones anfibia a orillas del río Magdalena siguen mencionándolo: *el mohán*.

Después del saqueo de los primeros años de invasión ibérica y tras la imposición del régimen encomendil que pretendía satisfacer las aspiraciones señoriales ibéricas a partir de

la explotación de la fuerza laboral indígena, las diezmadas comunidades ribereñas malebú, antes poderosos cacicazgos, exacerbaron sus prácticas religiosas y expresiones rituales como muestra de su angustia por la debacle cósmica que les había sobrevenido con las inexplicables enfermedades de los europeos y el deseo de estos por incluirnos en una servidumbre hasta el momento desconocida. El papel del *mohán* fue objeto por tanto de persecución y escritura, que afortunadamente podemos conocer en documentos como la *Descripción de la Villa de Tenerife* fechada en 1580 donde vemos un chamán curandero al tiempo que gestor de prácticas rituales de restricción de consumo como *ayunos* contemplados como forma de evitar mecanismos coercitivos como la enfermedad atribuida a seres no humanos que nuevamente se registran como *el diablo* por el cronista y cuya condescendencia pierde la comunidad humana en el momento en que es atraída a la doctrina cristiana del ibérico:

“Les está haciendo un Parlamento y les dicen que no se bauticen. Que se enoja el diablo con ellos, sino que se estén como sus pasados, dándoles a entender cuando viene alguna enfermedad en los pueblos que el diablo está enojado por alguna cosa que él inventa decirles y que para que se desenoje es menester que ayunen. Otras veces dicen que para que se desenoje el diablo, que hagan una borrachera solemne la cual hacen en el bullicio del diablo que tienen hecho para él.” (Lope de Orozco, cit. en: Tovar Pinzón, 1993, p. 333 Tomo II)

El fragmento anteriormente citado es la referencia más clara que se puede encontrar en la documentación del siglo XVI para mostrar la relación entre la gestión ecológica y la labor chamánica que nos describe la subversión religiosa frente a la imposición ibérica en la que el *menester de desenojar* a un ser no humano que monopoliza la salud de los malebú es la preocupación más grande del *mohán*. Adicionalmente el mismo documento nos presenta un descriptivo testimonio acerca del procedimiento curativo ejecutado por los *Mohanes* que nos va a permitir analizar otros elementos de la construcción de creencia en la terapia chamánica:

“Sabén curar con hierbas que ellos saben que tienen virtud, que quitan las calenturas y otras del dolor de cabeza, y otras de los dolores que tienen. Hay otros que curan con Soplos, trayéndole la mano por los brazos y el cuerpo y piernas y soplando con

la boca como quien limpia polvo con las manos y boca y les hacen entender que le sacan el mal del cuerpo, hay otros que curan chupando donde hay alguna hinchazón o dolor, y hacen entender que le sacan el mal y escupen sangre, que ellos hacen salir de su boca y dicen que es del cuerpo el mal que tienen, que se los hagan y otras veces escupen gusanos, que ellos se meten en la boca y dicen que salen del cuerpo y otras muchas cosas que hacen entender a los indios” (Lope de Orozco, cit. en: Tovar Pinzón, 1993, p. 332 Tomo II)

Podemos suponer la muy alta probabilidad de fallar en la restitución de la salud de un paciente por medio de soplos y chupones a las partes afectadas. Lo que no desconocemos, así como tampoco el autor ibérico de la *Descripción de la Villa de Tenerife*, es la sólida creencia de la comunidad nativa en el conocimiento curativo atribuido a los mohanes. Revisitando la tesis de Rappaport (1999) quien afirma que los símbolos codificados en la tradición y reivindicados por la costumbre se consolidan como postulados de creencia por la práctica ortodoxa de formalidades que en el caso *Malebú* que estudiamos son soplos, chupones y caricias que el mismo autor ibérico indica que se acompañan con verbalizaciones con las que el mohán “*hace entender*”, o lo que es lo mismo se esfuerza por convencer a los participantes sobre la eficacia de sus actos.

Este esfuerzo por convencer a la congregación litúrgica que participa en el ritual fue conceptualizado por Claude Levi Strauss como el uso de “mecanismos psíquicos de manipulación” en su magistral ensayo: *La eficacia simbólica* (1987) del cual utilizaremos especialmente la exitosa metáfora de comparación entre el chamán amerindio y el psicoanalista moderno. El concepto de manipulación psicológica en el ritual chamánico fue observado en Levi Strauss alrededor de una mujer Cuna²⁶ en trabajo de parto, sometida por el chamán a escuchar una recitación poblada de detalles de su realidad material inmediata como el lugar y sus características, para así situar a la paciente en una narración innegable a sus sentidos y ya seguro de la credulidad de la paciente sobre lo que está mencionando el chamán, éste empieza a introducir poco a poco temas mitológicos vinculados al “universo fisiológico” del cuerpo femenino, difuminando la diferencia en la mente de la paciente entre

²⁶ Pueblo que habita el actual golfo del Darién, quienes actualmente se denominan Guna-Tule

lo experimentable y verificable por sus sentidos y lo descrito por el chamán “construyendo una anatomía mítica que corresponde más a una geografía afectiva que a estructuras biológicas reales” (Lévi-Strauss, 1987, p. 224). De esta forma el chamán introduce significados que hacen que la situación dolorosa e incomprensible de un parto complicado sea “pensable” en significantes familiares a la cosmología de la paciente: monstruos a ser vencidos, animales amenazantes a ser derrotados y especialmente espíritus conflictuados, etc.

En un vacío inconmensurable que el registro ibérico sobre los malebú no haya registrado las verbalizaciones por las cuales el *mohán* se intenta “*hacer entender*” por parte de su congregación, porque justamente el contenido de sus palabras constituiría la expresión de los mecanismos de manipulación psicológica que dan sentido eficaz al procedimiento de acariciar, chupar y soplar de la pragmática curativa así como de los recursos que brindan significantes a un adolorido como la materialización de sus dolencia en forma de *gusanos u otras cosas*, que seguramente coincidían con las formas en que se imaginaban los *índices* de la subjetividad causante de una patología en la extinta cultura chamánica *malebú*. Con un poco más de información podríamos descubrir los elementos verbales de esas formas de manipulación psicológica capaces de suscitar una experiencia que regule mecanismos fuera del control del sujeto, en las que por medio del habla el chamán reordena no solo los sistemas fisiológicos del individuo sino la realidad cosmopolítica que trastornó la relación con una subjetividad que el ibérico redujo en el texto a “*enojar al diablo*” produciendo el desbloqueo fisiológico que supone la curación, lo que en palabras de Levi Strauss corresponde a “hacer que el paciente experimente el mito colectivo que recibe de su cultura para enfrentar un caso orgánico con elementos de su cosmología” (Lévi-Strauss, 1987, p. 224)²⁷.

No es conveniente en un estudio como el presente especular sobre las palabras empleadas por el *mohán*, podríamos suponer que rescataba referencias míticas asociadas al procedimiento curativo y cuyos protagonistas estuviesen asociados a la expresión de

²⁷ Levi Strauss resume su estudio sobre la eficacia de la curación chamánica como la práctica del chamán de “producir el mito y el enfermo cumple con las operaciones” que sería correspondientemente opuesto al psicoanálisis que para el autor implicaba que el enfermo en medio de la sesión con un especialista enfrente un caso psíquico con elementos de su pasado, que nunca es una reconstrucción completa o fidedigna y por ello se puede decir que “revive su mito individual”, el cual es producido en medio del diálogo con el terapeuta, quien escucha para reordenar los acontecimientos y proferir una abreacción, ocurriendo lo contrario que en el chamanismo “el terapeuta cumple las operaciones y el paciente produce el mito”(Lévi-Strauss, 1987, p. 224).

enfermedades específicas o a los procedimientos de la terapia chamánica que se perdieron en el olvido al no haber sido registradas, pues no olvidemos que la inspiración de las crónicas no es etnográfica, por lo que desconocemos las cosmologías que pudieran informarnos sobre la apariencia de aquello que originaba las enfermedades, quedándonos únicamente el extremo performativo de la terapia²⁸ y ocultándonos la manipulación posible de una congregación litúrgica a través del paralelismo entre el discurso mítico y las operaciones de inducción del paciente a la realidad liminal por parte del mohán.

La expresión ecológica que representan los ayunos como forma de reivindicación de los seres humanos, se complejiza trasladando la dimensión de las formas de trasposición de jerarquías sociales que vimos para el pájaro *caxir* y *Auxicuc* o para el León y *Bochica*, y que reconocemos en los índices de intencionalidad no humana en la terapia curativa malebú como *gusanos* y *otras cosas*. Al respecto la subjetivación que nos comparte el ibérico es mínima en este caso y como siempre se reduce denominar a *el diablo* como el sujeto cuya intencionalidad ha provocado las enfermedades que el chamán busca prevenir por medio de propiciar borracheras e imponer ayunos. Una curiosidad al respecto es que los ayunos propiciatorios que el cronista registra se acoplan perfectamente a la ideología ambiental a esperarse en una sociedad anfibia como los malebú como veremos en el siguiente fragmento documental en que el poder chamánico que el mohán detenta le permite negociar con los seres no humanos del medio la disponibilidad del agua como recurso vital para toda la sociedad malebú como podemos ver en el siguiente fragmento de la *Descripción de Tenerife* que se refiere a otra de las funciones de los mohanes que quedaron en el registro ibérico:

Mohanes de las aguas dan a entender a los indios que cuando quieren que llueva, llueve y que cuando no quiere no llueve ...Y los indios no les osan enojar, porque los matan con hechizos y en las borracheras, son los que hacen ceremonias y sahumeros

²⁸ Por el contrario, estos elementos sí están presentes en la terapia chamánica que registra Lévi Strauss entre los tule, a quien le es informado que durante el procedimiento curativo se entabla un conflicto en que parece que el chamán va perdiendo su batalla contra los sujetos no humanos con los que puebla su narración fantástica en los momentos en que el parto se complica, aunque con más frecuencia su relato contiene formas de apaciguamiento de los seres sobrenaturales que menciona y neutralización de la amenaza que representan, hasta que finalmente consigue su victoria sobrenatural al momento de culminación del parto, concluyendo con la recitación del establecimiento de una realidad apacible e inofensiva pactada con los seres no humanos contra los que combatió.

que ponen en un tiesto con brasas y echan allí anime. Que es como incienso, que lo sacan de palos, que hay en esta Tierra y cada pie de estante del bohio, de la borrachera ponen el sahumerio que ha de durar todo el tiempo que dure la fiesta y hacen otras muchas idolatrías y ceremonias. (Lope de Orozco, cit. en: Tovar Pinzón, 1993, p. 332 Tomo II)

A manera de conclusión, la labor chamánica del mohán es la expresión arquetípica del ciclo ritual cosmopolítico de gestión ecológica que abordamos en el presente capítulo con diversos y distantes ejemplos documentales a lo largo de todo el territorio que se convertiría en la Nueva Granada colonial, vemos en este especialista ritual la gestión ecológica del territorio por medio de ofrendas esencialmente humanas como la quema del sahumerio nativo *animé* para propiciar las vitales aguas de la existencia anfibia de la cultura malebú o la salud de los integrantes de la congregación ritual en que ejerce, al tiempo que reconocemos en el mohán al responsable de limitar los actos de consumo humanos de depredación que *enojan* a los seres no humanos que el ibérico denomina en cualquier caso como “*demonios*” por medio de mecanismo coercitivos como los ayunos y la presión sobre la comunidad por ofrendar en medio de la plataforma más común de expresión ritual prehispánica y al momento del contacto con los europeos: la borrachera.

CAPÍTULO IV. CACIQUES BRUJOS, CHAMANISMO Y LIDERAZGO

*“Podría de alguno ser aquí una cosa
 Que parece sin término notada,
 Y es que en una provincia poderosa,
 En la milicia tanto ejercitada,
 De leyes y ordenanzas abundosa,
 No hubiese una cabeza señalada
 A quien tocase el mando y regimiento.
 Sin allegar a tanto rompimiento.”*
 Alonso de Ercilla y Zúñiga (1569 Canto II)

*"Escarbe a suficiente profundidad en cualquier estado pre-industrial y
 encontrará en sus orígenes un cacicazgo" Robert Carneiro (1987, p. 49)*

No podemos escapar a la consideración preliminar de que el chamán cosmopolítico debió ser reconocido por su comunidad como un personaje con un estatus diferenciado por sus capacidades como las hasta el momento descritas, entre las cuales se ha estudiado la comunicación cosmopolítica con seres multinaturales en una sociedad ampliada hacia estos, la realización de rituales que soportan el orden cósmico mítico, la negociación de reciprocidades con seres no humanos a través del pago para influir en el equilibrio medioambiental, así como la imposición de mecanismos coercitivos de acceso a recursos naturales que involucran las nociones nativas de salud al tiempo que los medios místicos de terapia curativa de enfermedades. Afirmamos que todas estas funciones al ser trabajos especializados que dotan de seguridad ontológica al individuo y al grupo indudablemente otorgaban un rango jerárquico sobresaliente al *mohán*, *ñare*, *piache*, *cemi*, o *jeque* en sus respectivas comunidades.

Este prolegómeno inaugural nos permite introducir el presente capítulo cuyo objetivo es el análisis del accionar chamánico en relación con la conformación de liderazgos indígenas al momento del encuentro con los ibéricos explorando indicadores de jerarquización de estatus de especialistas rituales en sociedades precacicales o la influencia de estos en el sostenimiento de clases dirigentes y guerreras diferenciadas en las más complejas sociedades cacicales, permitiéndonos en la medida que el rigor metodológico respecto a las fuentes lo permita, hacer paralelos contemporáneos a la etnografía de sociedades indígenas análogas en dimensiones a aquellas descritas por las crónicas y documentos del siglo XVI en referencia

a la Nueva granada colonial. Como punto de partida se presentará la relevancia del chamán como depositario de la tradición oral del grupo en relación con los postulados cosmológicos contenidos en la mitología y las formalidades de la práctica ritual, se acudirá para ello al registro documental de iniciaciones de chamanes o de líderes políticos mediadas por chamanes que se relatan en el *Epitome de la conquista del Nuevo Reino de Granada* como análogos al ritual del *yuruparí* en el noroeste amazónico colombiano.

En segundo lugar, se verá el papel del chamanismo en la diferenciación social de estados vitales individuales que solo puede operar este personaje como iniciado en la tradición oral de la congregación litúrgica, analizando a partir de documentos como la *Relación de Anserma*, la *Relación de Valledupar* elementos estéticos y discursivos adquiridos por el chamán en su iniciación y que se construyen nociones de creencia que influyen en su capacidad de operar rituales de paso a terceros. Partiendo de la capacidad chamánica por transformar estados individuales nos desplazaremos a analizar la construcción de identidad étnica en base a la gestión chamánica de operaciones mágicas que otorgan a determinadas poblaciones *poderes de lugar* (Århem, 1998) que explican la especialización de comunidades como los esmeralderos del cacicazgo de Somondoco en la documentación realizada por la tropa de Jiménez de Quesada.

La diferenciación de entidades étnicas a partir de la labor chamánica nos permitirá realizar un extenso estudio de caso sobre la guerra entre las mismas, en el cual se describirán las expresiones de chamanismo en relación con el direccionamiento de la agresión de élites guerreras conformadas como clases diferenciadas en las sociedades cacicales, así como el trasfondo cosmopolítico de la guerra caníbal que tanto asombró a conquistadores como Jorge Robledo y Pascual de Andagoya a su paso por la cuenca del Río Cauca, veremos también la trasposición de los postulados litúrgicos del ritual caníbal en la guerra contra el ibérico que se presenta en la *Relación de los Carares*, para finalizar acudiendo a las nociones escatológicas contenidas en fragmentos de todos los documentos mencionados anteriormente y que nos permiten identificar el canibalismo cosmopolítico como acto de regeneración.

La muerte, ineludible tema al hablar de guerra y canibalismo vincula al cierre del presente capítulo un detallado estudio de caso sobre los rituales funerarios con oportunas analogías entre la documentación ibérica y el registro etnográfico contemporáneo en relación con la particularización de la substancia humana en la sociedad cosmopolítica, para lo cual acudiremos a referencias sobre pueblos de las tres familias lingüísticas predominantes en el norte de Suramérica desde tiempos de la conquista ibérica: *caribes*, *arawak* y *chibchas* mencionados en tempranas relaciones como la *Carta del licenciado Vadillo*, la antes mencionada *Relación de las cosas* de Pascual de Andagoya y la *Recopilación historial* de la autoría de fray Pedro de Aguado.

Chamanismo y memoria oral

El primero de los elementos que destaca al chamán en su comunidad es su función como depositario del conocimiento litúrgico del mito y de la forma ritual ortodoxa que permite a su sociedad entablar formas de comunicación cosmopolíticas a través de las operaciones chamánicas sancionadas como válidas por la tradición compartida. En torno a esta función memorística, podemos ver que es conseguida a través de un proceso de “transmutación de su estado” o en otras palabras: un ritual de paso (Van Gennep, 1969) en que adquiere, memoriza y se prepara para transmitir los mencionados conocimientos. En relación con este proceso el temprano documento *Epítome de la conquista del Nuevo Reino de Granada* nos transmite la curiosa referencia a la iniciación ritual de un líder o lideresa cacical de quien no dudamos que tras un prolongado rito de paso correspondía también a un iniciado ritual:

“Los que han de ser caciques o capitanes, así hombres como mujeres, métenlos cuando pequeños en unas casas encerradas. Allí están algunos años, según la calidad del que espera heredar, y hombre hay que está 7 años. Este encerramiento es tan estrecho, que en todo este tiempo no ha de ver el sol, porque si lo viese, perdería el estado que espera. Tienen allí con ellos quien les sirva, y danles de comer ciertos manjares señalados, y no otros. Entran allí los que tienen cargo de esto, de ciertos a ciertos días, y danles muchos y terribles azotes, y en esta penitencia están el tiempo que he dicho. Y salidos, ya puedense horadar las orejas y las naricez para traer oro, que es la cosa entre ellos de más honra.” (De Quesada?, 1544)

Sorprendentes similitudes saltan a la vista entre la iniciación de las gentes chibchas del altiplano neogranadino que Jiménez de Quesada vio practicando reclusiones y latigazos en espacios sacralizados apartados del núcleo de población y sometidas a restricciones alimenticias y sociales severas, con los rituales de iniciación del noroeste amazónico en torno al culto del *yuruparí* que han estudiado autores como Luis Cayón (2002) Tadeus Mitch (1994, 1995) Stephen Hugh Jones (1979; 2009) quienes mencionan que una de las funciones sociales más importantes de la práctica de aislamiento social y encerramiento es la socialización del individuo con los postulados mitológicos y la práctica ritual consuetudinaria, que solo se logra con la repetición constante y la concentración absoluta que es posible a partir de los protocolos de encerramiento aunados a experiencias trascendentes como la toma de yagé, que sirve para fijar los conocimientos emocionalmente en la memoria individual.

Responsabilizar a un individuo como memorioso del grupo, para hacer una metáfora borgiana, constituye la primera forma de otorgamiento de estatus diferencial que, en el caso de los chibchas del altiplano, el conquistador nos indica que se expresa por el derecho a la ostentación de oro “*que es la cosa entre ellos de más honra*”, y que se obtiene al momento en que estos individuos han adquirido los conocimientos a los cuales la gente acude para retornar a las condiciones preceptuadas por el mito a partir del rito. Al respecto de la estimación de estos individuos, el mencionado Tzvetan Todorov comenta la función de especialistas rituales de la dimensión del propio emperador Moctezuma como operadores de la “concepción arquetípica de la existencia”. En el caso mexicano este personaje propagaba la certeza de la predestinación inevitable contenida en el mito hacia la destrucción cósmica, postulado que había dado sentido a la realidad de la sociedad estatal mexicana en las generaciones pasadas, así como a la generación coetánea a la conquista, y que al momento de la conquista se pone en crisis haciendo que el sumo sacerdote y emperador actuara de “forma epistémica y no praxeológica”, lo que en términos sencillos fue que al considerar la “inexistencia de porvenir y por tanto de voluntad individual, de modo que al estar todo presagiado o augurado por los calendarios y los dictados de los signos la pregunta no es *que hacer sino como saber qué pasará*” (Todorov, 1982, p. 23)

Para cerrar la presente sección sobre la jerarquía social otorgada a los chamanes a partir de su importancia como depósitos de conocimientos, trasponemos la crisis del

emperador mexica a la actuación de Los *jeques*, especialistas rituales de la cultura muisca. Estos individuos que se tenían por depósito memorial de las tradiciones míticas y rituales fueron en tiempos de agitación social como la conquista, quienes desplegaron su conocimiento mitológico y las directrices aprendidas para la acción ritual ante sus congregaciones profundamente desconcertadas por la aparición del hombre blanco, el caballo, el metal y tantas otras tecnologías materiales y sociales que portaba el ibérico. El vacío de significante ante la invasión ibérica debió haber provocado una angustiante impotencia para la función epistémica confiada por su comunidad al chamán chibcha, que recurrió a agotar los recursos praxeológicos de su cosmovisión como el sacrificio de niños a los ibéricos, que el mismo Jiménez de Quesada deduce se tenían por efectivos mecanismo rituales antes de su llegada:

“Cuanto a lo de la conquista, cuando entraron en aquel Nuevo Reino los cristianos, fueron recibidos con grandísimo miedo de toda la gente, tanto que tuvieron por opinión entre ellos, de que los españoles eran hijos del sol y de la luna, a quien ellos adoraban y dicen que tienen sus ayuntamientos como hombre y mujer; y que ellos los habían engendrado y enviado del cielo a estos sus hijos, para castigarlos por sus pecados. Y así llamaron luego a los españoles uchies, que es un nombre común de husa, que en su lengua quiere decir sol y chi —que es— luna. Y así, entrando por los primeros pueblos, los desamparaban y subían a las sierras que estaban cerca, y desde allí les arrojaban sus hijicos de las tetas, para que comiesen, pensando que con aquello aplacaban la ira que ellos pensaban ser del cielo”(De Quesada?, 1544, p. 7)

Chamanismo y rituales de paso

Hemos visto que la preponderancia social del especialista ritual en el área chibcha al momento de la llegada de los españoles era otorgada por su transformación de estado en un ritual de paso, un segundo elemento que analizaremos en esta sección es el estatus adquirido por el chamán que una vez que investido como especialista en la comunicación cosmopolítica puede operar rituales de paso para otros individuos en su comunidad. Uno de los elementos más recurrentes de este cambio adquirido por el individuo que se convierte en especialista ritual, es la exteriorización comportamental y discursiva de su especialidad como parte

importante de la creencia que sus pacientes atribuyen a su práctica, lo que trae a colación el peso que Marcell Mauss (1979) identifica en los gestos y el argot de los especialistas rituales, que al igual que un médico pueden ser impostadas por un imitador²⁹ para conseguir dar la idea de efectividad aparente.

Al respecto Arnold Van Gennep conceptuó que los ritos de paso son actos de tipo especial que suponen una gran sensibilidad y orientación mental determinada para realizar “el acto de transmutar de una situación a otra” (Van Gennep, 1969, p. 13). Esta mencionada exteriorización corporal y adquisición de una sensibilidad determinada no escapó a la percepción ibérica, al respecto la *Relación de Anserma* nos permite conocer las cualidades estéticas de un chamán cercano a la fundación homónima al documento a comienzos de la década del 40 del siglo XVI:

“Traen sus guirnaldas de diversas maneras en las cabezas en que cogen el cabello. Porque los señores lo usan, traer muy largo usan las uñas largas y mientras uno es más gran señor, mas largas, las tiene cura en el cabello mucho y ellos en sí son muy regalados” (Jorge Robledo cit. en: Tovar Pinzón, 1993, p. 338 Tomo I)

Tras mencionar la transformación de la exteriorización sufrida por el especialista ritual en su propia iniciación, los cambios en la expresión discursiva causados por la transmutación de estatus de un chamán iniciado los podemos conocer a partir de un fragmento de la declaración del capitán Pedro Becerra, alcalde de Valledupar, recogida en los documentos que componen la *Relación de Valledupar* fechada en 1578, con las siguientes palabras: *“Usan mucho de modales que son hechiceros que son herbolarios. Y curan con ellas y hablan con el demonio y a estos modales respetan en grande manera”* (Pedro Becerra cit. en: Tovar Pinzón, 1993, p. 273)

Ahora bien, las formas que los rituales de paso adquieren apoyándonos en la tipología general del arriba citado Van Gennep son dos categorías generales que relacionaremos con

²⁹ El fenómeno de imitar la corporalidad, el argot y la estética profesional de los médicos se ha registrado como uno de los más peligrosos actos de suplantación profesionales en Colombia, al respecto: Séptimo Día (2 de enero de 2019) nos muestra hasta qué punto importa la exteriorización de la apariencia ritual en la eficacia atribuida a un procedimiento médico.

las distintivas expresiones de chamanismo cosmopolítico. En primer lugar, tendremos en cuenta los rituales de paso “directos” que se basan en actos de magia simpática, las cuales dependen de la acción de “lo semejante sobre lo semejante, pero también pueden seguir la dirección de aplicar lo contrario sobre lo contrario, el continente sobre el contenido y a la inversa, la parte sobre el todo y a la inversa, el simulacro sobre el objeto o el ser real y a la inversa, de la palabra sobre el acto” (Van Gennep, 1969, p. 17) y en los cuales no necesariamente se implica el contacto.

Los actos rituales directos o simpáticos así definidos por Van Gennep, son extremadamente escasos en la documentación, principalmente debido a que los ibéricos no corresidian largas temporadas con sus huéspedes nativos, a quienes en muchos casos despreciaban o explotaban y por lo mismo pasaban de largo las expresiones materiales de sus rituales que podrían ser formas simpáticas de transmutación de estado. Un testimonio del cronista fray Pedro Simón, que como advertimos desde el principio debemos citar con la suspicacia debida, presenta un caso de ritual de paso por medios mágicos simpáticos que es revelado a los ibéricos por un cacique *pijao* adocinado y aliado de la hueste conquistadora llamado *Tuamo* y cristianizado con el nombre de don Baltasar que copiamos a continuación:

"Entrando en las casillas de los indios, entre el rancho de algunas hachas y machetes, hallaron muchos calabacillos, unos con pelos de León y tigre, otros con pelos de mona, y otros con plumas de águila y gavilanes, que declarando estas supersticiones el indio don Baltasar, decía que traían los pelos de León para que los hiciese valientes, los de la mona trepadores como las plumas de águila y gavilán para que los hiciese ligeros." (Simón, n.d., p. 1572)

Comentar el fragmento citado de Simón está de más cuando el mismo cronista expone al detalle el mecanismo de efectividad simpática que se espera de las sustancias animales que el cacique *Tuamo* indica a los españoles al descubrir los calabacillos. En contraste, la segunda categoría de rituales de paso según Van Gennep tiene características dinámicas y corresponde a "ritos impersonales fundados en la materialidad y la transmisibilidad, por contacto o a distancia de cualidades naturales y adquiridas" (Van Gennep, 1969, p. 21) estos ritos son más frecuentes en la documentación ibérica del siglo XVI y el arquetipo de los mismos lo

encontramos en el fragmento ya citado de la *Recopilación Historial* de fray Pedro de Aguado respecto a la iniciación de un muchacho como guerrero en la sociedad guayupe,:

“hecho esto el cacique toma un gran manojo de ásperas ortigas y con él azota al mancebo o mozo muy bien, y luego calientan en el fuego las puntas de ciertas lanzas que allí tienen y con ellas le dan algunas punzadas al muchacho por el cuerpo sin que le haga daño y esta ceremonia o vanidad dicen hacer porque este muchacho sea buen Guerrero y en la guerra nos sienta las heridas y lanzadas que le dieron” (De Aguado, n.d., p. 211)

Concluimos que esta segunda instancia indica un ritual de paso dinámico arquetípico, con la notoria intención de efectuar el contagio de propiedades como la resistencia al dolor y la capacidad de infringir daño en el muchacho guayupe descrito por Aguado en el fragmento arriba citado. Con esta consideración dualista termina esta sección deductiva y limitada a aplicar las generales tipologías de Van Gennep a las particulares instancias de expresión ritual indígena.

Chamanismo e identidad

Uno de los destinos del conocimiento mágico religioso adquirido en cualquier forma de iniciación es el involucramiento en una liturgia, particularmente las mutilaciones, los tabús y las distintas formas de expresión de convenciones morales que diferencian desde pequeñas sectas y sociedades secretas, hasta grandes colectividades de millones de personas. Los diacríticos de identidad construidos entre pueblos semíticos y monoteístas como judíos y musulmanes son parangón de que la acción ritual construye identidades como verificamos en el segundo capítulo, más aún si tenemos en cuenta que la exacerbación de los postulados rituales diferencia a Chiíes de Sunníes, como a judíos moderados de ortodoxos.

De forma aún más compleja, el chamanismo cosmopolítico amerindio al surgir de una ontología multinaturalista que indiferencia como seres sociales a poblaciones humanas y no humanas, se apoya en la narración mitológica sobre la transformación de seres originalmente indiferenciados, en tradiciones como las que se han registrado en el noroeste amazónico correspondiente a Colombia contemporánea, los hitos de esa transformación de poblaciones

se inscriben en lugares específicos del territorio tradicional y dotan de cualidades particulares a los descendientes de los seres allí surgidos como un proceso de esencialización conceptuada como el adquirir “poderes de lugar” (Århem, 1998) que dota a determinadas poblaciones de capacidades místicas o potencialidades específicas.

Para el propósito de este aparte, consideraremos esta propiedad del multinaturalismo amerindio traspuesto a la diferenciación entre grupos humanos al momento de la conquista, cuyas manifestaciones rituales debieron haber particularizado de forma evidente a los ojos ibéricos distintas tradiciones litúrgicas que eran fundamento de la diferenciación étnica prehispánica. No es difícil encontrar al respecto descripciones que tilden de *herbolarios* a los tapazes, de *abusioneros* a los *malebues*, o de *concertados músicos* a los nativos de Chango. Pero el fragmento documental más sorprendente al respecto de los poderes de lugar en relación con la construcción de una identidad étnica singular, fue la adscrita a los *hechiceros* esmeralderos chibchas del cacicazgo de Somondoco y sus alrededores que copiaron los subalternos de Jiménez de Quesada en 1539 al respecto de la búsqueda de esmeraldas:

"Los indios hacen en esto como en otras muchas cosas, hechicerías para sacarlas que son tomar y comer ciertas yerbas con que dicen en qué veta hallarán mejores piedras" (Anónimo, cit. en: Tovar Pinzón, 1993, p. 129 Tomo III).

El cosmos de las escarpas de Somondoco, sus bosques de niebla impenetrables y los seres no humanos que allí estaban sobre las ricas minas de verdes piedras, paisaje social sobrenatural en que solo unos seres tienen el conocimiento mágico para desenterrar los minerales preciosos nos permite hablar de la noción de cultura humana como transformación de una cultura indiferenciada al comienzo de los tiempos o como transferencia de seres no humanos hacia humanos lo que implica que la producción de identidad humana y étnica no sea algo dado sino construido es decir dinámico, cuyos indicios los podemos encontrar en la cosmología y el ritual como “operadores de identidad” (Monod Becquelin, 1982). En ese marco ontológico no cabe duda de que la práctica consuetudinaria de tomar determinados enteógenos y hacer ciertos procedimientos de excavación en lugares determinados procedía de postulados mitológicos sobre la capacidad adquirida para hallar esmeraldas, y que chamán

como iniciado en esa larga tradición litúrgica era el gestor por excelencia de esa responsabilidad.

Para concluir, el prestigio de los chamanes monopolizadores de *poderes de lugar* y fundantes de la identidad no solo humana sino también étnica, dentro del abigarrado cosmos multinaturalista al tiempo que pluriétnico indígena en Somondoco cedió muy fácil, las facilidades técnicas para la extracción de esmeraldas que brindaban las herramientas metálicas suplantaron pronto a la propiciación mágica de las tradiciones litúrgicas mineras. En otras regiones, en donde la identidad del lugar estaba construida bajo otros diacríticos contruidos por prácticas rituales menos susceptibles a la erosión introducida por la técnica foránea como las prácticas curativas tradicionales de enfermedades y patologías locales en la región del piedemonte llanero donde los chamanes *guayupe* eran reconocidos regionalmente como dotados curanderos para otras muchas etnias como *saes*, *epiraguas* y *achaguas*, indiferenciados a veces como *cusianas* según registra fray Pedro de Aguado, que nota aun avanzado el siglo XVI la vigencia del prestigio de estos chamanes cosmopolíticos por las razones expuestas:

“Es oficio de los médicos que se hereda de padre a hijo tienen un servil temor, de suerte que teniendo sus palabras y obras les son muy sujetos tanto que si uno de estos médicos le parece bien la hija de cualquier plebeyo, aunque sea muy principal, y la pide para tener acceso con ella, se le ha de dar y no se le ha de negar. Ayudarles a hacer sus labranzas, y continuo los procuran tener propicios con dádivas que les dan y presentes que les hacen”. (De Aguado, n.d., p. 212)

Como curiosidad y colofón de esta sección, vale la pena rescatar de la etnografía contemporánea la supervivencia de la muy larga duración de los elementos de identidad ritual atribuida a las gentes del piedemonte llanero en el área de influencia de los ahora extintos guayupes, que siguen vigentes a pesar de siglos de aculturación y adoctrinamiento católico, particularmente en el oriente de Boyacá donde los curanderos de la región del cusiana les es reconocida su capacidad chamánica por su origen territorial *liminal* entre la cordillera y la sabana, el favorecimiento de una clientela fiel entre los agricultores boyacenses sostiene su existencia cerca a los terminales de transporte de los pueblos sobre la cordillera donde aún

improvisan sus consultorios mágicos. La creencia en los *poderes de lugar* de los descendientes de los guayupe es tal, que un pueblo fundado en 1720 por jesuitas en el piedemonte de la hoy región limítrofe entre Boyacá y Casanare pasó a llamarse *Recetor* en algún momento de fines del siglo XIX o comienzos del XX por la fama del curandero que allí *recetaba*.³⁰

Chamanismo y guerra

La identidad como construcción de lugar se pone a prueba en el conflicto, presentaremos en la presente sección la influencia del chamán cosmopolítico en las expresiones de guerra interétnica y en contra de los recién llegados ibéricos como otra de las funciones que podemos asociar a la preponderancia de rango atribuida a los especialistas rituales. A continuación, presentaremos descripciones sobre los enfrentamientos bélicos que registraron los ibéricos para tener claridad sobre las características y dimensiones de los conflictos y comprender los postulados en que se enmarcan las acciones rituales cosmopolíticas en relación con el liderazgo guerrero.

Como punto de partida la estética de la guerra como forma de exteriorización de la agresividad será nuestro primer interés en esta sección, especialmente la pintura corporal como elemento recurrente en la documentación a lo largo de toda la extensión del territorio que se convertiría en la Nueva Granada colonial en donde el ibérico se encontró luchando con guerreros de sorprendente y esforzado ornato en la piel en forma de bellos y misteriosos pigmentos sobre el cuerpo bajo la canícula tropical. Se destaca de las descripciones el adorno permanente del rojo encendido del achiote o el negro profundo de la Jagua, tinte natural que maravilló y asombró a los invasores por su mágica permanencia en la piel varios días después de ser aplicado y que en función de la mudanza natural de la epidermis se desvanece al cabo de unos días. Una muy completa descripción de las propiedades de estos tintes naturales la encontramos en la *Descripción de la ciudad de Tocaima del Nuevo Reino de Granada*, hecha

³⁰ Al respecto, el testimonio de un anciano nativo y habitante del ahora municipio de *Recetor* presenta la siguiente versión sobre el origen del nombre actual del municipio: “La gente de los pueblos aledaños decía ‘camine para donde el recetor’ y se los traían para acá, por eso es que este lugar se llama así” (Rutas del conflicto, 2013, párr. 3)

por don Gonzalo de Vargas, vecino de ella, documento realizado en el marco de las Relaciones Geográficas de 1572:

"Usan de cierta untura de licor de una fruta llamadas Xajua (jagua) la cual es tan grande como una naranja y con el jugo de esta que cuando la exprimen sale blanquecino, se untan y pintan figuras por el cuerpo, las cuales dentro de un breve término se convierten en un negro tan fino y tan bien asentado que no se quita con ninguna cosa hasta pasados nueve días" (Gonzalo de Vargas, cit. en: Tovar Pinzón, 1993, p. 374 Tomo III)

En torno a las pinturas indígenas se pueden comentar muchos usos utilitarios, entre los cuales podemos mencionar la protección solar, al tiempo que la repelencia a los insectos y la mera decoración del cuerpo en la cotidianidad, usos aún vigentes entre las gentes de las tierras bajas suramericanas. Un ejemplo que viene a colación para la temática de esta sección es el uso de *huito* entre la *gente de centro* o *uitotos* de las cuencas amazónicas colombo-peruanas (Franco et al., 2001) quienes usan la pintura como un elemento imprescindible del ritual cosmopolítico así como para la guerra caníbal, sobre lo cual se conservan muy recientes registros de sus enfrentamientos con los Andoque del Caquetá a quienes sumándose al genocidio cauchero llevaron al borde de la extinción (Pineda Camacho, 1989) que permiten un sorprendente paralelo al respecto de la decoración y la belicosidad de los pueblos caribes de la *Descripción de la ciudad de Tamalameque* en la gobernación de Santa Marta, fechada el 5 de marzo de 1579:

"Tenían el tiempo de su gentilidad que así que esos señores como ahora los tienen a los cuales no daban más tributos que hacerle sus rozas todos juntos y seguirle en el tiempo de la guerra y seguir lo que acerca de esto les mandaba pintarse para la guerra el rostro principalmente de diversas maneras y el que más pintado tiene está obligado a ser más atrevido y determinado pintaban se con unas puntas de Carrizo silvestres cortados hasta lo Delgado de su cáscara y con aquella parte delgada se cortan por donde les parece y de la forma que quieren y están así aquellas cortaduras frescas y sanguinolentas echarles encima carbón sutilmente molido y después que lo dicho queda sano parece azul. Y esta es la mayor bizarría que pueden llevar y el más

estimado trofeo que sacan de la batalla porque como está dicho ninguno que no sea muy valiente haya designado tales pruebas no se pinta." (Anónimo, cit. en: Tovar Pinzón, 1993, p. 300 Tomo II)

El fragmento arriba presentado indica no solamente la jerarquización social del especialista guerrero en las sociedades indígenas, sino la labor del chamán en el propiciamiento de las facultades de combate de los individuos por mecanismos mágico-propiciatorios como ordenarles pintarse para la guerra, y más aún la relación de la cantidad y seguramente las formas y diseños de pintura corporal relacionadas con la obligación por destacarse a determinados guerreros como se lee en el documento: "*les mandaba pintarse para la guerra el rostro principalmente de diversas maneras y el que más pintado tiene está obligado a ser más atrevido y determinado*". Por otra parte, el documento nos indica mecanismos nemotécnicos de conflictos pasados por medio de tatuajes, *trofeo* y *bizarría* que el europeo observa únicamente como exteriorización de la agresividad pero cuya función memorística es un intrigante elemento análogo al reconocido entre grupos jíbaros de la vertiente amazónica oriental en nuestros días, que nos permiten hacer un paralelo etnográfico para comprender el trasfondo cosmopolítico de la memoria impresa por pinturas corporales entre los guerreros indígenas al momento del contacto con los europeos.

Relativo a esta comparación de muy larga duración, la ponencia: "*Máscaras de la memoria, ensayo sobre la función de las pinturas corporales Jibaro*" propuesta por Anne Christine Taylor (2005) registra la noción jíbaro sobre el espíritu individual como "memoria inhibida" que se evidencia en la necesidad de los individuos de realizar gestas guerreras que se inscriben en los diseños de pinturas corporales para ser recordados y con ello tener la posibilidad de permanecer tras la muerte como una entidad espiritual de la selva o *arutam*, que en un futuro se consustancie con otro individuo jíbaro del mismo grupo e inspire las mismas pinturas corporales para así volver a conseguir existencia material. Según la autora estas expresiones escatológicas surgen de su cosmología que concibe principios vitales finitos en el medio ambiente, lo que provoca conflictos por recursos y no permite la densificación social aumentando la competencia y autonomía de grupos familiares en permanente manifiesto de agresividad hacia el exterior, colmado como suponemos de unidades enemigas e igualmente reducidas en tamaño.

El lícito pensar que los mecanismos de memoria entre las sociedades guerreras caribes, como en tantas otras sociedades ágrafas como los jíbaro arriba mencionados, dependía de los tatuajes y diseños, que como para el caso jíbaro sirven como un grito identitario en medio de un ambiente hostil de competencia por recursos donde la frecuente lucha lleva al borde del olvido al individuo. En continuación con el oportuno paralelo que adelantamos, Christine Taylor menciona que el cenit de los conflictos jíbaro es el deseo individual por atrapar la subjetividad del enemigo, que implica la decapitación y reducción de las cabezas de estos como forma de conservar el rostro de alguien, que en su nociones escatológicas estaba destinado convertirse en una entidad inmaterial selvática *arutam* potencialmente aliada de un grupo enemigo. De forma sorprendente, el registro ibérico de los viajes durante el siglo XVI por el curso medio del río Magdalena refiere formas análogas de supresión de la entidad enemiga entre los Carares, indómitos indígenas que hasta el siglo XX resistieron a la invasión del hombre blanco³¹ y cuyos ritos guerreros se aplicaron a cualquier invasor de su territorio como vemos en una copia de la *Relación de la conquista de los Carares* realizada en 1601 por el Licenciado Luis Henriquez, encargado por la Real Audiencia de Santa fé para la pacificación de estos y que rememora lo siguiente:

“Dice la relación y tradición antigua que por debajo de la lengua agujereaban el paladar a los españoles y les echaban una cabuya que es lo mismo que sogas o cordel y las traían por borracheras y otros les iban cortando la carne y asándola en su presencia y de la calavera haciendo tumbas para beber” (Luis Henriquez, cit. en: Tovar Pinzón, 1993, p. 441 Tomo III)

No dudamos en la saña y exacerbación del terror empleado por los Carares para alejar la invasión ibérica de sus territorios, el extremo opuesto a las anteriores expresiones de guerra caribe, es el registro de las rencillas prehispánicas que se extendieron hasta la época de

³¹ La larga duración de la resistencia guerrera de los indígenas Opones y Carares, comúnmente llamados yariguíes se hizo famosa en tiempos coloniales, pero especialmente republicanos en que viajeros y exploradores mencionaron la decapitación ritual durante del siglo XIX, vigente aun al llegar concesiones petroleras a inicios del siglo XX que registraron prácticas de sorprendente ferocidad por las insujetables poblaciones de aguerridos indígenas cazadores de cabezas. El genocidio de estas gentes fue llevado a cabo por la concesión petrolera nombre de Roberto de Mares y posteriormente por la empresa norteamericana Tropical Oil Company en criminal asociación con las fuerzas del estado colombiano, resultando en solo 5 indígenas registrados por Roberto Pineda Giraldo en 1944. (Pineda Giraldo & Fornaguera, 1958)

contacto con los europeos entre sociedades cacicales complejas como los muiscas, que llamaron la atención a los cronistas por tratarse de enfrentamientos en que el tiempo y la energía invertidos en el ritual superaban en ocasiones las cantidades de los mismos insumos de actividad humana empleados en el combate letal, como podemos verificar en la *Relación del Nuevo Reino: Carta y Relación para Su Majestad que escriben los oficiales de Vuestra Majestad de la provincia de Santa Marta* un documento escrito en 1539 por los subordinados de Quesada que habían acompañado su entrada al altiplano chibcha y quienes relataron:

Antes que vaya un señor a la guerra contra otro están los unos y los otros un mes en los campos, a la puerta de los templos toda la gente de la guerra cantando de noche y de día si no son pocas horas que hurtan para el comer y dormir en los cuales cantos están rogando al sol y a la luna, y a los otros ídolos a quien adoran que les de victoria y en aquellos cantos les están contando todas las cosas justas que tienen para hacer la de aquella guerra. Y si vienen victoriosos, para dar gracias de la victoria están de la misma manera otros ciertos días y si vienen desbaratados lo mismo cantando en lamentación su desbarato.(Anónimo, cit. en: Tovar Pinzón, 1993, p. 138 Tomo III)

La lectura del fragmento arriba citado nos permite afirmar que el tipo de conflicto bélico entre las partes estaba preconcebido y el enfrentamiento era solamente la explosión de una disputa entre contrincantes de larga data, para la cual se preparaban con las formalidades del complejo protocolo ritual de antesala al combate que el cronista indica que podía ocupar hasta un mes del tiempo de los guerreros destinados a la lucha, a los que nombra como “*gente de guerra*”, expresando la existencia de una clase especializada en el combate militar dentro de la sociedad indígena, hecho que nos indica un proceso de complejización social de los cacicazgos de esa área cultural hacia características más “estatales” como la conformación de una milicia en torno a un poder centralizado.

Avanzando nuestro foco de observación hacia las formalidades rituales llevadas a cabo por esta élite guerrera como los cantos y ruegos que el cronista indica que corresponden al relato de “*las cosas justas que tienen para hacer la de aquella guerra*”, afirmamos que se trata de la expresión ontológica de la realidad trascendente del mito (Eliade, 2001) a la que acude una y otra parte del conflicto rememorando la cosmogonía propia para relacionar como

un desbalance cósmico algún acto de su adversario. En ese orden de ideas, es notoria la incertidumbre *epistémica* del guerrero chibcha en sus demostraciones de profunda observación de rigurosas abstenciones de sueño y alimentación previas al combate, que demuestran que no se confía en la *praxeología* de la lucha en el marco de la concepción arquetípica de la existencia, concepto que tomamos prestado de Todorov (1982), sino que en cambio, la mayor angustia del combatiente es *conocer* si el accionar bélico en que se va a involucrar no erra el objetivo de restituir el arquetipo mítico que es imperativo moral de sus creencias.

Esta mentalidad trascendente hace muy relativa la concepción de “*victoria*” o “*derrota*” que el ibérico pretende encontrar en toda forma de conflicto, pues el indígena solo llega a conocer si su accionar coincide con los parámetros de equilibrio cosmológico tras vencer o ser derrotado, lo que en ambos casos conduce a la celebración de un idéntico ritual con iguales rigurosidades, abstenciones y recitaciones, encaminado a consolidar el buscado equilibrio cósmico cuyo desbalance originó el conflicto primeramente. Sin duda, en ese contexto litúrgico la importancia del chamán como sabedor memorístico de los postulados cosmológicos en el mito debió ser preponderante en el direccionamiento de los conflictos y en la exégesis sobre el sentido del desenlace de estos frente a los guerreros de su congregación.

La labor chamánica en otras sociedades cacicales menos complejas se encamina a la gestión de la agresividad interétnica generalizada que sorprende al escritor ibérico que caracteriza a estas sociedades guerreras en la documentación como “*carniceros*”, etiqueta que atribuye especialmente a los pueblos caribes de las tierras bajas en la Nueva Granada colonial y sobre los cuales nos podemos permitir el análisis de otros elementos asociados al ritual en relación con la guerra, como lo son los actos de canibalismo y sacrificio humano que encontramos en la sustancial fuente de información que constituye la *Relación de Trinidad y la Palma* de Gutierre de Ovalle acerca de los Tapazes o Colimas, en donde se menciona lo siguiente:

"Tenían guerra estos indios Colima como se ha dicho con los panches vecinos provinciales suyos y ésta era común como contra enemigos y así generalmente se

juntaban para ella apellidándose o dándose noticia del día en que se había de hacer la caza y es así porque la pretensión de estos bárbaros en la guerra contra los panches y aún en algunas que tenían entre sí mismos, de apellido contra apellido, a manera de bandos, la cosa que principalmente pretendían era la carne de que se habían de hartar así cuando de las borracheras que para este fin se hacía donde se determinaba la dicha caza de guerra salía la noticia a volar[...] Los Colimas del bando contrario que aquellos que le ordenaban y querían hallarse en ella trataban partido de lo que habían de interesar por irles a ayudar contra los Panches de sus carnes para comer convenido se juntaba el ejército e iban. Al efecto la manera de la caza y guerra era o dar de noche sobre los enemigos quebrándoles el sueño o saltarlos de día saliéndoles a los caminos por donde iban a sus haciendas y contrataciones" (Gutierre de Ovalle en Tovar Pinzón, 1993, Tomo III, p. 348)

El conflicto en que se involucraba la colectividad de tapazes, no presenta las formalidades rituales preparatorias a la guerra como en el área cultural chibcha y de hecho la primera gran diferencia son los asaltos inesperados sobre sus enemigos Panches “*quebrándoles el sueño o saliéndoles a los caminos*”. Otra particularidad notoria es la guerra intraétnica que se indica como “*de apellido contra apellido*”, que si tenemos presente la ancestralidad compartida como noción base para la conformación identitaria de un grupo étnico (Hall, 2019) el conflicto entre secciones del mismo indicaría que sus dimensiones son lo suficientemente grandes como para que existan subdivisiones en forma de clanes exogámicos o *sibs*, que seguramente entraban en conflicto ante algún desbalance de los sistemas de reciprocidad matrimonial.

El canibalismo es el tercer elemento que se agrega a la descripción de la guerra entre los *tapazes*, las dos direcciones de este fenómeno tan aterrador que podemos observar es el *endocanibalismo* ejercido hacia su propia colectividad étnica y el *exocanibalismo* hacia los panches. En relación a lo anterior, y como reconocimos para las sociedades cacicales y pre cacicales al momento del encuentro con los europeos, la autonomía local en términos materiales nos permite considerar como único elemento foráneo para la reproducción social del grupo a la capacidad reproductiva sexual obtenida de otros dado el imperativo en toda sociedad humana por la exogamia (Fox, 1985) hecho que proponemos que motivaba el

canibalismo como forma extrema de producción de alianzas y parentesco que se puede percibir en el siguiente fragmento de la misma *Relación* de Gutierre de Ovalle:

Mataba el Colima a una India panche o de otra nación cualquiera, que como está dicho esta nación llama a las mujeres vicas quedaba el matador con título de apipavica que es matador de mujer y si mataba a niño o muchacho decíase apipa yvichipi que es matador de hombre niño" ... "en estas guerras también había prisioneros y se tomaba gente ávida especialmente mujeres mozas y muchachuelos de los cuales se servían a sus apetitos como de personas deslibertadas pero tenían grandísimo cuidado de que los muertos no se perdiese onza de carne ni gota de sangre que crudo guisado bebido y comida se había envasar en sus cueros sin que quedase a las aves de animales carniceros que poderles agradecer. (Gutierre de Ovalle en Tovar Pinzón, 1993, Tomo III, p. 350)

No es descabellado considerar al canibalismo como fundador de una forma extrema de reproducción social, las violaciones de mujeres cautivas de otros grupos para perpetuar los linajes patrilineales en la sociedad *tapaz*, no dista mucho de lo registrado en sociedades amazónicas contemporáneas como los *awareté* quienes contemplan en su mitología la existencia de espíritus caníbales con quienes se institucionalizó en el principio de los tiempos la guerra y el sacrificio como formas de presionar al intercambio de consortes con estos, de forma que se ha dicho que al practicar canibalismo a otro grupo los *awareté* “no consumen la sustancia del otro, sino la relación con este” (da Cunha & de Castro, 1986, p. 29)

Por otra parte, la explicación cosmopolítica acerca del consumo de hasta la última onza de carne humana entre los tapazes conlleva paralelos etnográficos útiles para entender esta formalidad ritual aterradora. Si recordamos un fragmento documental antes mencionado, los tapazes eran un grupo étnico del cual todos sus miembros se consideraban descendientes de *Auxicuc*, la terrible mujer primordial cuya habitación en las sierras nevadas de la cordillera central era también depósito de las ánimas tapazes, lo que nos permitió descifrar la noción de finitud de la sustancia humana recorriendo un ciclo circular entre este plano de la existencia y la otra vida en la morada de *Auxicuc*, de esta forma las expresiones de canibalismo que agotan la sustancia material de un contrario se pueden asociar a las

expresiones contemporáneas de canibalismo como “operador sociocosmológico” investigadas por Luis Cayón entre los Makuna del Amazonas colombiano, sociedad indígena que al igual que los tapazes del siglo XVI creen habitar una sociedad ampliada hacia lo humano, en la cual existen seres humanizados como los que mencionan las crónicas acerca de serpientes humanizadas en el cosmos tapaz que revisamos en el capítulo II.

Entre los makuna, la expresión *masa bari masa* traduce “gente que come gente” y se usa exclusivamente para expresar la diferencia entre consumir seres humanos respecto a consumir “*otra gente*” de la sociedad ampliada cosmopolítica como animales, en estos casos makuna Cayón nota que las recitaciones del chamán buscan devolver las sustancias del individuo contrincante, sea una presa o sea un enemigo a su lugar de origen para cerrar así el desbalance inaugurado a partir de la predación realizada por su grupo, de esta forma el chamanismo es conceptualizado como un acto creativo que asegura la regeneración de las formas de vida (Cayón, 2012, p. 44). La muy interesante pluma de Gutierre de Ovalle parece haber registrado lo informado por un chamán cosmopolítico que se esforzó por hacer entender al ibérico los misterios de esta noción sobre el canibalismo chamánico, que nos es presentado por un oportuno fragmento documental de *Relación de Trinidad* que presenta el sacrificio y consumo de enemigos como formas de regeneración ritual del grupo, enviando individuos hacia el plano de las entidades humanizadas de su sociedad cósmica: *Auxicuc y el perro del diluvio*:

"También hay en esta Tierra gran diversidad de hierbas ponzoñosas y tósicas que con algunas de ellas confeccionan la rabiosa y mortal que hacen para untar las flechas que tiran con los arcos y las pujas que siembran en los caminos para matar a sus enemigos porque a los amigos y deudos y huéspedes que por sus antojos y pasatiempos quieren enviar con embajadas al perro del diluvio a aquel caos donde está, o a la madre de las furias auxicuc, al volcán de la sierra nevada donde arde más disimulado y secreto, les dan el despacho en sus borracheras y convites como está dicho y no olvido Dios el remedio de este peligro usando de su infinita misericordia y eterna sabiduría criando otras hierbas benditas y virtuosas que hay con las cuales se salvan y escapan algunos sintiendo el engaño y acudiendo al reparo

con presteza y a tiempo" (Gutierre de Ovalle, cit. en: Tovar Pinzón, 1993, p. 364 Tomo III)

Como conclusión notoriamente el contraste de esta segunda forma de asesinato , que refiere a *amigos, deudos o huéspedes* no se presenta como una cacería humana que conduce a la finalización de la materia por los victimarios en la prosa del cronista, sino como un homicidio resultado de la participación en un evento ritual chamánico que tiene como fin la comunicación cosmopolítica que restituye una forma de substancia humana al plano de la realidad complementaria al espacio-tiempo presente, lo que nos indica un acto regenerativo de la colectividad humana.

Rituales funerarios y particularización de la substancia humana y étnica

El viento convirtiéndose en león, médicos que toman forma de tigres, perros tamborileros y serpientes con "casa", son algunas de las formas de expresión de sociedades *multinaturales* que nos hacen admitir la noción de cultura como universal en la sociedad amplificada y la transferencia cultural como la forma de adquirirla para los seres humanos, en esos términos el lector puede preguntarse ¿qué diferencia a seres humanos de no humanos en la sociedad cosmopolítica? La particularización de lo humano se tiene por una preocupación central del chamanismo cosmopolítico indígena, diferenciar a la colectividad humana respecto a sus contrapartes no humanas en la sociedad ampliada que se establece en los mitos se vuelve el elemento de prestigio más relevante de la práctica chamánica y lo analizaremos a partir de la labor del chamán en relación con los ritos funerarios.

Charles Godelier (1974) afirmaba que se podía acceder a la "armadura sociológica del pensamiento" a partir del mito y Rappaport (1999) consideró al rito como la función primordial de elaboración ontológica humana, nuestra presente exposición sobre la particularización de la sustancia humana a partir de los ritos funerarios cosmopolíticos en el siglo XVI relaciona la gestión ecológica chamánica con las operaciones rituales encaminadas a regular las cantidades limitadas de substancia específicamente humana que transita entre realidades complementarias en el horizonte social establecido través de la comunicación por medio del chamán entre humanos y no humanos, vivos y muertos que comparten una

substancia finita en términos ecológicos que como hemos analizado anteriormente conducen a expresiones de sacrificio, canibalismo y pago. Un ejemplo de estos ritos son los funerales primarios y secundarios que fueron objeto de la pluma ibérica en documentos como la *Discreción de la ciudad de Ocaña* fechada en 1578 del que hemos seleccionado el siguiente fragmento:

“*Sus inclinación y manera de vivir es juntarse a beber en sus borracheras y desenterrar los muertos y los cargar a cuestras bailando con ellos en el combite*”
(Cabildo de Ocaña en 1578, cit. en: Tovar Pinzón, 1993, p. 209 Tomo II)

La llamativa *Discreción de Ocaña* nos habla de las gentes que en el siglo XVI habitaban no muy lejos de la región en la cual Gerardo Reichel Dolmatoff junto a su esposa Alicia Dussan y los jóvenes investigadores: Roberto Pineda Giraldo y Virginia Gutiérrez Cancino adelantaron una exploración en 1944 financiada por la fundación Rockefeller y el ministerio de educación colombiano, en la cual accedieron a comunidades *yuko-yukpa* y *kunaguasayas* que englobaban para la época decenas de identidades étnicas vulgarmente llamadas “tribus de motilonos”, entre los cuales observaron justamente la práctica milenaria de la momificación y el entierro secundario, que con preciosos detalles sobre las formas de baile, los protocolos de consumo de chicha y alimentos así como la actitud de los participantes *yuko* de un entierro secundario, nos demuestra la muy larga duración de manifestaciones funerarias entre grupos *caribe* precacicales como los que salieron al encuentro de los ibéricos en el siglo XVI y con muy bonitas descripciones nos hacen vivir el ambiente luctuoso y místico de lo que debió haber sido una de las significativas borracheras que la mentalidad del conquistador limitó al “vicio y ociosidad de los indios” en sus escritos³²

Los entierros secundarios no son exclusivos de los grupos indígenas clasificados como *caribe*, pueblos que pertenecen a la familia lingüística *arawak* como los Wayuu de la

³² Como lectura de interés que puede transportar al lector al ambiente de una borrachera funeraria descrita al detalle y acompañada de descripciones sobre la emocionalidad individual y trascendencia colectiva del evento entre los indígenas de la Serranía del Perijá contemporánea, se recomienda la lectura de las siguientes obras: *Los Indios Motilonos (Etnografía y Lingüística)* del maestro Gerardo Reichel Dolmatoff (1945) y *Contribuciones al conocimiento de las tribus de la región de Perijá* (Ibid 1960)

guajira colombo-venezolana siguen practicando entierros secundarios de sus antepasados, hoy día con whisky escocés de contrabando y música en camionetas Toyota en medio del desierto, complementariamente los *Cueva*, un grupo extinto durante la invasión europea en el siglo XVI y aparentemente clasificado como chibcha (Baquero, 1987) lo que completaría el mosaico de familias lingüísticas predominantes al momento de la conquista, es una de las fuentes tempranas sobre rituales funerarios indígenas al momento de la conquista sobre los cuales se conservan más elementos cosmopolíticos que podemos rescatar a partir de lo escrito por Pascual de Andagoya en su *Relación de las tierras y provincias de las que abajo hará mención*, documento del cual desafortunadamente carecemos de datación exacta pero podemos deducir que fue realizado posteriormente al año de 1540, cuando Andagoya ya había sido nombrado por la corona como *Adelantado del Rio San Juan* estableciendo una gobernación en todo el litoral pacífico colombo-ecuatoriano actual, pues en el documento mencionado incluye no solo descripciones sobre el Darién, territorio en que Andagoya estuvo desde 1514 cuando arribó bajo el mando del cruel Pedro Arias Dávila, asesino de vasco Núñez de Balboa sino también sobre la entrada por Buenaventura hacia Cali, evento que ocurre solo después de 1540.

El estudio de caso sobre los mencionados *Cuevas*, sus costumbres funerarias y el chamanismo cosmopolítico que aquí presentaremos contiene varias ideas de equilibrio medioambiental de la ontología de la realidad trascendente, principalmente por plantear prácticas nativas de conservación de la substancia humana finita, lo que involucra a la especie humana en un ciclo cerrado de conservación de la continuidad vital del grupo en un cosmos donde las almas retornan a un lugar de origen primordial. Se da paso a la crónica de Pascual de Andagoya quien presenció la momificación por vía de ahumado del cuerpo de un difunto líder llamado *Pocorosa* y las formalidades discursivas de las que se componía el ritual mortuorio en cuestión:

“Se juntaban aquel día y colgaban al señor con unos cordeles medio estado y ponían a la redonda de él muchos braseros de carbón que con el calor del fuego se enjuga si se derritiese y debajo del cuerpo tenía otras dos vasijas de barro en el que caía la grasa del cuerpo y después que estaba enjuto lo colgaban en su palacio todo el tiempo que estaba en enjugarse de noche y de día había en el palacio, donde se tenían doce

hombres de los principales. Sentados a la redonda del cuerpo, algo apartados, vestidos con unas mantas negras que les tapa desde la cabeza hasta los pies cubiertas las caras con ellas y todo el tiempo, ninguna otra gente entraba donde éstos estaban con él muerto. Estos tenían allí un atabal que hacía una voz ronca, y uno de ellos de rato en rato daba ciertos golpes en él atabal de manera de duelo y acabando de dar estos golpes, este que tenía, comenzaba una manera como de responso aquel tono y todos los otros con el que estaban en esto gran rato, con mucho duelo y tapadas las caras como digo y acabando aquellos responsables a la hora de dos horas después de la media noche velando toda la gente de la casa dieron tan gran grita y alarido que ello y los que estábamos allí saltamos de las camas a las armas, no pudiendo saber qué cosa fuese. Y dende a rato callaron todos en mucho silencio y los de luto y atabal torno a tañer, como quien dobla y luego comienzan a reír y beber, salvo los doce que estos de noche y de día no se quitaban de alrededor del muerto. Y si alguno había de salir afuera a hacer aguas, salen tapados todos las caras hasta los pies” [...] *“queriendo saber por qué hacían aquello dijeron que porque era costumbre y que en aquellas horas que parecía que rezaban era la historia de aquel señor”* (Pascual de Andagoya Tovar Pinzón, 1993, p. 114 Tomo I)

Podemos a primera vista observar que entre los cuevas de alto rango las costumbres funerarias involucran a otros “principales” y que estos doce sujetos acompañantes de la velación del difunto son quienes se responsabilizan de recitar “*la historia de aquel señor*”, por tanto se funden en estos personajes encargados de la velación el rango político y el rango ritual, elemento que no escapa a la percepción de Andagoya quien los menciona como “principales” y cuya función primordial es la de recitar, que recordemos es el acto ilocutivo primordial del chamanismo en nuestro estudio. La mencionada recitación luctuosa de narraciones, se realiza en un contexto de enunciación tradicional en donde una congregación verifica la formalidad ortodoxa por la cual el ritual tiene capacidad perlocutiva sobre los participantes del mismo, así sean aquellos que a la media noche comienzan a reír y beber, en tanto continúe la velación por los 12 oficiantes principales.

Una permitida analogía es la que podemos construir con los testimonios etnográficos de pueblos cosmopolíticos contemporáneos, donde ocurre que la recitación ritual se realiza

únicamente en contextos formales en los que el mito contado por un chamán no es solamente relato compartido por toda la sociedad sino aplicación de un discurso sobre determinados elementos cosmológicos que afectan la cotidianidad indígena o dan sentido a su existencia ¿qué efectos pudo haber tenido sobre un cacique cueva, o por lo menos sobre su alma la recitación de su historia vital en su funeral? Para responder el anterior interrogante recordemos que la eficacia ilocutiva refiere a la capacidad de producción de efectos inmediatos sobre los sujetos, la materia o las relaciones implícitas en una sociedad que da origen a un ritual (Austin, 1962), por lo que los efectos de un ritual son una pregunta perfectamente válida a sus ejecutantes y practicantes, lo que al parecer Andagoya hizo con destacable curiosidad tras presenciar la pragmática ritual indígena, pues no contento con la respuesta que recibió sobre aquello que le pareció *un rezo* y sobre lo cual no obtuvo sino la somera respuesta de que se trataba de la historia del difunto en cuestión, indagó sobre las manifestaciones rituales asociadas a la conmemoración de dicho funeral, cuyo resultado copiamos enseguida:

“Dende en un año a aquel día que moría, le hacían su cabo de año, en el que juntaban en aquel mismo día y hacían su fiesta. Y traían en presencia del cuerpo todos los manjares que solía comer y las armas con las que solía pelear y las canoas en que solía navegar, la figura de ellas hechas de palo y chiquitas y hecho presente allí el cuerpo le sacaba en una plaza que allí tenían limpia y la quemaban hasta que fuesen ceniza, diciendo que aquel humo iba donde estaba el anima de aquel difunto querido”
(Pascual de Andagoya, cit. en: Tovar Pinzón, 1993, p. 115 Tomo I)

Andagoya recibió por respuesta nada menos que la alusión a un cosmos en que la substancia humana no se esfuma, sino que se desplaza a otro plano de la realidad, hacia la cual se transporta no solo el alma del difunto sino los artefactos que por medio del humo hacen llegar a éste sus deudos. Presenciamos así una convención moral que obligaba los cueva parientes del señor *Pocorosa* a realizar la quema de los artefactos asociados a éste en vida, instituyendo el postulado cosmológico de la influencia que el ánima del difunto puede ejercer entre sus deudos vivos, responsables de completar el rito funerario incinerando las cosas del fallecido en su cabo de año estableciendo la idea de una comunidad que socializa con lo no humano a través de acciones destinadas a satisfacer el ánima de quienes

pertenecieron al grupo local, y podríamos afirmar que siguen perteneciendo a este en otro plano de la realidad.

Andagoya detiene su descripción cuando piensa haber encontrado un destino final para el ánima de un fallecido cueva y sorprendentemente no disputa, ni critica como incierta la teoría nativa de enviar al muerto sus objetos. Así, la importancia del texto de Andagoya es que nos muestra una forma de sociedad ampliada, en que lo humano sostiene una realidad paralela no humana a través de formas rituales, este testimonio se puede complementar con otros documentos que mencionan *borracheras* en contextos funerarios que nos permiten ver el extremo opuesto de esta dualidad, esta vez fijando el foco de nuestra atención en la influencia atribuida a lo no humano como estructurante de la realidad humana.

Para el anterior fin, el valioso escrito atribuido a Jorge Robledo conocido como *Relación de Anserma* producto de las entradas a nombre de Francisco Pizarro entre las poblaciones del cauce medio del río Cauca y sus valles a inicios de 1539 que lo condujeron hacia un cacicazgo de considerables dimensiones en cercanías a la fundación de Anserma con muy interesantes expresiones rituales funerarias, curiosamente similares a las de los Cueva de la provincia del Darién pues coincidían con estos últimos en la momificación sus líderes regionales por efecto del ahumado del cuerpo del difunto, pero sobre los cuales podemos suponer una mayor capacidad de movilización de fuerza de trabajo pues el autor ibérico registra la manufactura de fardos funerarios cuidadosamente cocidos, así como la construcción de hipogeos, una de las maravillas arquitectónicas prehispánicas más sobresalientes por su estructura subterránea y de las que quedan muy pocas tras siglos de saqueo y gvaquería, pero de las que alcanzamos a conocer por fragmentos como el siguiente:

“La manera que tienen en él enterrarse cuando se muere algún señor es en el campo en parte escondida y así hacen las sepulturas con criados y gente que guarda en secreto donde está y primero que le entierran le ponen entre dos fuegos en una barbacoa de parrilla a desaynar, hasta que se para muy seco y después de muy seco le embijan con aquella bija colorada con que ellos estando vivos se ponen y pónenle su chaquira entre las piernas y brazos todas las joyas de oro que él estando vivo se ponía en sus fiestas y envuélvelo en muchas mantas de algodón que para aquel efecto

tienen hechas y guardadas de mucho tiempo y es la cantidad de mantas que le ponen tanta que hacen un bulto como un tonel, qué 20 hombres tienen harto que alzar y ya están por orden puestas y cocidas que hay que deshacer en él para quitárselas cuando alguno se topa mucho y después depuesta toda esta ropa estando él en medio de ella envuelto en sus algodones le llevan a la sepultura que tienen hecha y matan dos indios de los que le servían ponéle el uno a los pies y el otro a la cabeza. La sepultura es muy onda y dentro hecha una gran bóveda que pueden estar cuatro de a caballo con una puerta que se entierra con unos palos que no se pudren y así queda el cacique en su bóveda y cerrada esta puerta se salen los indios que metieron al cacique e hinchan de tierra aquel hoyo que han hecho, que es muy grande de cuatro o 5 estados”(Jorge Robledo, cit. en: Tovar Pinzón, 1993, p. 344 Tomo I)

Es objeto de nuestra curiosidad ver estos majestuosos complejos funerarios ocultados por los indígenas, el mismo Robledo nota que los constructores juran mantenerlos en secreto y posteriormente registra el esfuerzo de la comunidad por camuflar su presencia e integrarlos al paisaje buscando ocultar las señales que indican una tumba. No podemos sino suponer que el saqueo de estas estructuras funerarias era de esperarse si no de grupos indígenas contrarios, de los mismos ibéricos, que en tan pocos años habían socavado innumerables sepulturas por donde pasaban, al respecto Robledo continúa su relato con la siguiente descripción que refleja la destrucción del contexto arqueológico por el conquistador para llegar a conocer lo que en el interior de la tumba había:

“En lo alto queda el cacique metido en un hueco y para que no se vea que aquí ha habido sepultura ni señal de ella labran encima y siembran maíz u otras cosas por manera que no sea ni haya señal” (Jorge Robledo, cit. en: Tovar Pinzón, 1993, p. 345 Tomo I)

Somos proclives a considerar el ocultamiento de las tumbas como una práctica si no adquirida por lo menos exacerbada en los indígenas de la recién conformada provincia de Anserma a raíz de los saqueos ibéricos, especialmente tras conocer el arraigo e importancia cotidiana que desempeñaban estos lugares para la práctica chamánica y la estructuración de la sociedad indígena pues la fuente que tratamos continúa mostrando que Robledo copia

acerca de los lugares de sepultura una forma de culto a los ancestros que refleja nociones de complementariedad entre la sociedad no humana del más allá y la sociedad humana indígena.

“cuando el cacique meten en aquella bóveda acabo de ella ponen sus armas y sillas en que se solía sentar y tazas con que solía beber y básicas llenas de vino y platos llenos de las maneras de manjares que él solía comer y dicen que lo hacen para que no coman de noche y así escuchan de noche encima de la sepultura muchos días para ver si lo oirán y como ellos son abusioneros y milagrosos cualquier cosa creen especialmente algunos que entre ellos hay maesos hacen creer que hablan y que come y que pregunta por sus padres y por su gente primero que le entierren le tienen muerto en casa más de dos meses y cada noche hacen fiestas de borracheras y allí le lloran y allí le alaban de las hazañas que solía hacer manera de endechas” (Jorge Robledo, cit. en: Tovar Pinzón, 1993, p. 345 Tomo I)

La manifestación de ofrendas esencialmente humanas como las comidas y las formas interrogativas de diálogo mediadas por el chamán en su papel de especialista en traspasar barreras ontológicas nos permiten concluir que se trata de formas de complementariedad cosmopolítica en que los ancestros al dictar *mandamientos* a la comunidad humana influyen el mundo de los vivos y consolidan expresiones de culto como forma de mantener flujos cerrados de esencia “particularizante” del grupo dentro de la comunidad de vivos. La crónica de Robledo no es de ninguna manera un caso aislado en la documentación, las formas de culto a los ancestros resonaban a los oídos ibéricos por todo el territorio neogranadino en el siglo XVI, otro caso estelar del contexto documental es el de *Dabaiba* una ancestro deificada cuya intencionalidad destructiva por medio del rayo imponía mecanismos coercitivos para la realización del ritual entre los indígenas de la cuenca del Urabá que se registraron en *La carta del licenciado Vadillo* fechada en 1537 en Cartagena, de la fue extraído el fragmento a continuación:

"La boca del verano será el primero de diciembre. Entretanto, para que no esté demasiada la gente, irán en busca de la Dabaiba, que debe de ser cosa de devoción de los indios. Dicen que fue una cacica antigua, y cuando truena, dicen que está enojada la Dabaiba" (Juan Vadillo, cit. en: Friede, 1956, p. 344 Tomo IV)

El trueno como mecanismo coercitivo de la ancestro deificada no es el único que se asocia a su identidad, adicionalmente un lugarteniente de Vadillo de nombre Alonso López de Ayala comenta en el mismo documento arriba citado, que otro de los medios de agresión traspuestos a la intencionalidad de Dabaiba es la subordinación de *un tigre* del cual esta entidad no humana disponía para presionar a la humanidad a ofrendar sacrificios de personas cada luna llena sin embargo este segundo fragmento documental no indaga en las reciprocidades esperadas por ese intercambio ritual con la ancestro-diosa:

"Parece ser uno el comercio en estas partes y sabanas. Tornarán. Dicen que guarda un tigre la casa de la Dabaiba y cada luna le dan una moza, a comer" (Alonso López de Ayala, cit. en: Friede, 1956, p. 345 Tomo IV)

Es notorio que al licenciado Vadillo le resulta problemático concebir un culto a los ancestros, y duda en llamar diosa a Dabaiba, limitándose a decirnos que *"debe ser cosa de devoción"*. Al igual que con otras aparentes deidades que desconciertan al europeo monoteísta, diremos al respecto de Dabaiba que conviene más bien presentarla como una entidad no humana, similar a *Auxicuc*, *Bochica* o *Inaynaguy* antes mencionados y cuya intencionalidad hacia los seres humanos es manipulable en la medida que la comunidad humana realice acciones rituales en pos de sostener relaciones recíprocas, para el caso arriba mencionado serían las peregrinaciones. Para ampliar el tema del culto a los ancestros como medio cosmopolítico de involucramiento no humano en la realidad humana, nos dirigimos a profundizar sobre la figura de *Auxicuc* en la *relación* de Gutierre de Ovalle y su fundación de Trinidad y la Palma en su faceta como una ancestro deificada:

"Afirman que cuando alguna de los dos luminarias celestiales padece eclipse procede de que una vieja Colima muy antigua cuyo nombre dicen ser Axicuc que se entenderá cosa o madre de los primeros hombres sale de aquellas sierras nevadas referidas ya casa oscura y morada sempiterna suya y de todos los que en esta fe murieron porque entonces tiene ella gana y le da deseo de que la lloren sus descendientes en este siglo y que para provocarlos al llanto y moverlos a él tristemente se pone a jugar con una de las dichas dos lumbreras la que quiere y que andando en la burlería le pone las manos sobre la cara con las cuales se la cubre y deja escondida la luz y creyendo los

cuitados miserables esto en viendo la privación de las claridad comienza la música acordada de voces y aullidos discordes y aborrecibles con golpes de tinieblas insufribles y temerosos en aquellos tiempos comen Tierra y piedras y hacen otras ceremonias luctuosas hasta hacer el Sol o Luna restituidos en su primer estado entonces creyendo que han satisfecho el intento y voluntad de la buena vieja y que ella aplacada y contenta o dejando la lucha palestra cesan teniendo todavía por muy cierto que sus gritos y devoción la forzaron a recogerse a su infierno" (Gutierre de Ovalle, cit. en: Tovar Pinzón, 1993, p. 344 tomo III)

Con más de treinta años de diferencia respecto al registro de López de Ayala sobre *Dabaiba*, y de Andagoya sobre los muertos parlantes de las comunidades de la cuenca media del río Cauca en cercanías a Anserma, el relato de Gutierre de Ovalle es explícito en reafirmar a *Auxicuc* como la “*madre de todos los colimas*” (Tapazes) y registrar su influencia sobre el grupo de descendencia mitológico, controlando la capacidad lumínica del sol y la luna a cambio del reconocimiento de sus descendientes por medio de acciones que podríamos considerar como sacrificios *autoinfringidos* en base a actos como “*comer tierra y piedras y otras ceremonias luctuosas*” que conceptuamos como formas extremas de ofrendamiento que pretenden restablecer las relaciones favorables hacia la humanidad afectada por los eclipses.

Adicionalmente y de forma más relevante para nuestro presente estudio, el cronista copia la declaración indígena sobre el destino de las almas humanas en las alturas nevadas de la cordillera central donde *Auxicuc* tiene su “*morada sempiterna*” y hacia la cual se dirigen “*todos los que en esta fe murieron*”. Indicándonos una noción del más allá que contempla el almacenamiento de la esencia de las distintas subjetividades de los tapazes en un circuito autocontenida de tránsito entre este plano de la realidad y el depósito nevado en las alturas de la cordillera central. Como término de esta sección es llamativo destacar las sorprendentes palabras empleadas por Ovalle “*los que mueren en esta fe*” y su dejo de relativismo religioso, que como hemos visto contrasta con las formas de sus compatriotas para referirse a las creencias nativas que encontraban a su paso por la Nueva Granada del Siglo XVI.

En conclusión, la labor chamánica cosmopolítica a la que podemos acceder por medio del registro escrito en las fuentes documentales del siglo XVI para el territorio de la Nueva Granada indica la efectiva consolidación del rango jerárquico para los chamanes dentro de las comunidades indígenas al momento del contacto con los europeos. Percibimos su estatus adquirido a partir de indicadores de diferenciación social como: su preminencia como depositarios de la tradición oral referente a mitos y ritos mágicos que daban sentido al cosmos compartido con lo no humano, su desempeño como oficiantes de rituales de paso gracias a ese conocimiento adquirido en su iniciación que también aplicaban en los rituales de diferenciación de la humanidad dentro de la sociedad cosmopolítica, extensible a la construcción de diacríticos de diferenciación étnica entre grupos. Su labor era también indispensable para situar cosmológicamente la guerra y dar una faceta regenerativa al oscuro acto del canibalismo ritual, siendo también relevante su accionar en los rituales funerarios que establecían correspondencias cosmopolíticas a partir de cultos a los ancestros.

CONCLUSIÓN

A partir del estudio crítico de las fuentes escritas del siglo XVI sobre la naciente realidad colonial en la Nueva Granada, hemos podido exponer un sistemático acervo de fragmentos documentales que refieren a manifestaciones rituales que nos recuerdan la magia en los sencillos actos misteriosos que pueblan el quehacer de las sociedades campesinas o que estructuran la cotidianidad y las instituciones chamánicas de los pueblos indígenas colombianos de la actualidad, comprobando la pervivencia de muy larga duración de actitudes, conocimientos y prácticas rituales que dan sentido al cosmos en los dos extremos temporales del registro documental empleado: el encuentro de mundos en el siglo XXI y algunos ejemplos correspondientes desde la etnografía contemporánea.

Percibimos en el primer capítulo, que las diferentes expresiones mágico-religiosas demostraron a los ibéricos distintos niveles de complejización social, en razón de los cuales tuvimos acceso a la dimensión y características particulares de las sociedades preestatales al momento de la conquista que salieron al encuentro del europeo escribano, que cargaba sesgos teológicos y prejuicios que dividieron a las poblaciones nativas entre *behetrías e idolatrías*, demostrando que para el invasor la expresión ritual también configura el cosmos y que dicha mentalidad trasgredía las diferencias de clase entre la hueste conquistadora. En el segundo capítulo analizamos cómo la conformación de convenciones litúrgicas consolidadas a través de la práctica formal e inalterable de ritos por parte de los indígenas durante siglos, configuró actitudes y acciones que se contrapusieron al primer avance de adoctrinamiento católico europeo. Las referencias a estas expresiones de chamanismo subersivo tras la imposición del régimen encomendil nos permitió construir una definición contextual de chamanismo que sintetizara los elementos del accionar ritual de los especialistas de las comunidades cacicales que sobresalen en la documentación, resultando en el descubrimiento de elementos de ontología multinaturalista y epistemología perspectivista en el siglo XVI análogos a aquellos que podemos encontrar en los pueblos nativos no solo del área geográfica correspondiente a la región histórica neogranadina sino de todo el continente.

Observamos en el tercer capítulo la relación entre el chamanismo y la gestión ecológica del territorio, así como la institución de la milenaria práctica de pago hacia los seres no humanos, complejizando los postulados mitológicos de algunos pueblos indígenas registrados en el temprano siglo XVI en torno a las ideas nativas sobre enfermedad y conflicto interespecífico que configuraron un ethos ecológico de sorprendente peso en las prácticas de explotación de recursos naturales. Finalizamos el presente estudio enumerando la gama de expresiones chamánicas aplicadas a la trayectoria individual como rituales de paso, rituales funerarios y grandes movimientos colectivos como las guerras y las festividades, que en suma, nos permiten verificar la muy larga duración de la mentalidad cosmopolítica que tras cuatro siglos sobrevive en las poblaciones indígenas colombianas que no han sido desplazadas de sus territorios tradicionales o que subyace a las creencias sincréticas de la población mestiza.

Como colofón del presente estudio, debemos recordar las ideas sobre la “palabra ausente” con que Michael de Certeau describía el trabajo histórico de plasmar por escrito las tradiciones orales de los pueblos ágrafos y que desde los primeros cronistas, oficiales coloniales y clérigos utilizó la palabra como *estuche del relato* conteniendo las palabras y acciones indígenas en marcos hermenéuticos muy limitados que aquí nos hemos propuesto problematizar y complejizar para aportar al entendimiento de las culturas originarias del mundo para superar la impotencia disciplinar o la frustración profesional de hacer historia cultural sobre sociedades que hace 5 siglos fueron exterminadas. Invitando a los colegas y posteriores estudiosos a ampliar, criticar y superar el presente trabajo para ayudarnos a todos los apasionados por el pasado a sobrellevar la nostalgia que De Certeau reconoce en todos aquellos que hemos escrito sobre el pasado indígena, que en ocasiones se ha reducido a ser “el papel de joya ausente; el momento de un encantamiento, un instante robado, un recuerdo fuera del texto”(De Certeau, 1975, p. 209).

REFERENCIAS

- Aceituno, J., & Gnecco, C. (2004). Poblamiento temprano y espacios antropogénicos en el norte de Suramérica. *Complutum*, 15, 151–164. <https://doi.org/10.5209/CMPL.30759>
- Acosta, J. (1590). *Historia Natural y Moral de las Indias*. Imprenda de Juan León. <https://doi.org/10.1001/jama.223.12.1344>
- Anonimo. (n.d.). *Relación de la conquista de Santa Marta y Nuevo reino de Granada*.
- Arenas, F. (2023). *El chamán que para la lluvia no pudo evitar que inundara su casa*. Periodico El Tiempo. <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-10964821>
- Arhem, K. (1990). Ecosofi Makuna. In *La Selva Humanizada. Ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*.
- Århem, K. (1998). Powers of place: landscape, territory and local belonging in Northwest Amazonia. In *Locality and belonging*.
- Århem, K. (2013). Vida y muerte en la Amazonía Colombiana: Un relato etnográfico macuna. *Anthropos*, 79, 171–189. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>
- Austin, J. (1962). How to do things with words. In *Analysis (United Kingdom)* (Primera Ed, Vol. 23). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/analys/23.Suppl-1.58>
- Baquero, A. (1987). Reseña: Los de la lengua de cueva los grupos indígenas del istmo oriental en la época de la conquista española. *Boletín Del Museo Del Oro*, 19, 141–142. <https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/bmo/article/view/7206>
- Bernand, C., & Gruzinski, S. (1944). *Historia del Nuevo Mundo. Del Descubrimiento a la Conquista. La Experiencia Europea, 1492-1550*. Fondo de Cultura Económica.
- Bernand, C., & Gruzinski, S. (1988). *De la idolatría: Una arqueología de las ciencias religiosas*. Fondo de Cultura Económica.
- Borja Gómez, J. H. (2013). *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada: Indios, negros, judíos y otras huestes de Satanás*.
- Braudel, F. (1968). *La historia y las ciencias sociales* (Segunda ed). Editorial Alianza.

- Burke, P. (2004). *¿Que es la historia cultural?* Paidós.
- Carneiro, R. L. (1987). *The transition to statehood in the New World*.
- Carneiro, R. L. (1998). What Happened at the Flashpoint?: Conjectures on Chieftom Formation at the Very Moment of Conception. In *Chieftoms and Chieftaincy in the Americas* (pp. 18–42). University Press Florida.
- Casilimas Rojas, C. I. (2001). Juntas, borracheras y obsequias en el cercado de Ubaque. *Boletín Cultural Del Museo Del Oro*, 49, 13–48.
- Cayón, L. (2002). *En las aguas de Yuruparí Cosmología y chamanismo Makuna*. Universidad de los Andes.
- Cayón, L. (2012). Gente que come gente: a propósito del canibalismo, la caza y la guerra en la Amazonía. *Maguaré*, 26(2), 19–49.
- Cervantes, F. (1996). *El Diablo en el Nuevo Mundo*.
- Colmenares, G. (1978). *Historia Económica y Social de Colombia* (Tercera Ed). Editorial La Carreta.
- Correa Rubio, F. (1994). Género y reciprocidad en la economía de los taiwano del Vaupés. *Maguaré*.
- da Cunha, M. L. C., & de Castro, E. B. V. (1986). Vingança e temporalidade: os Tupinambás. *Anuário Antropológico*, 10(1), 57–78.
- De Aguado, P. (n.d.). *Recopilacion historial*.
- De Certau, M. (1975). *La escritura de la historia*. Ediciones Universidad iberoamericana.
- de Ercilla y Zuniga, A. (1569). *La Araucana*. <https://doi.org/10.2307/536483>
- De Las Casas, B. (1967). *Apologética historia sumaria tomo I y II*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- De Quesada?, G. J. (1544). *Epitome de la conquista del Nuevo Reino de Granada*.
- Dube, S., Banerjee Dube, I., & Mignolo, W. (2004). *Modernidades coloniales. Otros*

pasados, historias presentes. (Primera ed). El Colegio de Mexico.

https://www.academia.edu/6718640/Modernidades_coloniales_otros_pasados_historias_presentes

Duviols, P. (1977). *La Destrucción de las religiones andinas.* Universidad Nacional Autónoma de México.

Eliade, M. (2001). El Mito del eterno retorno: arquetipos y repetición. In *El Libro de bolsillo.* <https://antroporecursos.files.wordpress.com/2009/03/eliade-m-1949-el-mito-del-eterno-retorno.pdf>

Elliot, J. (2018). *La España imperial 1469-1716.*

Escallón Largacha, E. (1991). La conquista del Nuevo Reino. In *Gran Enciclopedia de Colombia* (pp. 85–111). Circulo de Lectores.

Fernández de Oviedo y Valdés, G. (1526). *Sumario de la Natural Historia de las Indias.* Fondo de Cultura Económica .

Fernández de Oviedo y Valdés, G. (1851). Historia General y Natural de las indias. In *Biblioteca ontológica virtual.* Real Academia de Historia de Madrid.

Fernandez de Piedrahita, L. (2010). Historia general de las conquistas del Nuevo Reino de Granada. *Boletín Del Museo Del Oro, 40,* 63–87.

Fontaine, L. (2003). El mambe frente al dinero. *Revista Colombiana de Antropología, 39,* 173–201.

Fox, R. (1985). *Sistemas de Parentesco y Matrimonio* (Cuarta Edición). Editorial Alianza.

Franco, F., Vieco, J. J., Franky, C., Wood, A., Suarez, M. C., Gomez, A. J., Zarate, C., Robayo, C., Faulhaber, P., Nuñez avellaneda, M., Duque, S., Echeverri, J. A., Palacios, P., Jackson, J. E., Cayón, L., & Montes, M. E. (2001). *Imani Mundo: Estudios en la Amazonia Colombiana* (C. G. Zarate botia & C. E. Franky Calvo (eds.)). Unibiblos.

Frazer, J. G. (1922). *The golden bough.* Springer.

- Fried, M. H. (1979). Sobre la evolución de la estratificación social y el estado. *Culture in History, 1*, 133–151.
- Friede, J. (1956). *Documentos inéditos para la historia de Colombia*. Academia Colombiana de Historia.
- Gamboa, J. A. (2010). *El cacicazgo muisca en los años posteriores a la Conquista: del sihipkua al cacique colonial, 1537-1575*.
<https://books.google.com/books?id=TXhOAQAIAAJ&pgis=1>
- García, F. G. (1729). *El origen de los indios de el nuevo mundo e indias occidentales* (Segunda im). Imprenta de Francisco Martínez Abad.
- García, O. I. (2016). Danzando fakariya: los bailes uitotos como modelo de organización social en la Amazonía. Danser le fakariya : les bals uitoto comme modèle d'organisation sociale en Amazonie. Fakariya dancing: the Uíto dances as a model of social organization in the Amazon. *Bulletin de l'Institut Français d'études Andines, 45*(45 (1)), 39–62. <https://doi.org/10.4000/bifea.7805>
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas* (Reimpresión). Editorial Gedisa.
<https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>
- Ginzburg, C. (1994). *Mitos, emblemas, Indicios* (Segunda Ed). Editorial Gedisa.
<https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>
- Hall, S. (2019). *El triángulo funesto. Raza, étnia y nación*. 166.
- Hill, J. D. (2018). *Social Equality and Ritual Hierarchy : The Arawakan Wakuénai of Venezuela*. *11*(3), 528–544.
- Hubert, H., & Mauss, M. (1979). *Sociología y Antropología* (Cuarta Ed). Editorial Tecnos S.A.
- Hugh-jones, S. (2012). “Nuestra historia está escrita en las piedras.” In F. Correa Rubio, R. Pineda Camacho, & P. Chaumeil (Eds.), *El aliento de la memoria : antropología e historia en la Amazonia Andina* (Primera Ed, pp. 29–64). Editorial Universidad Nacional de Colombia.

- Hugh-Jones, S. (1979). The palm and the Pleiades, initiation and cosmology in Northwest Amazonia. In *Cambridge Studies in Social Anthropology No. 24*.
- Hugh-jones, S., Rivieres, P., Santos-granero, F., & Hugh-jones, S. (2009). The Fabricated Body. In F. Santos Granero (Ed.), *The occult life of things* (Primera Ed, pp. 33–59). University of Arizona Press.
- Johnson, A., & Earle, T. (2003). *La evolución de las sociedades humanas*. Editorial Ariel. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>
- Kapferer, B. (2004). Ritual dynamics and virtual practice: Beyond representation and meaning. *Social Analysis*, 48(2), 33–54.
- Lafaye, J. (1999). *Los conquistadores : figuras y escrituras*.
- Langebaek, C. H. (1995). De como Convertir a los indios y de porqué no lo han sido: Juan Valcarcel y la idolatría en el altiplano Cundiboyacense. *Revista de Antropología y Arqueología*, 11.
- Langebaek, C. H. (2003). Resistencia Indígena y Transformaciones ideológicas entre los muisca de los siglos XVI y XVII. In *Muisca: Representaciones Cartografías y Etnopolíticas de la memoria*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Le Goff, J. (1974). Las mentalidades. Una historia ambigua. *Hacer La Historia. Tercera Parte: Nuevos Problemas*, 765–771.
- Leach, E. R. (2021). *Political systems of highland Burma: a study of Kachin social structure*. Routledge.
- León, P. D. C. (1974). Crónica del Perú el señorío de los incas. *Ayacucho*, 2–544.
- León Portilla, M. (2003). Visión de los vencidos. *Book*, 171. <http://www.revistakatharsis.org/vencidos.pdf>
- Leonard, I. A. (1953). *Los libros del Conquistador*. Fondo de Cultura Económica.
- Lévi-Strauss, C. (1987). *Antropología Estructural*. Ediciones Paidós.
- Lockhart, J., & Schwartz, S. (1992). Los Mundos Ibéricos. In *América Latina en la Edad*

Moderna. Akal editores.

Londoño, E., & Casilimas Rojas, C. I. (2001). El proceso contra el cacique de Ubaque en 1563. *Boletín Museo Del Oro*, 49, 49–101.

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

Malinowski, B. (1948). Magic, Science and Religion and Other Essays. In *International Affairs*. The Free Press. <https://doi.org/10.2307/3017623>

Marín Taborda, J. I. (2021). *Vivir en policía y a son de campana. El establecimiento de la república de indios en la provincia de Santa Fé 1550-1604*. ICANH.

Melo, J. O. (2017). *Maravillas y Horrores de la Conquista*. Libro al Viento.

Melo, J. O. (2019). *Las leyes nuevas 1542* (pp. 1–224).

Mich, T. (1994). The Yuruparí Complex of the Yucuna Indians. The Yuruparí Rite. *Anthropos*, 89(9), 39–49. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>

Mich, T. (1995). The Yuruparí Complex of the Yucuna Indians. The Yuruparí Myth. *Journal of Chemical Information and Modeling*, 90, 487–496. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>

Mignolo, W. (1978). Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista. In *Historia de la literatura hispanoamericana* (pp. 57–116). Editorial Cátedra.

Monod Becquelin, A. (1982). La métamorphose: contribution à l'étude de la propriété de transformabilité dans la pensée Trumai (Haut Xingú, Brésil). *Journal de La Société Des Américanistes*, 133–147.

Nieto, J. C., & Echeverri, J. A. (2013). “Si esto fuera una maloca de por allá, pues fuera otra historia”: La comunidad uitoto de Florencia, Caquetá. *Un Río de Saber: Investigaciones Desde La Amazonia Colombiana*, 159–186.

Oyuela Caicedo, A. (2005). El surgimiento de la rutinización religiosa: Los orígenes de los tairona-kogis. In *Chamanismo y sacrificio. Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del Sur* (pp. 101–116). Fundación de investigaciones Arqueológicas Nacionales, banco de la República de Colombia;

Instituto Francés de Estudios Andinos.

Páramo Bonilla, C. G. A. (2009). *Lope de Aguirre, o la vorágine de Occidente. Selva, mito y racionalidad*.

Perrin, M. (2000). Formas de comunicación chamánica. In *Lenguajes y Palabras Chamánicas, memorias del 45 congreso internacional de americanistas*. Abya Yala.

Perrin, M. (2002). Las artes de los chamanes. In *Chamanismo: tiempo y lugares sagrados* (pp. 67–94).

Perrin, M. (2005). Unos objetos chamánicos sacrificados. In *Chamanismo y sacrificio. Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del Sur*. Fundacion de investigaciones Arqueológicas Nacionales, banco de la República de Colombia; Instituto Francés de Estudios Andinos.

Phelan, J. L. (2009). *El pueblo y el rey*.

Pineda Camacho, R. (1989). Historia oral de una maloca sitiada en el Amazonas. *Anuario Colombiano de Historia Social y de La Cultura*, 0(16–17), 163–182.

Pineda Camacho, R. (2002). Gerardo Reichel-Dolmatoff y su contribución a la teoría del chamanismo. In *Chamanismo: tiempo y lugares sagrados* (pp. 131–167).

Pineda Giraldo, R., & Fornaguera, M. (1958). Vocabulario Opón Carare. In *Homenaje al profesor Paul Rivet* (pp. 191–201). Academia Colombiana de Historia.

Rappaport, J. (2015). Letramiento Y Mestizaje En El Nuevo Reino De Granada, Siglos Xvi Y Xvii. *Diálogo Andino*, 46, 9–26. <https://doi.org/10.4067/s0719-26812015000100002>

Rappaport, R. A. (1999). *Ritual and religion in the making of humanity*. Cambridge University Press.

Reichel-Dolamatoff, G. (1945). Los Indios Motilones (Etnografía y Lingüística). *Revista Del Instituto Etnológico Nacional*, 2.

Reichel-dolmatoff, G. (1978). Colombia Indígena, Periodo prehispánico. In *Manual de*

- Historia de Colombia* (pp. 33-105.). Bogotá, Colcultura.
- Reichel-dolmatoff, G. (1986). *Desana: Simbolismo de los indios Tukano del Vaupés*. (Primera Ed). Editorial Presencia Ltada.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1960). Contribuciones al conocimiento de las tribus de la región de Perija. *Revista Colombiana de Antropología*, 9, 161–193.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1997a). *Cosmología como análisis ecológico: Una perspectiva desde la selva pluvial*.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1997b). Cosmología como análisis ecológico. In *Chamanes de la selva pluvial : ensayos sobre los indios tukano del Noroeste Amazónico*. Themis Books.
- Reichel, E. (1987). La danta y el delfín: Manejo ambiental e intercambio entre dueños de Maloca y chamanes. El caso Yukuna-matapi. *Revista de Antropología Universidad de Los Andes*, 5(1–2), 69–128.
- Rodriguez Freyle, J. (1985). El Carnero. In *Hispania* (Vol. 68, Issue 3). Biblioteca Nacional de Colombia. <https://doi.org/10.2307/342460>
- Rodriguez Jimenez, P. (2002). *Testamentos Indígenas de Santa fé*. Instituto de cultura y turismo de Bogotá.
- Rodríguez Prampolini, I. (1948). *Amadises de América: La hazaña de indias como empresa caballeresca*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rowe, J. H. (1998). *Cómo Francisco Pizarro se apoderó del Perú*.
- Sahlins, M. D. (1983). *Economía de la edad de piedra*.
- Simon, P. (n.d.). *Noticias historiales de las conquistas de tierra firme en las indias occidentales*.
- Solórzano Fonseca, J. C. (2017). La evolución socio-cultural de la Amazonía prehispánica y colonial: Nuevas perspectivas en la investigación arqueológica y etnohistórica. *Revista de Historia*, 75, 185. <https://doi.org/10.15359/rh.75.6>

- Todorov, T. (1982). *La conquista de América. El problema del otro*. ePubLibre.
- Tovar Pinzon, H. (2001). *Prologos relaciones y visitas a los Andes* (Issue 1). Biblioteca Nacional de Colombia.
- Tovar Pinzón, H. (1993). *Relaciones y Visitas a los Andes*. Biblioteca Nacional de Colombia.
- Turner, V. (1988). *El proceso Ritual: Estructura y antiestructura*. Editorial Taurus.
- Turner, V. (2014). *La selva de los símbolos (Selección)*. Siglo veintiuno editores.
papers3://publication/uuid/3A4537DA-DD3E-4499-8BB1-B49A53A4EC93
- Uribe, M. V. (1999). Las sociedades del norte de los Andes. *Historia General de América Latina*, 315–343.
- Van der Hammen, M. C. (1992). *El Manejo del Mundo*. Tropenbos Colombia.
https://doi.org/10.4324/9780203202449_chapter_17
- Van Gennep, A. (1969). Los ritos de paso. In *Heteronomías en las ciencias sociales*. Alianza Editorial. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1gm02x8.4>
- Vanguardia, E. (2023). *Murió arrollado “chamán” que contrató el expresidente Santos para alejar la lluvia en su posesión, en Ibagué, Tolima, Colombia | Vanguardia.com*. Diario Vanguardia. <https://www.vanguardia.com/judicial/murio-arrollado-chaman-que-contrato-el-expresidente-santos-para-alejar-la-lluvia-en-su-posesion-FB8223034>
- Vico, G. (1709). *On the study methods of our time*. Cornell University Press.
- Viveiros de Castro, E. (2005). Chamanismo y sacrificio, un comentario amazónico. In *Chamanismo y sacrificio. Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del Sur*. Fundacion de investigaciones Arqueológicas Nacionales, banco de la República de Colombia; Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Viveiros de Castro, E. (2019). *Exchanging Perspectives : The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies The Transformation of Objects into Subjects*. 10(3), 463–484.

Wallace, A. F. C. (1956). Revitalization movements. *American Anthropologist*, 264–281.

White, A. R. (1971). *Truth*. Macmillan.

<https://books.google.com.co/books?id=AvTWAAAAMAAJ>

Zambrano, M. (1998). Trabajo precioso, trabajadores despreciables: Prácticas conflictivas y consenso epistemico en el discurso social. *Cultura, Anuario Colombiano de Historia Social y de La*, 25.