

**COMPETENCIA POR PRESTIGIO POLITICO
Y MOMIFICACION EN EL NORTE
DE SURAMERICA Y EL ITSMO DE PANAMA**

"Where there is no transcendental authority
to be created the dead can be left alone"
Maurice Bloch y Jonathan Parry.

CARL HENRIK LANGEBAEK RUEDA*

* Departamento de Antropología, Universidad de los Andes.

Much of the current research in archaeology has focused on refining concepts and techniques to identify and study social complexity. As part of this interest an increasing number of archaeologists have agreed that important insights can be inferred from mortuary practices, particularly in terms of increasing social differentiation as correlated to social hierarchies. The purpose of this paper is to explore how mortuary practices –particularly mummification– were politically manipulated in northern South American chiefdoms during the 16th Century. I will claim here that ethnohistory can effectively contribute to the knowledge of ideological mechanisms through which differential disposal of the dead actually reinforced and helped reproduce social inequality.

ANTECEDENTES

El tema de la manipulación social de la muerte ha llamado la atención de científicos sociales por años. No en vano los arqueólogos parecen tener cierta afinidad por la excavación de tumbas. Y no en vano tampoco gran parte de la cerámica, orfebrería y textiles depositados en los museos, en Colombia, y otras partes del mundo, han sido encontrados en entierros. Tradicionalmente, se ha trazado un paralelo entre los ritos asociados a la muerte y los ritos de paso (Frazer 1946: 57) o de fertilidad (Van Gennep 1969). De esta manera los ritos mortuorios obedecen a necesidades psicológicas de enfrentar el más allá. Las ceremonias fúnebres se ven, en otras palabras, como resultado de la necesidad de enfren-

En primer término agradezco a Felipe Cárdenas por cuya invitación efectué esta investigación en 1989 como complemento al programa que lleva a cabo para estudiar las momias en Colombia. Este trabajo espera contribuir a las investigaciones que actualmente Cárdenas realiza.

También reconozco una deuda de gratitud con Roberto Pineda Camacho, Leonor Herrera y Jorge Morales por sus comentarios sobre el manuscrito. Finalmente, agradezco a David Stemper por haberme permitido consultar su texto sobre los cacicazgos de la región del Sinú.

tar el hecho de la muerte. En Colombia esta interpretación tradicional sobre monumentos mortuorios ha sido predominante. Estudios pioneros, como los realizados por Lunardi (1935) en el Alto Magdalena, o Eckert (1945) en el Valle del Cauca, acuden al mundo de las creencias en el más allá para explicar las pautas de enterramiento en cada región.

En este artículo se pretende interpretar la momificación, y en general las prácticas mortuorias, como resultado de la competencia por prestigio entre grupos sociales. Esta interpretación se basa en consideraciones propuestas por autores como Binford (1971), Brown (1975), Renfrew (1979) y Tainter (1978). Para Binford y Tainter la energía invertida en las prácticas mortuorias se correlaciona con el status del difunto. Brown (1975: 29), con base en el ejemplo de los indígenas spiro de norteamérica, observa que los entierros de elite están asociados con ofrendas difíciles de obtener y cuya disponibilidad reflejaba el prestigio de ese grupo social. Renfrew (1979: 121-146), por su parte, agrega una consideración básica que complementa lo expuesto por Binford, Brown y Tainter. En efecto, el autor interpreta los monumentos fúnebres del neolítico europeo como resultado de la competencia entre grupos sociales por resaltar su prestigio y la capacidad de movilizar mano de obra y recursos. Así, aunque ciertamente la inversión de energía en las prácticas mortuorias indica el status del difunto, refleja ante todo el interés en mantener cierto prestigio por parte del grupo social al cual pertenece. En este sentido, como sugieren Bloch y Perry (1987) las prácticas mortuorias siguen más los intereses de los vivos, su necesidad de obtener status y legitimizar su posición social, que la de abstractas necesidades de los muertos.

Nuestro argumento es que estas consideraciones son válidas también para los cacicazgos del norte de Suramérica. Las fuentes de información con que se pretende sustentar esto provienen tanto del campo de la etnohistoria, como de la etnología. Las fuentes etnohistóricas permiten establecer una tipología sobre las prácticas de momificación. Es decir, nos ayudan a identificar quiénes eran momificados, cómo se momificaban y dónde se dejaban los cuerpos. La información etnológica sirve para avanzar en el propósito de interpretar ese conjunto de datos aportados por la etnohistoria. Desde luego, asumir que nuestros conocimientos etnológicos resultan válidos para interpretar una situación descrita por los españoles en el siglo XVI es complicado (Ucko 1969). Ciertos investigadores arguyen que la ideología de los grupos indígenas actuales es muy conservadora y que por lo tanto nos puede ayudar a entender el pasado (Reichel-Dolmatoff 1968; Isbell 1976; Osborn 1985). Sin embargo es difícil estar completamente de acuerdo con esa observación para todos los casos. La ideología indígena puede parecer exótica y distante para nosotros, pero eso no la hace una cosa del pasado remoto. Por lo tanto, en este artículo se acude a analogías etnográficas, cuando la información

es consistente en diversos contextos geográficos y sociales. Al fin y al cabo, las analogías etnográficas pueden proveer “una relación entre las prácticas mortuorias y pautas de comportamiento social en el contexto social más amplio” (Chapman 1987: 200).

CACICAZGOS DEL NORTE DE SURAMERICA Y PANAMA

Los grupos étnicos entre los cuales los españoles describieron prácticas de momificación en el norte de Suramérica y Panamá, no tenían un grado de desarrollo social homogéneo (Linares 1977; Helms 1979; Bray 1984: 331-338; Cooke 1984: 287-292; Reichel-Dolmatoff 1986). De hecho, existían considerables diferencias entre unas y otras; en algunos casos, como en el de los muiscas, los líderes políticos tenían carácter permanente, no participaban directamente en las actividades de producción de alimentos y disfrutaban de privilegios tales como vestir ciertas clases de mantas. En otros casos, como por ejemplo en el bajo Magdalena, el cargo de cacique no implicaba esos privilegios. En algunos lugares, existía un marcado desarrollo de la especialización artesanal como también un manejo centralizado de los excedentes comunales, pero en otros la evidencia muestra una organización económica más rudimentaria. Sin embargo, aunque se daba una notable diversidad en términos de desarrollo de la jeraquización política, todas las comunidades de la región se han venido clasificando como cacicazgos. Es decir, se trataba de sociedades donde a pesar de cierta jeraquización política, las relaciones sociales seguían funcionando en el marco de los vínculos de parentesco. En esta medida los líderes políticos tienen poca oportunidad de imponer sus decisiones mediante métodos coercitivos. Esto es precisamente lo que permite diferenciar a este conjunto heterogéneo de cacicazgos de sociedades organizadas en estados o imperios. Cualquiera que sea la definición de cacicazgo no se trataba de sociedades divididas en grupos antagónicos, donde un grupo de tiranos ejercía el monopolio del poder. En lugar de un aparato militar que pudiera servir para imponer su voluntad, el poder de los caciques se basaba en la persuasión, particularmente en demostrar que él y su comunidad tenían un prestigio superior al de sus vecinos (Helms 1979). Incluso en el caso muisca, comunidades enteras podían abandonar a sus caciques si no los consideraban lo suficientemente generosos y en gran medida el prestigio de cada grupo dependía de su capacidad de despilfarrar recursos y así mostrar su generosidad y riqueza (Langebaek 1987). En ambos casos cualquier ejercicio de autoridad debía estar basado en la capacidad de los líderes políticos de ejercer eficazmente sus funciones, pero también debía estar plenamente justificada por medios ideológicos.

El argumento de este artículo es que la momificación fue una de las formas como los caciques sancionaban ideológicamente su rango. Como corolario, el estudio de prácticas de momificación, así como el de patro-

nes de enterramiento en general, deben estar en capacidad de ilustrar el desarrollo de jerarquías políticas. Para sustentar este punto se propone responder tres preguntas: primero, ¿quiénes eran momificados?; segundo, ¿cuál era la relación entre las prácticas de momificación y el deseo de mostrar prestigio?; finalmente, ¿dónde y con qué propósito se exhibían las momias? Para dar respuesta a estas preguntas, se va a seguir la terminología propuesta por Robert Hertz. Para Hertz (1960), la manipulación política de la muerte ocurría en las fases de disgregación y reubicación. La primera consiste en el tratamiento que se hace de los cuerpos; durante esta fase, se manipulan los atributos especiales que los muertos tenían en vida y el grupo social al cual pertenecía el difunto incurre en enormes gastos, en términos de bienes y trabajo. La fase de reubicación se refiere a la disposición definitiva de los cuerpos. Durante esta fase, la muerte se manipula para justificar el orden social, en beneficio de quienes detentan el poder.

QUIENES ERAN MOMIFICADOS

La respuesta a esta primera pregunta es relativamente fácil a partir de la lectura de las crónicas: únicamente los miembros de alto status eran momificados y conservados por la comunidad. Un cronista anónimo que describió Popayán probablemente a fines del siglo XVI, sostuvo que mientras algunos cadáveres se depositaban en simples huecos en la tierra, otros eran secados al fuego y guardados por la comunidad; según el cronista, la diferencia en el tratamiento tenía que ver con “la importancia” del muerto (Anónimo 1916: 89). Esta impresión coincide con otras referencias: en el Valle del Cauca se acostumbraba conservar únicamente los cuerpos de los “más principales” (Cieza 1971: 113). En la costa del noreste de Venezuela la momificación sólo se practicaba en cuerpos de “jefes o reyes” (Simón 1981, 1: 548). En Urabá, los cuerpos de los “señores” eran momificados (Fernández de Navarrete 1964: 237-238). Entre los muiscas, por su parte, los cuerpos de caciques y los *chiques*, especialistas religiosos, se momificaban (Ramos 1972: 292; Rodríguez Freyle 1980: 84).

La evidencia arqueológica, por cierto, confirma que las momias a veces aparecen asociadas a ricos ajuares, aspecto que reforzaría la idea de la posición prestigiosa de los individuos momificados (Schottelius 1946; Cardale de Schrimppf 1987; Cárdenas 1989). Algunos hallazgos arqueológicos, por cierto, también confirman que se momificaban no solamente cuerpos de hombres adultos sino también de mujeres y niños, probablemente pertenecientes a individuos de alto rango (Dawson 1928; Zerda 1972: 105; Hernández de Alba 1943; Bray 1978: 233; Carvajal 1940; Cárdenas 1989, 1990).

LA FASE DE DISGREGACION

Las crónicas describen la momificación como un procedimiento sumamente costoso en términos de tiempo e inversión de trabajo. Las familias de los muertos proveían de alimentos a la comunidad durante fiestas comunales que marcaban el inicio del secado de los cuerpos y que en ocasiones podían demorar mucho tiempo, dependiendo de la importancia del muerto. Por lo demás, con cierta frecuencia, se tenían que elaborar ricas ofrendas para dejar al lado de las momias, también bajo la responsabilidad de la familia de los muertos, como lo describe Fernández de Oviedo (1979: 130-131) para el litoral venezolano.

Generalmente el secado se hacía de la siguiente manera: los cuerpos, en posición flexada o extendida, se dejaban sobre hamacas, plataformas de madera o en agujeros cavados en la tierra, cerca a fuegos. El uso de plataformas para secar se describe en el norte de Venezuela (Simón 1981, 1: 584) y la Provincia de Ancerma, en el Valle del Río Cauca (Robledo 1865: 396). En otros lugares, como en las tierras bajas del Sinú, se acostumbraba secar los cuerpos en hamacas (Fernández de Enciso 1974: 268). En Urabá, los cuerpos se colgaban de cuerdas a cierta distancia de fuegos en el suelo (Fernández de Navarrete 1964: 237-238). En el Cesar los cuerpos simplemente se ponían en "huecos rodeados de fuegos y de esta manera los secan" (Aníbal de Paleólogo 1983: 209-210).

El proceso de secado podía durar, de acuerdo con las crónicas, desde unos pocos días hasta varias semanas (Simón 1981, 1: 548 y 4: 437), aunque esto último quizás fue una exageración de los conquistadores (Cárdenas F. Com. pers 1990). En todo caso, en algunos lugares el secado era lo suficientemente prolongado como para reducir el cuerpo a cenizas (Cieza 1971: 135). Cuando la intención era la de preservar los tejidos blandos, se podían seguir diversos procedimientos después del secado. Simón (1981, 1: 548) refiere que en muchas partes los cuerpos se frotaban con bija o achiote, mientras los muisca utilizaban un compuesto llamado *mocoba*. Prácticas de evisceración se describen para las sociedades del Valle del Cauca, el Sinú y el territorio muisca. En cercanías a Cali, el abdomen se abría con "cuchillos de pedernal" y luego se rellenaba de ceniza (Cieza 1971: 117). Los muisca, por su parte, extraían los "intestinos y todo lo demás de la barriga" (Quesada en Ramos 1972: 301-302). Martín Fernández de Enciso refiere que en el área Sinú, "cuando una persona importante moría, o alguno de sus hijos, le sacaban los intestinos... limpiaban el cuerpo con ciertas cosas" (1519/1974: 268)¹.

1 El achiote (*Bixa Orellana L.*) se utiliza para quitar manchas en la piel y para repeler insectos. La *mocoba* (que describe Simón 1981, 1: 548) quizás incluía bálsamo de Tolú

Finalmente, la última parte del tratamiento de los cuerpos consistía en la realización de ofrendas. Lo más común era que los cuerpos secos se cubrieran con mantas. Algunos datos sugieren que se trataba de tejidos que exigían una notable inversión de trabajo para su producción. Robledo (1865: 396) describe como en Ancerma los cuerpos se cubrían con “muchas mantas de algodón hechas especialmente para la ocasión”. De acuerdo con el cronista (1865: 396), el envoltorio podía llegar a ser tan pesado que se necesitaban veinte personas para poder levantarlo. Pedro Cieza (1971: 95 y 117) observaba que los cuerpos eran literalmente transformados en “ídolos” de algodón. De una forma similar, hacia finales del siglo XVI en la aldea muisca de Iguaque los españoles encontraron el cuerpo de un cacique, que tenía la apariencia de una gran ofrenda hecha de hilo de algodón (ANC C + I 58 f 26v). En Panamá los conquistadores hallaron en 1519 un envoltorio de varias mantas cubriendo el cuerpo seco de un antiguo cacique (Espinosa 1873: 24-25; Helms 1979: 17). Por cierto, diversos hallazgos arqueológicos confirman que las momias muchas veces se encuentran con textiles; tal caso se reporta en los dominios guane en Santander (Schottelius 1946; Rodríguez Plata 1978; Cardale de Schrimpff 1986: 206, 1987), y muisca (Silva 1978; Cardale de Schrimpff 1987; Broadbent 1985).

Frecuentemente, otras ofrendas acompañaban los cuerpos de los caciques. Dentro del envoltorio que los españoles hallaron en Iguaque, por ejemplo, se encontraron esmeraldas, figurinas de oro, maíz, frijoles y algodón (ANC C + I 58 f 2v). Lo mismo se describe para la momia de Panamá (Espinosa 1873: 24-25). Robledo (1865: 396) afirma que en el valle medio del río Cauca era costumbre cubrir los cuerpos de los caciques muertos con cuentas de chaquiras y adornos de oro. Según Cieza (1971: 117) en esta región también era común depositar armas como ofrendas. En el Valle del Magdalena, los cuerpos secos de los caciques y chamanes se guardaban con ofrendas de oro y alimentos (Simón 1981, 5: 437).

REUBICACION: LA MANIPULACION POLITICA DE LA MOMIFICACION

El cuadro que emerge de las descripciones de los cronistas es que la momificación estaba limitada a individuos de alto status e implicaba considerables gastos, en términos de inversión de tiempo y trabajo. Esto nos indica un extraordinario énfasis en los ritos asociados a la muerte de gente importante. Todo lo cual, sin embargo, no concluía con el secado de los cuerpos. El próximo paso consistía en la manipulación más permanente de los cuerpos durante la fase de reubicación. Los cuerpos se

(*Myroxylon balsamun o tolufera*) –que en el sur de Colombia se conoce como *mocóa*– probablemente usado para embalsamar cuerpos en Perú (Vreeland y Cockburn 1983: 170). Sin embargo, Cárdenas (Com. per. 1990) duda de esta identificación.

depositaban en viviendas, santuarios o cuevas, o se enterraban a campo abierto. En todos estos casos, la idea básica parece haber sido la de exhibir los cuerpos momificados en espacios que representaban alegorías del cosmos y de la organización social. En estos mismos espacios, como se demuestra a continuación, los caciques y chamanes ejercían sus funciones como intermediarios con las deidades.

MOMIAS EXHIBIDAS EN VIVIENDAS O SANTUARIOS

En muchos casos, las momias eran exhibidas en bohíos o malocas. En algunos lugares se trataba de construcciones especiales, donde año tras año se guardaban las momias de antiguos caciques. En otros, los cuerpos eran depositados en las construcciones donde la gente vivía. Con frecuencia, los cuerpos se colgaban del techo, pero también existen referencias sobre sitios donde se enterraban bajo el piso de la vivienda.

Diversas fuentes ilustran la costumbre de exhibir momias en bohíos, aunque no siempre se puede generalizar que se trate de cuerpos de antiguos caciques. En el Valle del Cauca, Cieza (1971: 95), por ejemplo, describe una vivienda en el Valle del Cauca donde había filas de cuerpos "de gente muerta" pero, como discute Pineda (1987) muchas veces se trataba de cuerpos de enemigos capturados en guerra (Eckert 1945; Pineda 1987). Sin embargo, Simón observa específicamente que en la Sierra Nevada de Santa Marta los cuerpos de antiguos chamanes se guardaban en las "malocas del demonio". Mason (1938: 168) refiere como los kágaba de la Sierra Nevada de Santa Marta enterraban sus caciques en santuarios especiales. En Panamá, los cuerpos secos de antiguos caciques se colgaban de los techos de los bohíos donde la gente vivía (Espinosa 1873: 24-25). Referencias similares se tienen para el Valle del Magdalena (Anónimo 1916: 124), la aldea de Caramanta en el Sinú (Enciso 1974: 268) y el nororiente de Venezuela (Pimentel 1927: 240).

Los muisca también depositaban cuerpos de antiguos líderes en viviendas. Jiménez de Quesada (en Ramos 1972: 301-302) relata que entre los muisca se acostumbraba dejar los cuerpos de los caciques sobre "camas altas", en santuarios especiales construidos para ese propósito. En Tunja Aguado (1956 1: 290) refiere que los españoles encontraron bohíos donde se enterraban viejos caciques con sus pertenencias. Los muisca también acostumbraban enterrar niños pertenecientes a linajes de alto rango en los huecos de poste de los santuarios. Esta práctica ha sido documentada por diversas excavaciones arqueológicas (Arrubla 1924; Silva 1945; Duque 1967: 581; Botiva 1988). Aún a fines del siglo XVI, el cacique muisca de Tibasosa afirmaba que acostumbraban sacrificar niños en caso de sequías o heladas (ANC VB 61 f 382r).

La construcción de viviendas donde se depositaban cuerpos de antiguos caciques tenía como objetivo, en palabras de Gumilla (1984: 201),

preservar “la memoria eterna” de gente importante. Fernández de Oviedo (1979: 130-131) narra cómo cada cuerpo de cacique en Urabá era almacenado al lado del:

“cuerpo de su padre... que de la misma manera está puesto; y así, viendo la cantidad y número de los muertos, se conoce que tantos señores ha habido en aquél estado, y cuál fue hijo del otro, que estan puestos así por orden... luego hacen que sus hijos aprendan y sepan muy de coro la manera de la muerte de los que murieron... y así lo cuentan en sus cantares, que ellos llaman areitos”

La impresión de Fernández de Oviedo sobre que los cuerpos de los caciques eran seres activos y tenían cierto “poder” en la vida social, se refuerza con otras observaciones. Simón (1981, 5: 425) refiere que los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta ofrecían fiestas a los cuerpos de antiguos chamanes para que el cielo no “se les cayera encima”. Requejo (1908: 93), por su parte, refiere que las momias de los caciques de Panamá eran “renovadas” de tiempo en tiempo, durante ceremonias en las cuales se festejaba a los muertos importantes. Cieza (1971: 95) relata que los indígenas del Valle del Cauca temían que el “diablo” entrara en los cuerpos momificados y los “asustara”.

Las descripciones etnohistóricas que he presentado hasta ahora dejan en claro que las momias depositadas en malocas o en viviendas de caciques o santuarios seguían, de alguna manera, “participando” en la vida comunal. En efecto, al ser depositadas en las viviendas, las momias se integraban a espacios sagrados que la comunidad homologaba a la estructura del cosmos y la sociedad. Algunas etnografías sobre grupos indígenas contemporáneos del norte de Suramérica y el Istmo de Panamá, describen cómo las viviendas indígenas no son vistas solamente como construcciones en las cuales se llevan a cabo una serie de actividades económicas y sociales. Se trata también de espacios vistos como sagrados, donde cada elemento es una representación metafórica de la vida comunal. En la discusión que sigue a continuación, voy a diferenciar entre las malocas y los pequeños bohíos unifamiliares. Malocas como las que describen las crónicas para el Valle del Cauca y el nororiente de Venezuela son aún comunes en lugares de la Amazonía (Goldman 1963; Reichel-Dolmatoff 1968 y Reichel-Dolmatoff, E. 1987). En el Vaupés la construcción, como un todo, es concebida como una “vagina” (Reichel-Dolmatoff 1968: 77-89). Los tres postes más importantes, y las vigas que soportan, se consideran los “protectores” de la construcción. El poste central representa “el chamán del sol”, mientras los postes más pequeños que soportan la estructura se dice representan “los miembros masculinos de la comunidad” (Reichel-Dolmatoff 1968: 77-89).

De una forma similar, Arhem (1981: 54) reporta que entre los makuks las malocas son el centro de la vida social y “un modelo del cosmos

makuna". Cada poste, viga o espacio, tiene un nombre específico y un significado propio. Los postes grandes se describen como "las montañas que sostienen el cielo" y los más pequeños representan "el recorrido del sol en el cielo". Hugh-Jones (1979) muestra cómo en la Amazonía colombiana la maloca es concebida como un microcosmos en miniatura, donde se representan los principios más elementales de la organización social indígena. En algunas regiones, como en los dominios warao del bajo Orinoco, grandes construcciones comunales redondas se ven como "marcas celestiales... de la geografía cósmica" (Wilbert 1981: 45-50). Así, el techo cónico de la construcción se identifica con el firmamento y el cosmos, con todos sus estratos superpuestos, se afirma estar representado en la construcción (Wilbert 1981).

Para muchas otras sociedades, como la muisca, el tipo de vivienda predominante no era la maloca comunal; cada familia ocupaba un bohío propio, a la vez que otros bohíos se destinaban al almacenamiento de alimentos, viviendas para mujeres o santuarios. En este caso la asociación metafórica entre el espacio social y la organización del cosmos se daba en dos niveles: las residencias de la elite y los santuarios. Reichel-Dolmatoff (1985) explica cómo la organización de las aldeas kágaba se percibe como la estructura del cosmos y los santuarios donde los *mamas* ejercen sus actividades como su "centro". Reichel-Dolmatoff (1975) también muestra cómo los pequeños santuarios kágaba representan alegorías sobre la organización social. Los santuarios mismos se llaman *nuhue*, o "casas-mundo" (Reichel-Dolmatoff 1975). Mas aún, se conceptualizan como "vaginas" donde cada uno de los elementos integrales se dice representa un aspecto de la vida social. Cada uno de los cuatro postes que soporta la estructura "es" los líderes de la comunidad y las pequeñas varas que constituyen las paredes representan a los individuos de bajo status de la comunidad.

Howe (1977) reporta el mismo conjunto de alegorías para los bohíos de los jefes cuna de Panamá. Estos bohíos son ante todo puntos de referencia cosmológicos; los postes principales representan a los líderes y marcan el espacio sagrado donde se realizan ceremonias comunales; las varas pequeñas, por su parte, se homologan a los miembros comunes y corrientes de la sociedad. Además de un espacio "femenino" y otro "masculino", cada sector del bohío está reservado para uso de determinadas jeraquías sociales. Así, diferentes miembros del grupo pueden colgar sus hamacas sólo en determinados lugares.

El significado cosmológico de los pequeños santuarios kágaba, los bohíos de los caciques cuna y de las malocas, se proyecta tanto hacia arriba como hacia abajo. El nivel donde las actividades cotidianas se llevan a cabo representa el mundo de los vivos. Cada uno de los niveles por encima o por debajo de ese nivel, donde se exhibían las momias, representa esferas de acción de los muertos y las deidades. En la Sierra

Nevada de Santa Marta, la estructura de los santuarios se proyecta hacia abajo, de tal manera que el centro es a la vez el "centro del mundo" que se proyecta en todas direcciones (Reichel-Dolmatoff 1985: 297). En la cuenca amazónica, los caciques, que también se conocen como los "dueños de las casas" (Goldman 1963: 39), son enterrados debajo del piso de vivienda en canoas viejas (Goldman 1963: 39; Arhem 1981: 54). El río a través del cual los muertos pasan a la otra vida se supone corre por debajo de las malocas (Goldman 1963: 39).

Algo similar se desprende de las referencias sobre los puntos más altos de las construcciones donde, como se ha visto, se colgaban los cuerpos momificados de antiguos caciques y chamanes. Estos lugares no sólo representan el sitio de contacto con la esfera más alta del orden cosmológico, sino que también se constituían en el lugar donde los chamanes llevaban a cabo sus actividades. Pedro de Aguado (1956 2: 106) relata que en el noreste de Venezuela había pequeñas plataformas cerca del techo de los santuarios. Desde esas plataformas, los chamanes se comunicaban con su comunidad a la vez que ingerían drogas narcóticas y "hablaban con el demonio". Aún hoy, aunque los kágaba no cuelgan momias de los techos de sus santuarios, las puntas del techo de esas construcciones son vistas como "puertas" que conectan al mundo de los vivos con el de las deidades (Reichel-Dolmatoff 1985: 297). El *mama*, sentado en un butaco sobre el suelo recibe las "respuestas" a las preguntas que formula a las deidades, a través de una cuerda que está colgada precisamente del punto más alto del santuario (Reichel-Dolmatoff 1985: 297).

MOMIAS EN CUEVAS

Las cuevas frecuentemente se describen como los sitios donde los indígenas llevaban a cabo sus ceremonias (ANC C + I 58 f 27v). Por cierto, las cuevas, al igual que los bohíos de los caciques, los santuarios y las malocas, también eran lugares que se homologaban a la estructura del cosmos. Entre los kágaba las cuevas son vistas como huecos "en el cuerpo de la madre", y por lo tanto como sus órganos sexuales (Reichel-Dolmatoff 1975, 1985: 297). De acuerdo con Mason (1938: 72), los kágaba creen que los muertos van al "centro de las montañas... cada persona de acuerdo a su status". Así, los *mamas* van a los "templos" desde los cuales puedan seguir coordinando, en su rol de mediadores entre su comunidad y la "madre" (Reichel-Dolmatoff 1975).

Las momias no solo eran depositadas en sitios importantes desde el punto de vista de los muertos. Las cuevas son descritas en numerosos documentos, como uno de los sitios predilectos para las actividades de los chamanes. Rodríguez Freyle (1980: 64) menciona que los caciques y chamanes muisca recibían su entrenamiento en cuevas. Zamora (1980, 3: 36) relata cómo a principios del siglo XVII las cuevas eran aún el sitio favorito de los chamanes muisca para "comunicarse con el demonio".

MOMIAS ENTERRADAS EN SITIOS A CAMPO ABIERTO

Las momias eran enterradas a campo abierto en lugares como Ancerma y el valle del Río Cesar. En esta última región se describe cómo las momias se enterraban en huecos profundos con todas sus posesiones (Anfbal de Paleólogo 1983: 219-220). En Ancerma, por su parte, las momias se depositaban en “tumbas muy grandes con una bóveda al lado, tan grandes que cuatro hombres con sus caballos podrían estar allí” (Robledo 1865: 397). Una vez enterrados, sin embargo, las momias continuaban presentes en la vida política. En Ancerma, por ejemplo, aunque la comunidad sembraba maíz sobre los enterramientos, se reunía periódicamente en esos sitios para “esperar” consejos “y creen en cualquier cosa, y especialmente entre ellos hay como maestros que hacen creer a la gente que ellas [las momias] les hablan” (Robledo 1865: 397).

De nuevo, el enterramiento de momias a campo abierto se relaciona con conceptos acerca del orden cosmológico y social. Los cementerios eran con frecuencia vistos como modelos cosmológicos, donde determinados lugares estaban reservados a ciertas clases de individuos. Reichel-Dolmatoff (1985: 292) describe el entierro de una joven mujer ika, a cargo de un *mama kágaba* en la Sierra Nevada. La operación de excavar la tumba es descrita como “abrir” una casa o un útero. El *mama*, en efecto, afirmaba que se estaba abriendo la “aldea de los muertos... el útero”. Documentos etnohistóricos sugieren que, al menos en el territorio muisca, los cementerios constituían un fuerte vínculo de vida comunitaria; en efecto, en muchos pleitos del siglo XVI, indígenas muisca argüían pertenecer a tal o cual comunidad debido a que sus ancestros estaban enterrados en determinado lugar (ANC C + I 52 f 637r y 59 f 77v).

La metáfora del cementerio como una “casa” es de particular importancia aquí. Como en el caso de los santuarios, los cementerios no son vistos como espacios homogéneos, sino más bien como espacios estratificados, espejo del orden social. En algunos cementerios, el status social de los muertos se podía reconocer de inmediato. El Sinú, en este sentido, constituye un ejemplo interesante. En esa región, los cuerpos de individuos de alto rango eran enterrados en túmulos, cuyo tamaño reflejaba la cantidad de trabajo invertido para su construcción y por tanto el prestigio del muerto (Aguado 1956 4: 22). Stemper (1991) observa como el tamaño de los túmulos dependía del tiempo que se pudiera abastecer de chicha, y presumiblemente comida, al grupo encargado de su construcción. De esta manera, los túmulos Sinú vendrían a reflejar la capacidad de una elite para movilizar recursos. En Nariño, Uribe y Cabrera (1989) muestran como un cementerio Piartal (siglos IX a XVI d.C) está organizado en tres áreas concéntricas. Individuos de alto status fueron enterrados en las tumbas más profundas (con una mayor inversión de trabajo) ubicadas en el centro del cementerio, mientras los individuos

de bajo status se enterraron en la periferia. Simultáneamente los entierros de individuos de status intermedio fueron enterrados en un espacio también intermedio.

CONSIDERACIONES FINALES

Las características más sobresalientes de la momificación se pueden resumir de la siguiente manera. Primero, la momificación estaba limitada a individuos de alto status y representaba una oportunidad para mostrar la capacidad que tenía la elite para movilizar bienes y energía. Segundo, los cuerpos momificados eran depositados en cuevas, o en sitios específicos: en bohíos de caciques, santuarios o malocas. Tercero, éstos lugares, de acuerdo con trabajos etnográficos contemporáneos, representan el orden social y la estructura del cosmos para muchas sociedades indígenas.

En este artículo hemos hecho énfasis en la importancia de la manipulación política de la muerte por parte de las elites indígenas, en oposición a la idea metafísica de que la momificación se debe ver desde el punto de vista de necesidades puramente psicológicas. Los sitios donde se depositaban las momias constituían, por un lado, lugares donde las elites continuaban ejerciendo sus actividades y, por otro, alegorías a un orden cosmológico y social que no solo se homologaban entre sí, sino que además proyectaban la desigualdad como algo "natural". Las momias no son mas que superficialmente el resultado de una preocupación por las condiciones de los muertos en el mas allá. Hacen parte de un programa en el cual la familia o la comunidad demostraba su prestigio. Este prestigio se reforzaba, por un lado, mediante enormes gastos en bienes y energía y, por otro, mostrando el orden social como si se tratara de algo "natural". Así, las momias no se incorporaban a un "mundo de los muertos" imaginario sino que, por el contrario, permanecían en el mundo de los vivos, ayudando a legitimizar cierta posición social privilegiada de sus descendientes.

Las momias pueden ser vistas como artefactos culturales y únicamente pueden ser comprendidas en el contexto de relaciones sociales específicas. No solamente los ajuares funerarios pueden proveer valiosa información sobre jerarquización social. El análisis de la distribución espacial de restos humanos en viviendas, cementerios o sitios a campo abierto, puede potencialmente proveer información interesante sobre diferencias en rango. Si bien este tipo de aproximación no brinda explicaciones sobre el origen de sociedades complejas en el norte de Suramérica, al menos provee a los arqueólogos con herramientas que permitan seguir su curso en el registro arqueológico, aspecto que aún no ha sido plenamente investigado en la región.

BIBLIOGRAFIA

- AGUADO, Fray Pedro de.
/1581/1956 *Recopilación Historial* Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de la República.
- A.N.C. (Archivo Histórico Nacional de Colombia).
C + I: Caciques e Indios. VB: Visitas Boyacá.
- ANIBAL DE PALEOLOGO, Bartolomé.
/1578/1983 "Relación de los Reyes del Valle de Upar". *Cespedesia*, 4 (45-46): 193-214.
- Anonimo.
1916 "Relación del descubrimiento y población de la Provincia de Santa Marta". *Relaciones Históricas de America*. Madrid: Sociedad de Bibliófilos Españoles, 143
- ARHEM, Kaj.
1981 *Makuna Social Organization and the Formation of Corporate Groups in Northwestern Amazon*. Upsala: Acta Universitatis Upsalensis.
- ARRUBLA, Gerardo.
1924 "Templo de Suamox" *Santa Fé y Bogotá*, 3 (17):262-273. Bogotá.
- BINFORD, Lewis.
1971 "Mortuary Practices: Their Study and Potential". *Approaches to the Social Dimensions of Mortuary Practices*. Memoirs of the Society for American Archeology, 25: 6-29.
- BLOCH, Maurice y Perry, Jonathan (eds.).
1987 *Death and the Regeneration of Life*. Melbourne: Cambridge University Press.
- BOTIVA, Alvaro.
1988 "Pérdida y rescate del patrimonio arqueológico nacional". *Arqueología- Revista de Estudiantes de Antropología, Universidad Nacional de Colombia*, 5(2): 3-36.
- BRAY, Warwick.
1978 *The Gold of El Dorado*. London: Times Newspapers Limited.
- 1984 "Across the Darién Gap: A Colombian view of Isthmian Archaeology". *Archaeology of Lower Central America*. (Lange F. y Stone D. eds.): 305-338. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- BROADBENT, Sylvia.
1985 "Chibcha textiles in the British Museum". *Antiquity*, 59 (227).

BROWN, James A.

- 1975 "Spiro Arts and Its Mortuary Contexts". En *Death and the Afterlife in Pre-Columbian America* (Benson, E. Ed.): 1-32. Washington: Dumbarton Oaks Research Library.

CARDALE DE SCHRIMPFF, Marianne.

- 1978 "Informe preeliminar sobre una mochila muisca hallada en la región de Pisba". *Boletín Museo del Oro*, 1: 18-21.

- 1986 "Painted textiles from caves in the Eastern Cordillera, Colombia". en: *The Junius Bird Conference on Andean Textiles*: 205-218.

- 1987 "Informe Preliminar sobre el hallazgo de textiles y otros elementos perecederos conservados en cuevas de Purnia, Mesa de Los Santos". *Boletín de Arqueología*, 2 (3): 3-23.

CARDENAS, Felipe.

- 1989 "El enmochilado de Chiscas: un caso de momificación en el siglo XVII d.C para la Antropología Física actual". En: *V Congreso Nacional de antropología* (Cárdenas, F. y Mora, S. Eds.): 235-252. ICAN-Uniandes. Bogotá: ICFES.

- 1990 "La momia de Pisba, Boyacá". *Boletín Museo del Oro*, 27: 4-14.

CARVAJAL, Martín.

- 1940 "Recuerdos arqueológicos de Santander". *Revista Estudio*: 105-107.

CHAMPION, R.

- 1987 "Mortuary Practices: Society, Theory Building and Archaeology". en: *Death, decay and Reconstruction. Approaches to archaeology and forensic Science* (Boddington et al. eds.): 198- 216, University of Manchester Press, Manchester.

CHAPMAN, R., KINNES, I y Randsborg, K.

- 1989 *The Archaeology of Death*. Cambridge: Cambridge University Press.

CIEZA DE LEON, Pedro.

- /1550/1971 *La Crónica del Perú*. Bogotá: Instituto de Cultura Hispánica.

COOKE, Richard.

- 1984 "Archaeological Research in Eastern and Central Panama". en: *The Archaeology of Lower Central America* (Lange, F y Stone, D. Eds): 263-304. Alburquerque: University of New Mexico Press.

DAWSON, Warren.

- 1928 "Two Mummies from Colombia" *Man* (may): 73-74.

DUQUE, Luis.

1967 *Tribus y sitios arqueológicos. Historia Extensa de Colombia, Prehistoria.* Bogotá: Academia Colombiana de Historia.

ECKERT, Georg.

1945 "El culto a los muertos y la concepción de la vida en el Valle del Cauca". en: *Revista de Indias*, 19: 73-122.

ESPINOSA, Gaspar de.

/1519/1873 "Relación de lo hecho por el Licenciado Gaspar de Espinosa...". *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento y conquista.* Madrid: Imprenta del Hospicio.

FERNANDEZ DE ENCISO, Martín.

/1519/1974 *Summa de Geografía.* Bogotá: Biblioteca del Banco Popular.

FERNANDEZ DE NAVARRETE, Martín.

1964 *Obras.* Madrid: Biblioteca de autores españoles.

FERNANDEZ DE OVIEDO, José.

/1537/1979 *Historia general y natural de las Indias.* Madrid: Ediciones Atlas.

FRAZER, James.

1946 *El totemismo-estudio de etnografía comparada.* Buenos Aires: Editorial Kier.

GOLDMAN, Irving.

1963 *The Cubeo; Indians of the northwest Amazon.* Urbana: Illinois: Studies in Anthropology, 2.

GUMILLA, José.

/1717/1984 *Historia natural, civil y geográfica de las naciones situadas en las riveras del Río Orinoco.* Santander de Quilichao: Carvajal Sociedad Anónima.

HELMS, Mary.

1979 *Ancient Panama: Chiefs in Search of Power.* Texas: University of Texas Press.

HERNANDEZ DE ALBA, Gregorio.

1943 "Momias de Chiscas (Boyacá)" *Boletín del Museo Arqueológico de Colombia*, 11 (1): 80-83.

HERTZ, Robert.

1960 *Death and the Right Hand.* Glencoe: Free Press.

HOWE, James.

1977 "Carring the Village: Cuna Political Metaphors", en: *Social use of Metaphor* (Cruket and Sapir eds.): 132-163. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

- HUGH-JONES, Christine.
 1979 *From the Milk River: Spatial and Temporal process in northwest Amazon*. Nueva York: Cambridge University Press.
- ISELL, Willie.
 1976 "Cosmological order expressed in Prehistoric Ceremonial Centers". en: *Actes du XLII Congrès International des Americanistes*, 4: 269-297.
- LANGEBAEK, Carl Henrik.
 1987 *Mercados, poblamiento e integración étnica entre los muiscas, siglo XVI*. Bogotá: Colección Bibliográfica, Banco de La República.
- LINARES, Olga.
 1977 *Ecology and the Arts in Ancient Panama- On the development of Social rank and Symbolism in the Central Provinces*. Washington: Studies in Pre-Columbian art and archaeology, 17. Dumbarton Oaks.
- LUNARDI, Federico.
 1935 *La vida en las tumbas, Arqueología del Macizo Colombiano*. Rio de Janeiro.
- MASON, Gregory.
 1938 *The Culture of the Tairona* Ph. D. thesis. Southern California University.
- OSBORN, Ann.
 1985 *El vuelo de las tijeretas*. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República, Bogotá.
- PIEDRAHITA, Lucas Fernández de.
 /1666/1972 *Historia General de las conquistas del Nuevo Reino* Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.
- PIMENTEL, Juan de.
 /1578/1927 "Relación geográfica y descripción de la Provincia de Caracas y la Gobernación de Venezuela". *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, 16 (39-40): 231241; 283-291.
- PINEDA, Roberto.
 1987 "Malocas de terror y jaguares españoles: aspectos de la resistencia indígena del Cauca ante la invasión española en el siglo XVI". *Revista de Antropología*, 3 (2): 83-114.
- RAMOS, Demetrio.
 1972 *Ximénez de Quesada-Cronista*. Madrid: Escuela de estudios hispanoamericanos de Sevilla.

REICHEL-DOLMATOFF, Elizabeth.

1987 "Asentamientos prehispánicos en la Amazonía colombiana" *Colombia Amazónica*. Bogotá: F.E.N.-Universidad Nacional de Colombia.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo.

1968 *Desana-simbolismo de los indios tukano del Vaupés*. Bogotá: Universidad de los Andes.

1975 "Templos kogi-introducción al simbolismo y la astronomía del espacio sagrado". *Revista Colombiana de Antropología*, 19: 199-245.

1985 "Funerary Customs and Religious Symbolism among the Kogi". en: *Native South America-Ethnology of the least known Continent* (Lyon P. Ed.): 284-301.

1986 *Arqueología de Colombia-Un texto introductorio*. Bogotá: Segunda Expedición Botánica.

REQUEJO SALCEDO, M.

/1640/1908 "Relación histórica y geográfica de la Provincia de Panamá". en: *Relaciones geográficas de la Provincia de América Central*. Madrid: Colección de libros y documentos referentes a la historia de América.

RENFREW, Colin.

1979 *Before Civilization. The Radiocarbon Revolution and Prehistoric Europe*. Nueva York: Cambridge University Press.

ROBLEDO, Jorge.

/1541/1865 "Descripción de los pueblos de Ancerma". en: *Colección de documentos inéditos*, 3.

RODRIGUEZ FREYLE, Juan.

/1636/1980 *El Carnero*. Medellín: Editorial Bedout.

RODRIGUEZ PLATA, Horacio.

1978 *Temas Históricas*. Medellín: Ediciones Fondo Cultural Cafetero.

SCHOTTELIUS, Justus.

1941 "Arqueología de la Mesa de Los Santos". *Educación*, 2-3: 137-150.

1946 "Arqueología de la Mesa de Los Santos". *Boletín de Arqueología*, 2 (3).

SILVA CELIS, Eliécer.

1945 "Investigaciones arqueológicas en Sogamoso". *Boletín de arqueología*, 1: 283-297; 467-489 and 531-551.

- 1978 "Elementos arqueológicos procedentes de las montañas de Pisba".
Boletín Museo del Oro, 1: 22-29.
- SIMON, Pedro.
/1625/1981 *Noticias Historiales de las conquistas de Tierra Firme*. (6 vols.).
Bogotá: Biblioteca del Banco Popular.
- STEMPER, David.
1991 Prehispanic Chiefdoms in the Sinú-San Jorge Archaeological Zone.
Manuscrito Inédito.
- TAINTER, Joseph.
1978 "Mortuary Practices and the Study of Prehistoric Social Systems".
Advances in Archaeological Method and Theory, 1: 105-41. Nueva
York: Academic Press.
- UCKO, Peter.
1969 "Ethnography and archaeological interpretation of funerary re-
mains". *World Archaeology*, 1: 262-280.
- URIBE, María Victoria y CABRERA, Fabricio.
1989 "Estructuras de pensamiento en el altiplano nariñense: evidencias
de la arqueología". *Revista de Antropología*, 4 (2): 43-70. Bogotá:
Universidad de Los Andes.
- VAN GENNEP, Arnold.
1969 *The rites of passage*. Chicago: The University of Chicago Press.
- VREELAND, James y Cockburn, Aidan.
1983 *Mummies, Disease and Ancient Cultures*. New York: Cambridge
University Press.
- WILBERT, J.
1981 "Warao Cosmology and Yekuana Roundhouse Symbolism". *Jour-
nal of Latin American Lore*, 7 (1): 37-72.
- ZAMORA, Alonso de.
/1701/1980 *Historia de la Provincia de San Antonino del Nuevo Reino de
Granada*. Bogotá: Instituto de Cultura Hispánica.
- ZERDA, Liborio.
1972 *El Dorado*. Bogotá: Biblioteca del Banco Popular.