
ENTIERROS PREHISPANICOS EN VIVIENDAS: UN ENSAYO DE INTERPRETACION¹

Por: Carl Henrik Langebaek Rueda

Una de las costumbres indígenas que más llamó la atención de los cronistas españoles del siglo XVI fue la del entierro en bohíos y malocas en diversos lugares del territorio que hoy abarcan Colombia y Venezuela. Las crónicas describen, en efecto, cómo los cuerpos momificados de antiguos caciques, chamanes, miembros de linajes importantes o prisioneros de guerra, eran exhibidos en diversas clases de viviendas.

El propósito de este artículo es el de ofrecer una interpretación sobre la costumbre de hacer enterramientos en viviendas durante tiempos prehispánicos. Como primera medida haremos un inventario de las descripciones más relevantes que sobre esta práctica consignan las crónicas, documentos de archivo y arqueólogos. Luego, nuestra interpretación estará basada en el manejo político que se le daba a la conservación de cuerpos y la simbología que existía en torno a las viviendas entre los indígenas.

I. Información descriptiva sobre el entierro en viviendas

En un reciente artículo, Roberto Pineda (1987) ha descrito y analizado la información más relevante sobre la costumbre de momificar cuerpos de enemigos muertos en combate en malocas indígenas del Valle del Cauca. Pineda ha interpretado las construcciones repletas de cuerpos que encontraron los españoles como "malocas de terror". En este caso, los cuerpos conservados del enemigo desempeñaban un papel específico entre los miembros de la comunidad: se exhibían para "proteger" al grupo, acrecentar el prestigio de sus caciques y —como sostiene Pineda— infundir miedo a las comunidades enemigas.

Pineda afirma que no todas las malocas con cuerpos conservados se pueden considerar como "malocas de terror". En efecto, en su gran mayoría, los cuerpos momificados que se depositaban en bohíos y otras construcciones correspondían a miembros de la propia comunidad. Del interés de conservar cuerpos de ilustres antepasados nos habla Fray Pedro Simón (1625/1981, V: 425) cuando relata que en la Sierra Nevada de Santa Marta

1. Este artículo hace parte de la investigación etnohistórica sobre las prácticas de momificación precolombina que actualmente el autor lleva a cabo.

se acostumbraba enterrar a los antiguos chamanes en el “mayor caney del diablo”. En la versión de Fray Pedro de Aguado de la conquista de Tunja, se encuentra, por cierto, la descripción de:

“...bohíos muy viejos y antiquísimos que daban a entender ser sepulturas de muertos... En un bohío muy viejo e inhabitable... el cual debía ser de algún antiguo y gran señor que allí debía estar enterrado de mucho tiempo, se halló un catauro hecho a manera de costal, cosido con hilo de oro, y todo lleno de tejuelos de oro”.

(Aguado, 1585/1956, I: 290).

Esta cita de Aguado coincide con el testimonio de Jiménez de Quesada (en Ramos, 1972: 301-302) según el cual los muisca acostumbraban colocar algunos de los cuerpos sobre “unas camas grandes, un poco altas del suelo y en unos santuarios, que sólo para esto de muertos tienen dedicados... syn enterrar para siempre”. En Panamá, las momias de los caciques se colgaban en hamacas del techo de bohíos (Espinosa, 1519/1873: 24-25). En cercanías a Neiva, los españoles encontraron los cuerpos de antiguos caciques en bohíos (Anónimo, 1916: 124), e igual reportan los españoles para el pueblo de Caramanta, cercano al río Sinú (Enciso, 1519/1974: 268). En el nororiente de Venezuela, los huesos se colgaban, como ya he mencionado de “lo más alto del bohío”, información que se repite para grupos de los Llanos Orientales.

Además de los cuerpos que se colocaban sobre “camas” o se colgaban del techo, algunos grupos realizaban enterramientos bajo el piso de viviendas. De esta costumbre existían por lo menos dos variantes: una consistía en hacer bóvedas bajo el piso de viviendas o de santuarios. Esta costumbre estaba ampliamente difundida en el norte de Suramérica a la llegada de los españoles (Duque, 1967) y se mantuvo hasta el siglo XX en algunos lugares como, por ejemplo, la Sierra Nevada de Santa Marta (Mason, 1938: 168). La otra modalidad se refiere específicamente para los muisca y consistía en enterrar niños al pie de los postes durante la construcción de bohíos para gente importante o santuarios. De esta práctica se conocen ejemplos arqueológicos para el sitio Los Solares, en cercanías a Sogamoso (Arrubla, 1924 y Silva, 1945), Mosquera (Duque, 1967: 581), Soacha (Botiva, 1988) y Samacá (Boada, 1987). Las crónicas, usualmente muy ambiguas cuando se trata de describir e interpretar estas costumbres señalan que el sacrificio de niños en estas circunstancias obedecía a ritos propiciatorios (Duque, 1967: 581). Un testimonio de archivo de fines del siglo XVI indica que en la población muisca de Tibasosa el Cacique acostumbraba sacrificar niños y organizar “borracheras” comunales cuando había “tempestad, o seca o yelo de maíz” (ANC V. B. 61, f. 382r).

En síntesis, aunque los bohíos donde se depositaban las momias y se hacían violentos sacrificios humanos, servían, en parte, para exhibir cuer-

pos preservados, se trataba de una función completamente distinta a las de las “malocas de terror”. En estas construcciones la comunidad depositaba los cuerpos de antiguos caciques y chamanes no con el objetivo de infundir temor. Lo hacían para, en términos de los cronistas, “preservar su memoria”. Gumilla (1791/1984: 201) al hablar de los cuerpos de antiguos caciques que los indígenas de los Llanos colgaban de los techos indica que así lo hacían con el fin de guardar “perpetua memoria”. Fernández de Oviedo (1526/1979: 130-131), en la que quizás es la mejor versión de esta interpretación, anota que en Tierra-Firme los cuerpos de los caciques se colocaban:

“...en una parte que en su casa tiene apartada, junto al cuerpo de su padre... que de la misma manera está puesto; y así, viendo la cantidad y número de los muertos, se conoce qué tantos señores ha habido en aquel estado, y cual fué hijo de del otro, que están puestos así por orden... y para esto y suplir la memoria y falta de las letras (pues no las tienen), luego hacen que sus hijos aprendan y sepan muy de coro la manera de muerte de los que murieron... y así lo cantan en sus cantares...”.

Las momias así expuestas desempeñaban un papel activo en la sociedad. Fray Pedro Simón (1625/1981, V: 425) afirma que para los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta los cuerpos de los chamanes se preservaban porque, de lo contrario, “se les caería el cielo encima”. Cieza de León (1550/1971: 118) refiere que según indígenas del Valle del Cauca el “demonio” podía entrar en los cuerpos “llenos de ceniza y con figuras espantables y tenebrosas asombraba de tal manera a los naturales”. El mismo cronista, al hablar de los quimbaya, relata que las momias que se almacenaban en el bohío del cacique servían de interlocutoras entre la comunidad y el “diablo” que “dentro de ellas respondía” (Cieza, 1550/1971: 95). En otros casos, los entierros de los ancestros servían como punto de referencia para comunidades enteras. En el Altiplano Cundiboyacense, por ejemplo, los indígenas alegaban su pertenencia a determinada comunidad argumentando que en su territorio estaban no sólo sus “parientes” sino también sus “antepasados” (ANC C+I 52 f 673r y 59 f 77v). Las “visiones del diablo” y el espíritu de solidaridad corporativa que se describe en torno a las momias sugiere la participación de las comunidades en ceremonias que reforzaban lazos de solidaridad. El cronista Fernández de Oviedo describe, en efecto, cómo los “cantares” que se hacían para recordar la vida de los antiguos caciques consistían en concurridos bailes donde la gente se “emborrachaba”.

II. ¿Por qué en viviendas?

Hasta ahora, está claro que la costumbre de poner cuerpos en bohíos constituía una práctica generalmente asociada a miembros de la elite y que,

con mucha frecuencia, el propósito consistía en exhibirlas, no esconderlas. La pregunta obvia es: ¿por qué en viviendas?; ¿cuál era —en otras palabras— el significado de ese espacio donde se guardaba la memoria de los ancestros?

No existe una sola monografía donde se pueda encontrar una crítica comparativa de lo que significaban los bohíos y malocas para las comunidades indígenas. Trabajos aislados, algunos realizados entre los cunas de Panamá (Howe, 1977), los kogi de la Sierra Nevada de Santa Marta (Reichel-Dolmatoff, 1975), los warao del bajo Orinoco (Wilbert, 1981) y los desana del Vaupés (Reichel-Dolmatoff, 1968) permiten, sin embargo, reconstruir la rica trama de simbolismo que se teje alrededor de esas construcciones. Bohíos y malocas no son sólo sitios donde se llevaban a cabo las actividades cotidianas de trabajo doméstico y descanso. Tampoco se trata únicamente de refugios. Además de todo ello constituyen, como anota Vasco (1985: 66), “espacios”, cada uno de cuyos elementos constituyentes, al igual que las cuevas y las montañas, se tomaba como un elemento metafórico sobre la vida comunal misma. En ambos casos, en el de las malocas y los pequeños bohíos, lo anterior es igualmente cierto.

Históricamente, las malocas —esas enormes construcciones circulares o rectangulares multifamiliares— pueden haber antecedido a los bohíos unifamiliares. Ya en Monsú, un sitio del Formativo Temprano datado en el cuarto milenio antes de nuestra Era, se reportan huellas de postes correspondientes a grandes construcciones multifamiliares (Reichel-Dolmatoff, 1985: 45). Posteriormente, la construcción de malocas daría paso a la de bohíos unifamiliares en muchas partes de Colombia: en la Costa Atlántica, el Altiplano Cundiboyacense, la Sierra Nevada de Santa Marta y la Cordillera Central, el pequeño bohío, generalmente circular, fue la estructura de vivienda que los españoles reportaron con mayor frecuencia.

Las malocas aún se construyen en la Amazonía colombiana. En ellas, los indígenas reflejan y recrean la estructura del cosmos. Generalmente, como anota Elizabeth Reichel (1987) se definen áreas especiales: “un centro sagrado masculino (asociado al Este) y una periferia profana femenina (asociada al Oeste). De manera diametral y/o radial, se ubicaban, además, las diferentes funciones socio-políticas. En las chagras, y en los frutales aledaños a la vivienda... se proyectan estos esquemas espaciales referenciales”. Gerardo Reichel-Dolmatoff (1968: 77-83) ha descrito el simbolismo de una maloca desana en el Vaupés: Allí, las construcciones tienen planta rectangular con extremos redondeados y en cada una de ellas vive un grupo de parientes. La construcción se interpreta en su conjunto como “un útero”. Tres pares de horcones y sus vigas respectivas se interpretan como los “protectores” de la vivienda. La viga central se homologa al “sacerdote del sol” y las vigas inclinadas que refuerzan el armazón se toman como repre-

sentaciones de los miembros masculinos de la comunidad. En el interior de la maloca existe, además, un espacio femenino y otro masculino.

Los bohíos pequeños constituyen, por su parte, evidencia material de un modo de organización política diferente. No todos los miembros del grupo viven ahora bajo un mismo techo. En lugar de una o varias malocas, un sinnúmero de construcciones pequeñas con funciones especializadas pasan a constituir la "aldea". Así, las fuentes españolas describen residencias de caciques y "capitanes", de sus mujeres, depósitos de comida, bohíos exclusivamente para hombres o para mujeres, para artesanos o, incluso, para "prisioneros".

Los bohíos de los caciques y los santuarios son los que nos interesan aquí. Usualmente se trataba de las construcciones más grandes y mejor decoradas. En ellas se realizaban algunas de las actividades que se llevaban a cabo en las malocas. Además, era allí donde se guardaban las momias. Por otro lado, se trata de los sitios donde se realizaban "borracheras" de carácter colectivo y se reproducían alegorías, metáforas y representaciones simbólicas del poder político a partir de cada uno de sus elementos arquitectónicos constitutivos.

De acuerdo con el análisis que hace Howe (1977) sobre la vivienda del cacique cuna, ésta constituye un punto de referencia cosmológico. El poste principal y los postes secundarios que sostienen la estructura delimitan el espacio donde se hacen las ceremonias colectivas. Como límites de ese espacio se dice que los postes representan al cacique y los señores principales. Las cañas secundarias, por su parte, se homologan al pueblo ordinario con el argumento de que no cumplen ninguna función de soporte. Así como en la maloca hay una clara sectorización femenino-masculino en el bohío se delimitan áreas de actividades de la mujer y de los hombres. Más importante aún, según Howe (1977) se sectorizan espacios para determinadas jerarquías políticas: lugares donde los caciques o chamanes cuelgan sus hamacas y desarrollan sus actividades.

El "modelo" cuna de la organización del espacio en un bohío se repite entre grupos muy alejados. Las investigaciones de Wilbert (1981) sobre los bohíos redondos donde se hacen las ceremonias colectivas entre los warao del bajo Orinoco reportan el mismo tipo de metáforas sobre la organización política a partir de rasgos arquitectónicos. Eso mismo se reporta, además, entre los kogi de Santa Marta. Entre estos últimos, Reichel-Dolmatoff (1975) refiere cómo los santuarios cónicos se toman como alegorías a la superposición de diversos "mundos" que, escalonados uno sobre otro, tanto hacia arriba como hacia abajo, constituyen el cosmos kogi. Los bohíos, al igual que las montañas, son "úteros" en cuyo interior el espacio se sectoriza de acuerdo con metáforas sobre el modelo de organización política. Cada

uno de los cuatro postes que soportan la estructura se toman como representación de los líderes civiles y religiosos. La multitud de cañas y palos que forman la pared simbolizan la gente común del pueblo.

Conclusiones

Depositar cuerpos de antiguos caciques, chamanes y miembros de linajes importantes en bohíos y malocas no constituía simplemente deshacerse de ellos. Significaba, ante todo, “instalarlos” en un espacio sacralizado, rico en metáforas sobre la organización del cosmos y la estructura social predominante.

La manipulación de la muerte puede darse de muchas maneras. Una de ellas es la que señala Roberto Pineda para el Valle del Cauca, lugar donde se conservaban los cuerpos de antiguos enemigos con el objetivo de infundir temor entre los miembros de comunidades rivales. En el caso aquí descrito, el entierro de miembros del propio grupo en viviendas podía llevar implícito el legitimizar un orden social dado. Esa legitimación llevaba implícitos dos presupuestos; primero que la organización del universo y la de la sociedad se pueden homologar. Segundo que esa estructura se podía representar en el lugar donde se “instalaban” los cuerpos de personajes importantes.

La manipulación política de la muerte está más interesada en el mundo de los vivos que en el más allá. Los entierros constituyen “artefactos” en la medida en que son creaciones culturales capaces de representar y recrear ciertas estructuras simbólicas. Es pues, completamente ilusorio pensar que un entierro se pueda entender cada uno por su cuenta. Únicamente, se le puede entender en relación a procesos culturales que le dan sentido. Parafraseando a Levi-Strauss (1981: 124) en lo que afirma sobre las máscaras, los entierros no son lo que “representan sino lo que transforman”, es decir sólo son su propio papel que como producto cultural desempeñan en una sociedad, como receptáculo de mensajes, asociaciones y metáforas específicos.

BIBLIOGRAFIA

AGUADO, Fray Pedro. *Recopilación historial* (2 vols.). Biblioteca de la Presidencia de la República, Bogotá, 1581/1956.

ANONIMO. “Relación del descubrimiento y población de la provincia de Santa Marta”. En: *Relaciones históricas de América*. Sociedad de Bibliófilos Españoles, 143, Madrid, 1916.

- ARRUBLA, Gerardo y otros. "Templo del Sol". En: *Boletín de historia y antigüedades*, 14 (165): 539-541, Bogotá, 1924.
- BOADA, Ana María. "Marín: un asentamiento indígena en el Valle de Samacá". En: *Boletín de Arqueología*, 2(1): 27-46, Banco de la República, Bogotá, 1987.
- BOTIVA, Alvaro. "Pérdida y rescate del patrimonio arqueológico nacional". En: *Arqueología-Revista de estudiantes de Antropología, Universidad Nacional de Colombia*, 5(2): 3-36, Bogotá, 1988.
- CIEZA DE LEON, Pedro. *La crónica del Perú*. Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, Bogotá, 1550/1971.
- DUQUE, Luis. *Tribus indígenas y sitios arqueológicos. Historia extensa de Colombia, prehistoria*. Academia Colombiana de Historia, 2, Bogotá, 1967.
- ENCISO, Martín Fernández de. *Summa de Geografía*. Biblioteca del Banco Popular, Bogotá, 1519/1974.
- ESPINOSA, Gaspar de. "Relación de lo hecho por el licenciado Gaspar de Espinosa...". En: *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento y conquista*. Imprenta del Hospicio, Madrid, 1519/1873.
- FERNANDEZ DE OVIEDO, Gonzalo. *Sumario de la natural historia de las Indias*. Fondo de Cultura Económica, 1526/1950.
- GUMILLA, José. *Historia natural, civil y geográfica de las naciones situadas en las riveras del río Orinoco*. (2 vols.) Carvajal S.A. Santander de Quilichao, 1717/1984.
- HOWE, James. "Carrying the Village: Cuna Political Metaphors". En: *Social use of Metaphor*. (Cruket y Sapir Eds.): 132-163. University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1977.
- LEVI-STRAUSS, Claude. *La vía de las máscaras*. Siglo XXI Editores, México, 1981.
- MAÑON, Gregory. *The Culture of Taironas*. Tesis de grado doctoral, Departamento de Antropología, Universidad de Southern California (sin publicar), 1938.
- PINEDA, Robert. "Malocas de terror y jaguares españoles: aspectos de la resistencia indígena del Cauca ante la invasión española en el siglo XVI". En *Revista de Antropología*, 3(2): 83-114, Bogotá, 1987.

- RAMOS, Demetrio. *Ximénez de Quesada-cronista*. Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, Madrid, 1972.
- REICHEL, Elizabeth. "Asentamientos prehispánicos en la Amazoniacolombiana". En: *Colombia amazónica*. F.E.N. —Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1987.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. *Desana-simbolismo de los indios tukano del Vaupés*. Universidad de los Andes, Bogotá, 1968.
- "Templos kogi. Introducción al simbolismo y la astronomía del espacio sagrado". En: *Revista Colombiana de Antropología*, 19: 199-245, Bogotá, 1975.
- *Monsú: un sitio arqueológico*. Biblioteca del Banco Popular, Bogotá, 1985.
- SILVA CELIS, Eliécer. "Investigaciones arqueológicas en Sogamoso". En: *Boletín de Arqueología*, 1: 283-297; 467-489 y 531-551, Bogotá, 1945.
- SIMON, Fray Pedro. *Noticias historiales de las conquistas de tierra firme* (6 vols.). Biblioteca del Banco Popular, Bogotá, 1625/1981.
- VASCO, Luis Guillermo. *Jaibanás, los verdaderos hombres*. Biblioteca del Banco Popular, Bogotá, 1985.
- WILBERT, Johanés. "Warao Cosmology and Yekuana Roundhouse Symbolism". En: *Journal of Latin American Lore*, 7(1): 37-72, 1981.