

chamanismo y sacrificio

Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del Sur



*Jean-Pierre Chaumeil, Roberto Pineda Camacho,
Jean-François Bouchard, editores científicos*



Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales
Banco de la República

Instituto Francés de Estudios Andinos

Contenido

Presentación	9
<i>Jean-Pierre Chaumeil, Roberto Pineda Camacho y Jean-François Bouchard</i>	
Sacrificios y chamanismo en la cultura Tumaco-La Tolita (Colombia y Ecuador)	17
<i>Jean-François Bouchard</i>	
Plantas amazónicas, caminos y relaciones	27
<i>Inés Cavellier Franco</i>	
¿Retratos de chamanes o de ancestros míticos?	35
<i>Anne Legast</i>	
Sacrificio y ofrenda entre los muisca	47
<i>Roberto Lleras Pérez</i>	
Sacrificios y calendario ceremonial en las sociedades de los Andes centrales	75
<i>Anne Marie Hocquenghem</i>	
Chamanismo y sacrificio en Real Alto: antecedentes del ritual andino en el formativo temprano del antiguo Ecuador	105
<i>Jorge Gabriel Marcos Pino</i>	
Ritos de sacrificio e iniciación entre los muisca Simbología política en el norte de los Andes	123
<i>François Correa</i>	

El surgimiento de la rutinización religiosa: los orígenes de los tairona-kogis <i>Augusto Oyuela-Caycedo</i>	141
Un «método de asimilación» Sobre la noción de transformación en unas culturas sudamericanas <i>Jean-Pierre Chaumeil</i>	165
¿Cómo llegar a ser un astro? Orfebrería y escatología <i>Dimitri Karadimas</i>	177
¿Unos objetos chamánicos «sacrificados»? <i>Michel Perrin</i>	201
Bajo el imperio del antropófago Las casas caníbales y los sacrificios humanos entre los uitotos de la Amazonía colombiana <i>Roberto Pineda Camacho</i>	225
Artefactos cosmológicos: inferencias de la memoria chamánica amerindia de la Sierra Nevada y Amazonas de Colombia <i>Elizabeth Reichel D.</i>	237
Las máscaras de la memoria Ensayo sobre la función de las pinturas corporales jívaro <i>Anne-Christine Taylor</i>	299
Chamanismo y sacrificio: un comentario amazónico <i>Eduardo Viveiros de Castro</i>	335
Referencias biográficas	349
Anexo fotográfico	353

*Sacrificio y ofrenda entre los muisca**

Roberto Lleras Pérez

Introducción

Las investigaciones arqueológicas (Lleras 1999), etnohistóricas (Langebaek 1987), lingüísticas (Constenla 1992) y genéticas (Barrantes 1990) han aclarado que el sector central de la Cordillera Oriental colombiana fue poblado desde, aproximadamente, el 600 d. C. y hasta la llegada de los conquistadores europeos (1537 d. C.) por varias etnias que hicieron parte de la familia lingüística chibcha. Los pueblos chibchas provenían de antepasados que, desde unos mil años antes, se expandieron desde su territorio original en América Central. A este tronco común pertenecieron los muisca, guanes, u'was y chitareros. De este conjunto de etnias, la de los muisca fue la mayor en términos demográficos y la más compleja en cuanto a su desarrollo cultural. El escenario geográfico, en el que se desarrolló esta cultura, comprende una extensión aproximada de 200.000 km², dentro del cual las diferencias de altitud, los gradientes de humedad y la topografía determinan la existencia de un paisaje muy variado.

* Este artículo contiene algunas imágenes que se encuentran ubicadas en la parte final del libro, a partir de la página 357.

Los muiscas despertaron el interés de los europeos desde la época misma del contacto y fueron, durante los siglos XVIII y XIX, objeto de numerosos estudios históricos. En el siglo XX se realizaron aquí algunas de las primeras investigaciones arqueológicas y etnohistóricas. Los museos de Bogotá, Europa y Estados Unidos poseen numerosas piezas de esta cultura, algunas bastante bien documentadas. Aun cuando no existe ya un pueblo muisca propiamente dicho, sí sobrevive uno de los grupos étnicos más estrechamente emparentado con ellos, el de los u'was, que ha sido objeto de varios estudios etnológicos. Por estas razones se cuenta con un volumen de información muy grande que permite alcanzar en la interpretación niveles de mayor profundidad.

Entre los aspectos de la cultura de los muiscas que más han llamado la atención, están la ofrenda y el sacrificio. En esta ponencia me propongo explorar estas prácticas en una secuencia de tres niveles de estudio. El primer nivel es puramente descriptivo y se ha construido a partir de las narraciones de los cronistas españoles, los documentos de archivo y la evidencia arqueológica; mi intención es que puedan formarse una idea clara sobre cómo y cuándo ocurrían la ofrenda y el sacrificio. El segundo nivel, al que he llamado la percepción chamánica, pretende relacionar las descripciones con los relatos míticos, los testimonios de los sacerdotes muiscas y la evidencia etnológica; la idea es reconstruir las creencias y concepciones indígenas que subyacían a las prácticas. El tercer nivel tiene que ver con las estructuras profundas de pensamiento que sustentan las creencias y concepciones; se está implementando aquí un tipo de análisis dialéctico y estructural cuyo resultado es un modelo de pensamiento. Como todo modelo referido a sociedades desaparecidas, éste es hipotético e imposible de comprobar. Su validez se evaluará a partir de su coherencia interna y de su capacidad para integrar y explicar los datos empíricos que están disponibles y los que van surgiendo.

Primer nivel: descripción

Las ofrendas constituyeron una de las prácticas religiosas más comunes y frecuentes entre los muiscas. Los datos arqueológicos y etnohistóricos de que disponemos nos permiten tener una visión bastante clara de qué objetos se ofrendaban, en qué lugares, por parte de qué personas, en qué ocasiones y acompañados de qué rituales.

La información arqueológica sobre los sacrificios es mucho menos completa, pero se compensa con narraciones etnohistóricas que abundan en detalles. Gracias a ellas podemos distinguir las víctimas, los oficiantes, los acompañantes, los lugares y parte de la secuencia de la ceremonia.

El tipo de objeto que se asocia más frecuentemente con la ofrenda muisca es el *tunjo* o *santillo*. La forma típica, mencionada por los españoles, es la de una figura antropomorfa esquemática triangular, hecha de metal. En realidad las figuras votivas son mucho más complejas que eso. Mi investigación sobre el tema (Lleras 1999) concluyó que hay 77 tipos de figuras metálicas diferentes, que pertenecen a siete grandes grupos: mujeres; hombres; antropomorfos asexuados; escenas; animales; objetos de uso personal y objetos domésticos. Dentro de cada grupo los tipos se distinguen por los objetos que portan, sus atuendos y posiciones corporales, las personas representadas en situaciones especiales, la especie de los animales y la clase de objetos reproducidos en miniatura. Dentro de un mismo tipo no hay una única forma; un hombre con bastón y pájaros, por ejemplo, se fabricó a veces con volumen y otras plano, en ocasiones apenas alcanza los tres centímetros de altura y en otras sobrepasa los quince.

Más del 55% de los objetos producidos en oro, tumbaga y cobre que se han recuperado son figuras votivas. Además, una parte de los adornos, útiles y herramientas fueron ofrendados como uso final. Como resultado, un poco más del 70% de los objetos que fabricaron en metal tuvo como destino final el ser depositado como ofrenda votiva.

Los objetos de ofrenda incluyeron abundantes figuras hechas con hilo de algodón. También se ofrendaron figuras de madera, de cera, de arcilla cocida y sin cocer, cuentas, estatuas y objetos de piedra, caracoles marinos y artefactos de concha y hueso, vasijas de cerámica, canastos, cristales de cuarzo y esmeralda, carbón y brea, textiles completos y en fragmentos, tabaco, coca y otras sustancias alucinógenas, una resina llamada *moque*, bebidas y comidas, plantas y hierbas y partes o fluidos corporales como uñas, pelo, semen y sangre. Casi todos los objetos y sustancias orgánicos se han descompuesto y han desaparecido tiempo atrás, por lo que no podemos saber mucho sobre cómo y en qué cantidades y formas se ofrendaban.

Las ofrendas rara vez comprenden un solo objeto. Por lo general las figuras metálicas se encuentran en grupos. El estudio que se ha mencionado (Lleras

1999) logró registrar setenta diferentes conjuntos votivos hallados en varios lugares de la Cordillera Oriental. Estos *caches* (López 1995) tienen, desde sólo dos hasta 57 objetos metálicos que, a su vez, pertenecen a un rango de entre uno y 22 distintos tipos de figuras y adornos. En términos estadísticos la mayor parte de los conjuntos tiene entre dos y siete objetos en total, pertenecientes igualmente a un rango promedio de dos a siete tipos. En general los conjuntos son relativamente pequeños y no excesivamente heterogéneos. Los conjuntos muy grandes y muy variados son escasos. Algo más de la mitad de los conjuntos estudiados presenta un tipo de figura que se repite y prima sobre las demás. Estos datos no toman en cuenta, por supuesto, los objetos orgánicos que pudieron formar parte de los *caches*.

Por lo regular los grupos de figuras y elementos que conforman un conjunto se hallan dentro de recipientes de cerámica llamados ofrendatarios. Estos representan hombres o mujeres, animales o falos y en ocasiones seres antropozoomorfos muy complejos. Hemos registrado catorce variedades diferentes de ofrendatarios, una de las cuales está hecha en madera.

Las figuras individuales y los conjuntos votivos se depositaron en sitios tan diversos como lagos y ríos, cuevas y oquedades naturales, cerca de grandes rocas y precipicios, bajo los saltos de agua, en terrazas y campos agrícolas, cimas de montañas y colinas, plantas de viviendas, templos y santuarios, dentro de tumbas, al pie de árboles, al lado y en los cruces de caminos e incluso en cualquier punto donde un *jeque* o sacerdote muisca sintiese alguna señal especial. En orden de frecuencia, los tipos de sitios con mayor número de hallazgos registrados arqueológicamente son los campos agrícolas abiertos, seguidos de los sitios acuáticos, en especial las lagunas, y las cuevas. Se sabe que algunas ofrendas se colocaban inicialmente en pequeños templos circulares llamados *cucas*, de propiedad de los *jeques*, y que, pasado algún tiempo o cuando los ofrendatarios se habían llenado, se depositaban en otros lugares (Simón 1981 [1625]). Otras ofrendas parecen haberse colocado en los grandes templos dedicados al Sol o la Luna, como los de Sogamoso, Chía y la *Casa del Sol* de los Laches y en los cercados de los grandes caciques como Tunja y Bogotá; en estos casos no se sabe con certeza si las ofrendas estaban allí definitiva o temporalmente. En los templos se menciona con insistencia que las ofrendas se depositaban frente a parejas de ídolos.

«Ningún sacrificio ni ofrenda se podía hacer sino por su mano (la del *jeque*), particular ni común» (Simón 1981 [1625]). Las crónicas enfatizan el hecho de que la actividad de ofrendar no podía ser realizada sino por aquellos que habían adquirido el conocimiento especializado. De otros pasajes de las narraciones europeas (Simón 1981 [1625]) parece desprenderse, no obstante, que en algunos casos las ofrendas podían ser depositadas por los participantes en ceremonias o festividades, como la de *correr la tierra*, bajo la supervisión de los *jeques*. Según Simón (1981 [1625]),

«cuando tenía alguna necesidad hombre o mujer, la comunicaban con el jeque, [...] mandaba el jeque se hiciese de oro, cobre, hilo o barro la figura que habían de ofrecer, que solía ser de una águila o serpiente, mono o papagayo o de otras así».

La deposición de las ofrendas seguía rituales estrictamente definidos. Las fuentes escritas coinciden en la descripción de ceremonias que tomaban varios días e incluían períodos de ayuno sexual y de alimentos para los oferentes y los *jeques*, la masticación de tabaco y muy posiblemente la aspiración de *yopo* u otros alucinógenos por parte de los *jeques*. La ofrenda se hacía en medio de la noche y se iniciaba a veinte pasos del santuario, al cual el *jeque* debía llegar desnudo y del cual se retiraba sin dar la espalda; una oración o plegaria acompañaba la deposición de la figura. La ceremonia terminaba al día siguiente con algún tipo de regalo o pago hecho al *jeque* por el oferente y con una celebración comunal.

Las ofrendas en las lagunas, y especialmente en la de Guatavita, seguían un ritual especial. Aun cuando muchas ofrendas se arrojaban desde las orillas, de espaldas o de frente a las aguas, la ofrenda principal se hacía en el centro. Para marcarla se usaban dos largas cuerdas en cruz, sostenidas desde las orillas. Una balsa, llevando a los oferentes, navegaba hasta ese punto y allí se depositaba la ofrenda. La ceremonia estaba acompañada de bailes, cantos y celebraciones.

En relación con el asunto de cuándo se hacían las ofrendas, nos falta mucha información. Con seguridad había ocasiones especiales en las cuales se prescribía la ofrenda. Éstas incluían la famosa ceremonia de *correr la tierra*, un recorrido que, partiendo desde diversos puntos, pasaba por cuatro lagunas sagradas (Guasca, Siecha, Teusacá y Ubaque) y terminaba en la más sagrada de todas, Guatavita; allí se hacían ofrendas a la laguna. El *correr la tierra* parece haber correspondido con fechas del calendario, posiblemente equinoccios, solsticios o ambos. Otra ocasión de abun-

dantes ofrendas era la ceremonia de consagración del heredero del cacicazgo de Guatavita, durante la cual ocurría el rito del hombre dorado y la inmersión de ofrendas en el centro y orillas de la laguna. Sin embargo, las crónicas dejan ver que se ofrendaba en otras muchas ocasiones: cuando había sequías, inundaciones o hambrunas, en caso de ataque enemigo, como preparación para la guerra, por la muerte de caciques y en conmemoración de hechos históricos o míticos. En realidad, la impresión que se tiene al leer los textos de la Conquista, es que cualquier pretexto u ocasión daba lugar a la respuesta votiva. Faltan, por supuesto, muchos detalles que permitan entender íntegramente las prescripciones y motivaciones.

Las ofrendas parecen haber sido una práctica muy ampliamente extendida, según se desprende de la desesperación de los españoles en su intento por erradicarla:

«Basta lo dicho para que se entienda cuán connaturalizado tenían el corazón en ellas, y como es vicio tan pegajoso» (Simón 1981 [1625]).

Los elementos materiales traídos por los españoles pronto se incorporaron a las ofrendas indígenas y, con el tiempo, la tradición se acopló a la religión católica, dentro de la cual aún sobrevive produciendo abundantes exvotos.

El sacrificio tenía un carácter mucho más restringido. Para empezar, hay muy pocos tipos diferentes de sacrificios y, más que por el oficiante o la víctima, se distinguen por la ocasión y las circunstancias. Los testimonios de Simón (1981 [1625]) y Castellanos (1955 [1601]), el estudio de Duquesne (1884) y los hallazgos hechos en la excavación de algunos sitios ceremoniales (Silva 1945, 1981) permiten distinguir tres formas diferentes de sacrificio. La primera de ellas se conoce como el sacrificio de los *mojas* o *moxas* (Sotomayor 1990), la segunda es el sacrificio de la *gavia* (Sotomayor 1990) y la tercera es el sacrificio en la construcción de estructuras.

Las víctimas o sacrificados podían ser de, al menos, tres clases. Las crónicas mencionan a los *guesas* o *mojas*, jóvenes no iniciados sexualmente, que eran oriundos de un pueblo ubicado en los Llanos Orientales, por fuera del territorio muisca (actual San Juan de Arama). Estos niños eran seleccionados desde antes de los 10 años y recluidos bajo tratamiento especial, hasta cumplir los 15 años, edad en que se les podía sacrificar. Se habla también de jóvenes pertenecientes a etnias vecinas, hechos prisioneros en guerra o in-

curSIONES allende las fronteras; también en este caso los adolescentes debían permanecer castos o de lo contrario se les desechaba. Simón (1981 [1625]), finalmente, menciona simplemente a «hombres» como víctimas de sacrificios.

Otras referencias (Oviedo 1959 [1548]) parecen indicar que los prisioneros de guerra sacrificados no eran únicamente los niños. Los caciques, jefes enemigos y posiblemente algunos guerreros notables que caían prisioneros, eran sometidos a vejaciones por largos períodos y sacrificados en fiestas rituales. A las expediciones europeas que llegaron al territorio muisca se les ofrecieron en sacrificio otras víctimas; ancianos de ambos sexos y niños comunes de corta edad, en un episodio ocurrido en el pueblo de Guachetá que las crónicas hicieron famoso. Es difícil saber, sin embargo, si el sacrificio de este tipo de víctimas era usual o si correspondió a una circunstancia de pánico de ese momento particular. Aun cuando las fuentes escritas no lo mencionan, sí se conoce arqueológicamente el sacrificio de niños menores de 10 años (Silva 1945). Un dato curioso se refiere al sacrificio de loros, papagayos y pericos, traídos de los llanos de oriente, que podían cumplir esta función, siempre y cuando hubiesen aprendido a hablar (Duquesne 1884).

En lo que se refiere al oficiante o sacrificador no parece haber duda respecto del papel central que cumplían los *jeques*. No obstante, los sacrificios fueron, a diferencia de muchas ofrendas, ceremonias colectivas y, al menos en el sacrificio de la gavia, es posible que otros participantes, además de los *jeques*, lanzaran dardos a la víctima (Oviedo 1959 [1548]). Algo que llama la atención es que se habla de los oficiantes siempre en plural, lo que puede implicar que eran varios *jeques* los que realizaban el sacrificio y nunca uno solo. En la ocasión en que se ofrecieron sacrificios a los españoles, quienes ejecutaron los actos parecen haber sido hombres comunes.

Al decir que el sacrificio fue colectivo ya estamos afirmando que en estas ceremonias hubo acompañantes. Las crónicas mencionan «muchedumbres», lo que lleva a pensar que se congregaban para el efecto pueblos o parcialidades enteras. Nos falta, sin embargo, información más detallada sobre los participantes. No sabemos, por ejemplo, si existió lo que Valeri (1985) llama el *sacrifier* (sacrificante, quien ofrece el sacrificio y se beneficia de sus resultados sin ser el ejecutor directo), aunque en algunos casos parecen ser caciques o, si la función de sacrificar

era siempre de la comunidad. Tampoco conocemos si hubo auxiliares de los *jeques* o personas que cumplieran otras funciones secundarias.

El lugar escogido para la celebración tuvo mucho que ver con el tipo de sacrificio. El sacrificio de la gavia tenía por escenario, naturalmente, alguno de estos grandes postes de madera con canastos en lo alto, que se erigían en la entrada de los cercados principales. No todos los cercados tenían gavias y es muy posible que la posesión de uno de estos sitios de sacrificio obedeciera, no sólo a la importancia del propietario del cercado, sino a la importancia religiosa del lugar. El tipo de sacrificio que Sotomayor (1990) llama de los *moxas* se hacía en lugares altos, cimas de colinas o montañas, peñas y bordes de precipicios, desde donde era posible ofrecer la sangre al Sol; de un sitio así parecen haberse ofrecido los sacrificios a los conquistadores españoles en el episodio de Guachetá. Según Simón (1981 [1625]) estos sitios altos debían mirar al oriente. El último tipo de sacrificio se ha encontrado en los hoyos cavados para enterrar los horcones o postes principales de templos y edificios importantes (Silva 1945); no se sabe, sin embargo, si el sacrificio se consumó directamente en estos hoyos o si los niños fueron sacrificados en otros lugares y luego enterrados allí.

Los datos sobre la secuencia de la ceremonia son fragmentarios; los europeos se concentraron únicamente en las fases en las cuales había derramamiento de sangre. En relación con las preparaciones previas, tenemos las narraciones sobre los largos cuidados y el tratamiento especial dado a las víctimas y, en el caso de los jefes prisioneros, la descripción de las mutilaciones y torturas previas al sacrificio. De la mezcla de referencias a ofrendas y sacrificios, es posible colegir que la realización de éstos también implicaban ayunos y purificaciones prolongadas para los sacrificantes y sacrificadores.

Simón (1981 [1625]) dice que la entrada a la ceremonia de sacrificio estaba acompañada de «algunas ceremonias». Duquesne (1884) es mucho más explícito y habla de procesiones formadas por cuadrillas de indios adornados y «disfrazados unos con pieles de osos, tigres y leones; enmascarados otros con máscaras de oro». Estas procesiones iban bailando, gritando y riendo. El sacrificio mismo se producía por degollamiento con cuchillos de caña (Simón 1981 [1625]) y flechamiento con dardos (Duquesne 1884). Posteriormente se reco-

gía en vasijas la sangre, ya fuese directamente en el cuerpo o la que escurría por el poste de la gavia. Con esta sangre se untaban las rocas vecinas que daban hacia el Sol naciente; cuando se trataba del sacrificio de la gavia, los participantes tomaban las vasijas con la sangre y se iban «con muchas danzas [...] hasta un cerro alto que solía ser de mas de media legua de distancia donde apartándose los jeques del vulgo untaban las piedras de la frente del Sol con la sangre y el cuerpo lo enterraban» (Simón 1981 [1625]). Duquesne (1884) afirma que a las víctimas se les extirpaban el corazón y las vísceras para ofrecerlas al Sol.

De aquí en adelante las narraciones son incompletas y nos dejan a oscuras sobre cómo podía ser la salida de la ceremonia. Simón (1981 [1625]) y Duquesne (1884) explican que algunas veces los cuerpos de las víctimas eran enterrados en cuevas y otras veces dejados sobre las altas peñas donde, presumiblemente, los consumían las aves carroñeras.

Los sacrificios no eran tan frecuentes como las ofrendas, aun cuando «no había siembra ni cosecha sin sacrificio» (Duquesne 1884). Este mismo autor sostiene que los sacrificios estaban sujetos a un calendario basado en *acrótomos* (períodos de cuatro años); cada cinco *acrótomos* (20 años) se sacrificaba un *guesa* y se entregaba otro a alguno de los cuatro templos para ser preparado para el sacrificio. Este calendario de sacrificios posiblemente correspondía a un tipo especial que coexistía con sacrificios no calendáricos; no de otra forma se explican afirmaciones como la contenida en Simón, según la cual, «y cuando les sucedía haber falta de agua para las sementeras, [...] era la carnicería de hombres y niños»; o la de Castellanos (1955 [1601]), según la cual antes de una batalla «se prepararon sacrificios de víctimas humanas y otras cosas». La impresión que queda es que había ciertas fechas y eventos que prescribían sacrificios, pero que, igualmente podía sacrificarse en otras ocasiones en que se considerase necesario.

Pese a la dificultad que entraña el determinar la cantidad de sacrificios entre los muisca, el tono con el que los frailes cronistas lo tratan parece indicar que no era tan frecuente, al menos en comparación con las etnias vecinas, de quienes se habla con verdadero horror. Los españoles erradicaron los sacrificios tan pronto conquistaron el territorio muisca; es posible, sin

embargo, que en secreto se siguiese sacrificando hasta bien entrada la Colonia (Pineda 1996).

Segundo nivel: percepción chamánica

Las crónicas europeas recogieron de manera fragmentaria algunos mitos y leyendas, así como testimonios de *jeques* que explican la razón de ser de los sacrificios y ofrendas y de su celebración en ciertos sitios y ocasiones. Al examinar estos textos hay que tener una cierta precaución pues los españoles no sólo recogieron estos discursos en forma incompleta sino que, además, los tradujeron y filtraron conforme a su patrón de pensamiento y a sus intereses. En ciertos casos la distorsión es demasiado grande y no permite una aproximación adecuada a la mentalidad chamánica que nos interesa explorar.

Al referirse a las ofrendas depositadas en la laguna de Guatavita, Simón (1981 [1625]) refiere un mito según el cual la esposa infiel del cacique de ese pueblo fue castigada por su marido quien la obligó a comer los genitales de su amante asesinado y la humilló públicamente. La mujer escapó con su pequeña hija y, junto con ella, se arrojó a la laguna. Un *jeque*, enviado por el cacique para rescatar a su esposa e hija, narró haberlas encontrado en unas buenas casas, acompañadas de un «dragoncillo» y sin deseos de regresar. Ante la insistencia del cacique el *jeque* sacó a la niña, muerta y sin ojos, por lo cual hubo de devolver el cuerpo a las aguas. Desde entonces se aparecía la cacica sobre las aguas y contaba los sucesos que acontecerían, tales como enfermedades, guerras, hambrunas, sequías, etc. La leyenda se difundió por toda la Tierra y las gentes, persuadidas de que la cacica podría evitar las penurias, le ofrendaban desde entonces en este sitio.

Otra leyenda relacionada con las ofrendas en las aguas refería la aparición de una mujer en la laguna de Iguaque (Simón 1981 [1625]). Después de la aparición de la luz salió de esta laguna una mujer, llamada Bachué o Furachogua, con un niño de tres años con quien construyó una casa y se desposó cuando éste alcanzó la edad apropiada. Los numerosos hijos de esta pareja poblaron la Tierra y, años más tarde, acompañaron a sus padres a la misma laguna en cuyas aguas desaparecieron convertidos en serpientes. Por esta razón «no había arroyo, laguna ni río en que no tuviesen particulares ofrecimientos» (Simón 1981 [1625]) para agradecer los beneficios que les había hecho Bachué. Algunos sitios acuáticos, en

particular, recibían ofrendas para «tener mejor suerte en las pesquerías» (Simón 1981 [1625]).

El Sol, Bochica, Chibchacum, Cuchaviva y Chaquen son otros de los dioses o héroes culturales relacionados con ofrendas. Según Simón (1981 [1625]) a cada uno de ellos se ofrendaban diferentes tipos de figuras o distintos materiales (oro a Bochica y Chibchacum, esmeraldas y cuentas de piedra de la Sierra Nevada de Santa Marta a Cuchaviva y adornos y plumería a Chaquen). Entra en juego aquí otro mito que vincula a tres divinidades. El dios Chibchacum, agraviado por los hombres, determinó anegar las tierras de la Sabana de Bogotá, lo que causó grandes perjuicios a los hombres; éstos fueron con su queja a Bochica, quien se apiadó de ellos y con su vara de oro abrió el desagadero (Salto de Tequendama) por donde salieron las aguas. Al secarse la Sabana apareció el arco iris (Cuchaviva). En razón de su participación en estos sucesos y de los poderes demostrados, las tres divinidades recibieron ofrendas desde entonces.

Las ofrendas de esmeraldas tienen relación con otro mito más. El Sol deseaba encamarse y para este efecto eligió a la doncella Furatena del pueblo de Guachetá, quien tras exponerse a sus rayos sobre una piedra por varios días, quedó embarazada y dio a luz una esmeralda. La mujer la guardó envuelta en algodón entre sus senos y así se convirtió en un hombre, Goranchacha, el hijo del Sol. Este héroe mató al Ramiriquí, reinó en la provincia de Tunja con gran crueldad y desapareció cuando construía un templo para su padre, no sin antes advertir sobre la inminente llegada de los españoles.

El Sol, directamente o a través de su hijo, aparece como una deidad cruel, cuyo enojo debe evitarse o apaciguarse mediante el ofrecimiento de sacrificios humanos. Según Simón (1981 [1625]), «el cuerpo del difunto [...] otras lo dejaban sin sepultura en la cumbre, para que lo comiera el Sol y se desenojara; entendiendo que, por estar con ello, les venían aquellos trabajos. Y así cuando después de algunos días de como lo habían dejado volvían a verlo y lo hallaban consumido, decían habérselo comido el Sol, con que estaría ya aplacado y en su favor para sus necesidades». Este astro tiene, en otro mito, un origen vinculado con dos grandes caciques muisca. Según el relato, en el principio oscuro sólo existían los caciques Sogamoso y Ramiriquí, sobrino de aquel (Sotomayor 1990). Para iluminar la Tierra los caciques decidieron que el Ramiriquí subiera al cielo y así se convirtió en Sol; como la noche aún

seguía oscura, Sogamoso mismo decidió subir y convertirse en Luna. En Sogamoso existió el Templo del Sol, lugar de abundantes ofrendas y sitio donde se llevaba a los *moxas* antes del sacrificio. El cacique de este pueblo era considerado heredero de Bochica y capaz, como aquel, de producir lluvia, viento y granizo así como de enviar enfermedades y hacer crecer las plantas. Por estas razones a él «ofrecen hoy mejor que nunca aquellas cosas que les parece tenerlos más propicios y contentos para conseguir cosas que le piden» (Castellanos 1955 [1601]).

Con relación a la motivación para ofrendar, las crónicas traen otras versiones. Según Simón (1981 [1625]),

«teniendo, pues, cada uno algunas de estas partes señaladas para su devoción y ofrecimiento, cuando tenía alguna necesidad hombre o mujer, la comunicaba con el jeque [...] Comunicada, mascaba el jeque tabaco en su casa para que se lo revelase el demonio, o él lo imaginase».

Según Duquesne (1884), los sacrificios se ofrecían al Sol y la Luna para «señalar las revoluciones del año». Este autor relaciona la etimología de la palabra *guesa* (el joven destinado al sacrificio) con el número 20 (edad antes de la cual debía sacrificarse la víctima), así como con la expresión «sin casa» (ya que la víctima vivía en un templo) y «casa oscura», que relaciona al *guesa* con la Luna. Estos jóvenes también podían apelarse *quihica*, que significa boca, puerta o entrada, de manera tal que eran en cierta forma «la puerta de la casa oscura». El *guesa* era

«la boca de la nación que hablaba de cerca a la Luna sorda, [...] porque gritando ellos desde acá abajo no los oía. [...] no hacían sacrificios de otros animales que de loros, papagayos y pericos, y estos no llegaban a las aras hasta que hubiesen aprendido su lengua, porque sus víctimas habían de tener voz para gritar de cerca a la Luna» (Duquesne, 1884).

Este *guesa* o *quihica*, venido de San Juan, en los llanos, lugar por donde entró Bochica, era considerado hijo de esta divinidad y recorría, en su camino al sacrificio, la misma senda mítica del héroe civilizador. De esta forma, este sacrificio cíclico fijaba los años del calendario a partir de la gesta épica de Bochica.

Los otros textos existentes (Oviedo 1959 [1548]; Piedrahita 1973 [1666]; Rodríguez Freyle 1942 [1636]) repiten estas narraciones, con ligeras variaciones que no vale la pena mencionar. De estos testimonios queda en claro que, tanto con relación a las ofrendas como a los sacrificios, hay una construcción mitológica

de base que explica y justifica la razón de estos actos. Los mitos narran un mismo suceso (por ejemplo, el origen de la humanidad) en distintas versiones, aun cuando hay elementos comunes y una unidad estructural que más adelante analizaremos. Es probable que la diversidad narrativa guarde relación con las varias regiones en donde los mitos surgieron y se hicieron populares.

La evidencia etnológica proveniente de los trabajos recientes, realizados entre los indígenas u'was de la Sierra Nevada del Cocuy (Osborn 1985, 1995; Faust 1990), aporta algunos elementos adicionales sobre la percepción interna de la comunidad y los chamanes frente a la ofrenda. Los u'was ofrendan en abundancia al término de la ceremonia de «soplar»; las ofrendas consisten en hojas rellenas, ratones de campo deshidratados, pescado, sal, ají y chicha. Estas ofrendas se conocen genéricamente como *enarwa*, que significa carne embrionaria o comida cocida y que es el único alimento apropiado para los inmortales. La *enarwa* contiene *kanoba* o esencia de muerte que le es añadida por quienes capturan, cosechan o matan los animales y plantas; el añadir *kanoba* los separa de su estado natural y los prepara para ser ofrecidos a los inmortales. Algunas ofrendas son masculinas y otras femeninas. Según Osborn (1985, 1995), la gente sustituye la posibilidad de su propia muerte al dar ofrendas; cuando las ofrendas son consumidas ya contienen la *kanoba* de las deidades y alteran, por tanto, el estado de contaminación y enfermedad. Faust (1990) registró un sistema de creencias sobre enfermedades y curas que hace énfasis en el equilibrio entre principios opuestos tales como frío y calor.

Indudablemente un complejo sistema de creencias, como el que hoy sustenta la medicina y la religión u'wa, debió existir también entre los muiscas. No es verosímil, en efecto, que el sistema mitológico tuviera el nivel elemental que aparece en las crónicas. Esta simplicidad es, más bien, el resultado de la mentalidad medieval de los curas cronistas, aplicada a la recopilación histórica de hechos, que les eran en buena parte oscuros y repugnantes. Es muy difícil, hoy en día, saber hasta qué punto las concepciones u'was y las muiscas podían haber sido análogas, ya que los testimonios directos y profundos de los chamanes y *jeques* nunca llegaron a recogerse entre los muiscas. No obstante, los principios generales que sustentan la cosmovisión u'wa pueden usarse válidamente para construir nuestra siguiente fase de análisis, tomando la precaución de hacer explícito tal uso y las conclusiones que de él se deriven.

Tercer nivel: estructuras de pensamiento

La interpretación de fenómenos religiosos como la ofrenda y el sacrificio impone una exploración de los conceptos que los subyacen, que ha de ser más profunda de la que nos brindan los textos míticos expuestos en la forma simple en que lo hacen las crónicas, y que aquí hemos sintetizado y transcrito. Esto significa que, en cierta forma, debemos creerle y no creerle a los textos míticos, al mismo tiempo. Hemos de creer la esencia que, distorsionada o no, aún se percibe en la narración y debemos evitar creer literalmente los detalles accesorios que han dado lugar a interpretaciones erróneas. Los estudios sobre ofrendas muiscas (por ejemplo, Pérez de Barradas 1958) han entendido el sistema votivo con arreglo a las normas judeocristianas y se han apoyado en las crónicas de la Conquista para ilustrarlo. Así, por ejemplo, se termina afirmando que tal o cual figura femenina es una representación de la diosa Bachué, «deidad de la fertilidad», y que su ofrenda es, por tanto, equivalente a una rogativa para concebir hijos. Ésta no parece ser la lógica sobre la cual discurre el chamanismo, el asunto da visos de ser bastante más complejo.

Aun cuando en muchos aspectos la cosmovisión chamánica no se diferencia tan radicalmente de la explicación teológica judeocristiana, los principios que regulan la intervención humana en el cosmos son muy distintos en uno y otro caso. Por esta, entre otras razones, las características y propiedades de las ofrendas y sacrificios son distintas en uno y otro contexto. Reichel-Dolmatoff (1988) dedicó un capítulo completo de su estudio sobre la iconografía de la orfebrería prehispánica a la cosmovisión chamánica; en él plantea a grandes rasgos y desde la perspectiva antropológica las que son, a su juicio, las principales características de este pensamiento.

Las ideas centrales del argumento de Reichel-Dolmatoff (1988) son: la estratificación del cosmos; el tiempo mítico en el cual existió la posibilidad de comunicarse con los distintos mundos; la reproducción de ese cosmos escalonado en un microcosmos interno del individuo y en escala cada vez menor en los rasgos de la naturaleza; el papel del chamán como «dueño» de los animales y en el contacto con el mundo sobrenatural, a través del uso de alucinógenos; el rol de los animales en el «vuelo chamánico» y el carácter fálico y agresivo del chamán. Estos son rasgos fundamentales que, bien entendidos, posibilitan una comprensión cabal de esta forma de pensamiento.

Una forma alterna, escasamente utilizada hasta ahora, para analizar, describir e interpretar el pensamiento chamánico parte del método de la lógica filosófica. Será esta perspectiva la que exploraré en esta parte final del ensayo y lo haré con referencia a las ofrendas y los sacrificios exclusivamente, aún a sabiendas de que al dejar por fuera algunos temas, estaré cercenando partes de un pensamiento que es fundamentalmente global y totalizante.

Las estructuras de pensamiento chamánicas que sustentan la ofrenda y el sacrificio parten del supuesto de que lo material y lo inmaterial no conforman universos distintos y mutuamente excluyentes. En cierta forma no hay seres que sean completamente materiales o completamente inmateriales. Según pudimos ver en el apartado anterior, todas las deidades y héroes mitológicos (Bachué, Bochica, Furachogua) tienen o tuvieron existencia material. Algunos de ellos se materializaron en fenómenos naturales (el Sol, el arco iris) o vivieron en alguna época como hombres y mujeres; algunas veces incluso se transformaron en animales. En otros casos, de seres materiales inanimados pasaron a adquirir la condición humanizada y pudieron posteriormente desaparecer en la inmaterialidad (Goranchacha). Ocurre también que los seres humanos materiales se convierten en deidades (Caciques Ramiriquí y Sogamoso convertidos en Sol y Luna).

Hay, en resumen, un plano material y uno inmaterial simultáneos dentro de los cuales discurren la vida y la acción de los seres. Tales planos simultáneos no se refieren únicamente al tiempo mítico, ya que las deidades, cuyas vidas discurren en ellos, se suponen presentes y actuantes en algún lugar al momento de la narración. Hemos visto que dentro de los planos simultáneos hay movimientos en uno y otro sentido, lo material se inmaterializa y lo inmaterial se materializa; puesto que ambos siguen vigentes para los narradores, es de suponer que la posibilidad de fluir en uno u otro sentido sigue abierta, aun cuando no sea accesible fácilmente, ni sea para todos los seres (Gráfico 1).

De la existencia de la simultaneidad material-inmaterial, se sigue que la vida y la acción de los seres se desenvuelven en planos visibles y no visibles. Se ejecutan acciones sobre el plano material que ocasionan efectos materiales visibles pero que, también, pueden estar causando efectos no visibles, pero igualmente reales; lo que hacen los hombres causa perturbaciones entre los dioses. De la misma manera se percibe en el plano material el resultado de acciones realizadas

en el plano inmaterial; los hombres sienten sobre sí la ira de los dioses. La comunidad humana no asiste al devenir del cosmos como simple espectadora, tiene la posibilidad de intervenir en los sucesos que ocurren y lo puede hacer actuando en el plano material, así como en el inmaterial.

Hay una conceptualización del espacio que es coherente con la simultaneidad material-inmaterial. En primer lugar, el espacio en el cual ocurren los hechos no materiales no se concibe de manera distinta al espacio material cotidiano. En él hay cerros, lagunas y árboles como los que todos pueden ver a diario. En segundo lugar, en el mundo que se puede percibir a través de los sentidos hay ciertos lugares especiales que pueden dar acceso al otro, o los otros planos. Estos son los umbrales de comunicación cerca de los cuales se puede percibir una fuerza o una vibración de otro orden.

En estos umbrales, lagunas, cerros, ríos, etc., es donde se debe sacrificar y ofrendar para que el acto tenga eficacia. A ellos se debe acceder en ciertas condiciones de «pureza» (por ejemplo desnudo) y previa una estricta preparación (por ejemplo, después de un largo ayuno), presumiblemente necesarias para abrir el umbral. El tránsito de los seres del plano inmaterial al material se da también en los umbrales. Es por esto que Bachué aparece en una laguna, Bochica abre el desagadero desde un cerro, etc. En concordancia con el papel activo de la humanidad en el devenir del cosmos, es de notarse que los umbrales no son únicamente accidentes naturales del territorio, sino que pueden ser y son creados por los hombres. Así, los grandes templos y los postes de sacrificio se convierten en importantes umbrales.

Otro rasgo del pensamiento chamánico es que la relación entre los hechos no ocurre conforme al mecanismo de causalidad-linealidad. Los sucesos no se dan en cadenas unilineales de causas y efectos, ocurren, más bien, merced a la interacción de principios binarios opuestos. En otros escritos (Lleras 1992, 1999) he dado cuenta de cómo entiendo el sistema dual de pensamiento que subyace al sistema votivo. La fuerte tendencia a concebirlo todo como el resultado dinámico de la lucha de fuerzas opuestas y complementarias, fue registrada entre los u'was por Osborn (1985, 1995) y Faust (1990). Éste es un rasgo característico de las sociedades de los Andes centrales, que dominaba todos los aspectos de su vida social y que es evidente en el registro arqueológico de Perú y Bolivia, por lo menos desde el formativo (Rostworowski 1986).

El dualismo es, en lenguaje sencillo, una forma de ver el cosmos que implica entenderlo como compuesto por una multitud de parejas de opuestos. Desde la tierra hasta las aldeas, pasando por el cuerpo humano, los animales y las plantas, se entiende que todo tiene dentro principios opuestos que luchan entre sí y que, a la vez, se complementan, ya que la existencia de cualquiera de ellos es condición para la existencia del otro. Esta multitud de oposiciones binarias consiguen, en conjunto, un equilibrio dentro del cual la vida es posible.

El equilibrio no es, por supuesto, permanente. Hay infinidad de situaciones y de entes materiales e inmateriales que atentan contra él y que logran alterarlo periódicamente, así sea en forma parcial y transitoria. Las alteraciones del equilibrio pueden conducir a cambios favorables o desfavorables para un grupo social determinado y, consecuentemente, habrá ocasiones en que éste sea deseable y otras en que sea indeseable. Las enfermedades, las catástrofes naturales y las desavenencias sociales, entre otros, son vistas como síntomas de la alteración del equilibrio. Estos fenómenos indeseables ocurren porque sus principios opuestos se alteran y alguno de ellos consigue una superioridad indebida mientras que el otro se debilita.

En todas las construcciones conceptuales duales que se han registrado etnográficamente se ha comprobado que la oposición fundamental, la que subyace a las demás y tiene un mayor grado de influencia en el equilibrio general del cosmos, es la que se da entre lo masculino y lo femenino. Otras parejas de oposiciones duales importantes en la cosmovisión chamánica de los muiscas son las que se relacionan con: la existencia (vida-muerte); elemento o mundo (corpóreo-incorpóreo, aire-tierra, tierra-agua); dirección y movimiento (arriba-abajo, derecha-izquierda, quietud-movimiento); tiempo (día-noche, Sol-Luna); acción (creación-destrucción); color y brillo (negro-blanco, oscuridad-luz); temperatura (caliente-frío); forma y volumen (rectangular-circular, plano-tridimensional); carácter y posición (agresión-sumisión), entre otras.

El pensamiento dual tiene, además, niveles adicionales de complejidad. No todas las oposiciones de pares binarios se entienden en su forma más simple. Hay, al menos, cinco tipos de oposiciones duales cuyas características estructurales (Lleras 1992) son las siguientes:

a) Un principio único inicial se desdobra en sí mismo y en su opuesto y se desarrolla dialécticamente generando otros principios. En uno de los mitos muiscas

de la creación, que no hemos mencionado antes, el primer ser, Chiminigagua, contiene en sí la luz y las tinieblas. La creación empieza cuando unas aves negras salen de su seno y arrojan destellos de luz que iluminan el espacio (Zerda 1883 [1990]) (Gráfico 3).

b) Los opuestos complementarios generan una síntesis equilibrada pero inestable, en constante peligro de revertir a la situación inicial. El mito u'wa del origen, el Aya, considera que el mundo de los hombres fue creado a partir de «materiales y propiedades que pertenecen a las deidades de los mundos de arriba y de abajo» (Osborn 1995). Los u'was tienen la responsabilidad de cuidar el equilibrio de este mundo para que no se descomponga (Gráfico 4).

c) Los opuestos complementarios son asimétricos; uno de ellos es principal y el otro secundario. En el mito muisca de Bachué, la mujer es el elemento principal del par binario representado en la pareja original. El niño que la acompaña y que, eventualmente se convierte en padre de la humanidad, parece tener sólo el papel secundario de reproductor (Gráfico 5).

d) Cada uno de los opuestos de un par binario se subdivide en otro par de opuestos y surge así la cuatripartición. Dos pares de opuestos terminan relacionados dentro de una sola oposición principal, en cuyo interior coexisten dos oposiciones secundarias. El conjunto de la organización sociopolítica y su correspondiente patrón de asentamiento muisca parece reflejar este tipo de estructura en cadena. Los grandes cacicazgos federados se dividen en uzacazgos, los que a su vez se subdividen en pueblos y estos en parcialidades o capitanías (Gráfico 6).

e) En un sistema de tres elementos, una tríada, se conforma una doble oposición. Uno de los elementos actúa como par binario opuesto para los otros dos. En el universo de las figuras votivas antropomorfas muiscas se registra, además de hombres y mujeres, un tercer grupo, asexuado, que parece cumplir el papel de tercer elemento en la oposición fundamental femenino-masculino y que se opone y complementa alternativamente a uno u otro de los dos principios en los conjuntos votivos o *aches* (Gráfico 7).

Estas formas alternas de concebir la interacción entre pares binarios parecen haberse integrado en el pensamiento chamánico, dándole la extraordinaria complejidad que se refleja en las diferentes expresiones de la mitología, la organización social y, por supuesto, la ofrenda y el sacrificio. En todas ellas el elemento funda-

mental sigue siendo la oposición simple entre dos elementos; no obstante, los elementos adicionales brindan nuevas posibilidades y enriquecen la construcción mental chamánica que describe y recrea el mundo perceptible e imperceptible.

Un tipo de pensamiento, tan radicalmente diferente del occidental, tuvo también un manejo del tiempo diferente al manejo lineal que caracteriza las construcciones conceptuales de Occidente. La pista más importante respecto de la concepción temporal muisca proviene de Duquesne (1884) y ya fue mencionada en el apartado anterior. Según él, los sacrificios principales de los *guesas* o *quihicas* se realizaban con una periodicidad determinada por acrótomos y dominada por múltiplos de cuatro y cinco años. Es difícil saber, sin embargo, si se trataba de años solares o lunares. En los mitos aparece un manejo del tiempo que es común a la mitología de muchos grupos amerindios; el origen del cosmos se ubica en un tiempo inicial que, sin embargo, parece estar precedido de un tiempo anterior, puesto que las deidades y cosas que dan origen al cosmos ya existen antes que éste. Las vidas de los héroes culturales se extienden portentosamente y se prolongan en algún plano de la existencia, después del umbral en el cual dejan de estar o de actuar directamente entre la humanidad (Gráfico 2).

La noción de repetición o ciclicidad está presente en la mitología, que insiste en el retorno periódico de algunos seres a ciertos lugares (la cacica en la laguna de Guatavita, por ejemplo), en la periodicidad de los ritos sacrificiales y de ofrenda (el *correr la tierra*, por ejemplo) y en general en todo el sistema calendárico que prescribía las fechas precisas de los actos grandes y pequeños de la vida cotidiana (Duquesne 1884). Entre los *u'was*, Osborn (1985, 1995) registró esta tendencia en, por ejemplo, la nomenclatura de parentesco que al cabo de varias generaciones repite o «reencarna» al mismo individuo; no el mismo nombre, sino la misma persona.

Tal ciclicidad no parece entenderse, sin embargo, como un eterno girar sobre el mismo eje. Lo que se percibe es que el tiempo mítico continúa teniendo vigencia en el plano en que habitan las deidades. De alguna manera este tiempo no transcurre, es estático; después de los eventos iniciales todo permanece igual. En tanto, el tiempo social avanza, pasando cíclicamente por puntos en los cuales se acerca, se asimila o entra en contacto con el tiempo mítico en los umbrales temporales. El acceso a este tiempo mítico equivale al acceso al plano inmaterial de la

simultaneidad material-inmaterial y está, por tanto, restringido a quienes tienen el conocimiento y la preparación para hacerlo.

¿Qué son y cómo encajan las ofrendas y los sacrificios dentro de esta estructura de pensamiento? Esta pregunta debe responderse desde la perspectiva de la acción de los hombres frente al cosmos. En la cultura cristiana se tiene la convicción de que el Dios omnipotente finalmente sigue decidiendo en última instancia sobre todo lo que ocurre. La responsabilidad y el poder de acción de los hombres tiene un límite muy claro, mas allá del cual todo intento de intervención es inútil. No ocurre lo mismo en la cosmovisión chamánica de los muisca y otros grupos chibchas relacionados. Osborn (1995) y yo mismo, en una oportunidad anterior (Lleras 1992), hemos llegado separadamente a la conclusión de que en estos sistemas de pensamiento,

«cuando las deidades han cumplido su trabajo creando la Tierra, los animales, los hombres y otras cosas esenciales, abandonan el primer plano. Esto le permite a los hombres tener un control más directo sobre el mundo, ya que al manipular con cuidado los principios opuestos pueden lograr sus objetivos» (Lleras 1992).

Estas deidades se convierten en «dioses ociosos» (*Teus odiosus*), a las que con frecuencia se recurre, sin embargo, en las crisis extremas. Así como el éxtasis o «vuelo chamánico» constituye una forma de conocer el cosmos, las ofrendas y sacrificios son mecanismos de manipulación e intervención que los chamanes tienen a su disposición para participar en el equilibrio y el devenir del cosmos.

Aun cuando la frontera entre ofrenda y sacrificio está marcada por una línea tenue, que con facilidad se desdibuja (Lleras 1999), parece haber una diferencia entre una y otra en la cosmovisión chamánica muisca. Tal diferencia no es simplemente cuantitativa, no se refiere exclusivamente al grado de eficacia o potencia que demuestren en su uso, sino también y, principalmente, en el aspecto cualitativo, en el hecho de que se usaron para fines diferentes.

En escritos anteriores (Lleras 1992, 1996, 1999) he sostenido la tesis, que mantiene coherencia con los planteamientos aquí hechos, según la cual las ofrendas contienen en sí aquellos principios, o su esencia, que son importantes como constitutivos de las oposiciones binarias del cosmos. Las figuras votivas y los demás elementos que se usaron como ofrenda, en sentido estricto no representan nada; una figura de una mujer con un niño en brazos no es la representación de tal o

qual deidad y su hijo. Tampoco sería la situación de que fuese la ofrenda prescrita para interceder en el caso de una mujer infértil. Parece ser, más bien, que una figura así fuese la concreción de un principio de feminidad conjugado con un principio de fertilidad. En tal calidad podría ofrendarse en cualquier situación en que el *jeque* percibiese o determinase que el principio masculino es excesivo y que la oposición fertilidad-esterilidad se ha alterado a favor de esta última. Esto podría incluir, por ejemplo, tierras de cultivo agrícola y podría haberse ofrecido en nombre de una comunidad.

Las figuras votivas metálicas, vistas desde esta óptica, encarnan, en efecto, muchos de los principios de las oposiciones binarias básicas del pensamiento dual: femenino-asexuado-masculino; sumisión-dominación; agresión-pasividad; aire-tierra-agua, etc. Su virtud consiste en que una sola figura puede funcionar dentro de más de una oposición binaria. La combinación de figuras, repetidas o distintas, dentro de los conjuntos votivos o *aches*, permite manejar la intervención chamánica en conjuntos complejos de oposiciones, dosificando las cantidades de los principios adicionados para resolver una determinada situación de desequilibrio. El *jeque* o chamán, consultado por un tercero o por su propia iniciativa y basado en los signos externos y en sus conocimientos, estaría en cada caso determinando lo que conviene ofrendar y dónde se debe hacer. Las narraciones de los europeos nos describen precisamente este proceso, aun cuando la interpretación de la mentalidad medieval es bien distinta.

Dentro de la simultaneidad material-inmaterial las ofrendas debían depositarse en aquellos lugares de comunicación o contacto que hemos denominado umbrales, sitios en los cuales su eficacia sería mayor. Aun cuando las ofrendas permanecían en los sitios de deposición por mucho tiempo, también era preciso asegurar que el ingreso de estos elementos materiales, con función en el plano inmaterial, se hiciese en los momentos en que el tiempo social y el tiempo mítico tuvieran mejores probabilidades de entrar en contacto; el atardecer, la noche, la madrugada y los días de solsticio y equinoccio, los umbrales temporales. En un universo, síntesis en equilibrio de múltiples contradicciones, era preciso intervenir constantemente para evitar que se produjera una reversión a las condiciones iniciales, en las cuales la vida no era posible. De allí la necesidad de ofrendar continuamente, en los sitios y épocas prescritas y cuando quiera que los *jeques* lo considerasen necesario (Gráfico 9).

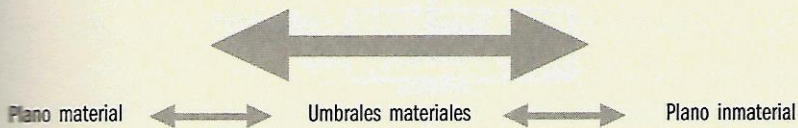
En cierta forma la función del sacrificio es análoga, a través suyo se interviene en el equilibrio del cosmos. No obstante, el sacrificio posee una dimensión especial, que Duquesne (1884) intuyó en forma genial para su época. El sacrificio permite una comunicación directa con el plano inmaterial de la simultaneidad y con el tiempo mítico; abre, literalmente, «la puerta de la casa oscura». Las víctimas sacrificiales se proyectaban directamente a través de estos umbrales, abriendo para el chamán el camino a los planos espacio-temporales, en los cuales el conocimiento se hacía posible. De allí que los sacrificios debieran hacerse siempre en sitios fijos y muy específicos y a horas señaladas; sólo desde estos umbrales podía la víctima «volar» para «gritar a la Luna sorda». Es probable que, sin el sacrificio, la posibilidad de comunicación en este sentido se truncara y que, con este truncamiento, desapareciera una de las condiciones fundamentales del conocimiento y la acción chamánicas (Gráfico 8).

Por esta razón, también, las víctimas sacrificiales debían reunir ciertas condiciones exigentes que les permitieran cumplir su función. La primera de ellas, poder hablar, comunicarse. En segundo lugar, provenir de un sitio que era, a la vez, un punto liminal y un umbral; el lugar en el cual una deidad había aparecido. En tercer lugar, conservar la «pureza», o dicho de otro modo, el aislamiento de ciertas condiciones de la vida cotidiana que las hacía menos materiales y más susceptibles de «volar».

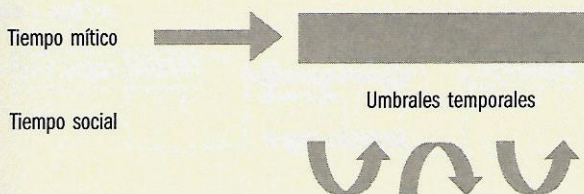
La conjunción de ofrenda y sacrificio permitió a los *jeques* muiscas cumplir su misión sagrada de manipular el cosmos. Para la mentalidad occidental el sacrificio resulta repugnante y la ofrenda, un desperdicio. No obstante, por cerca de mil años la cosmovisión chamánica logró armonizar la vida social y el medio natural dentro de un equilibrio dinámico, que se hizo trizas a partir de la conquista española. Hoy en día, quinientos años después, no hay chamanes, ofrendas ni sacrificios, hay una dudosa cosmovisión que pocos identifican como suya y, de cierto, no hay equilibrio.

Gráficos

1. Los planos simultáneos material e inmaterial

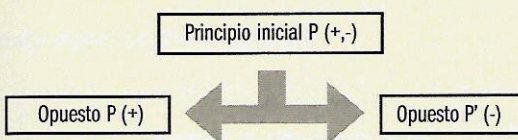


2. El tiempo mítico y el tiempo social

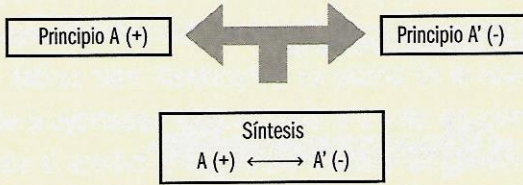


3. Las formas complejas de oposiciones duales

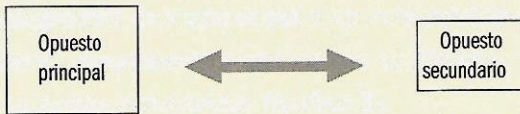
El desdoblamiento del principio único inicial



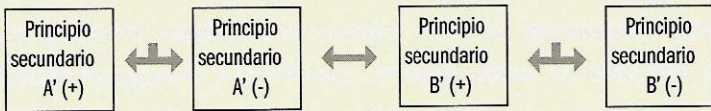
4. La síntesis inestable de principios opuestos



5. Los opuestos asimétricos



6. La cuatripartición

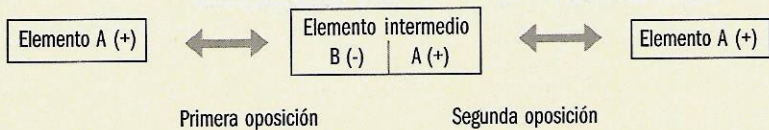


Oposición subsidiaria

Oposición central secundaria

Oposición subsidiaria

7. La tríada



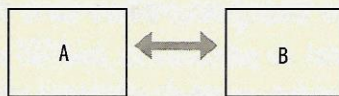
8. La acción del sacrificio

Planos simultáneos material e inmaterial

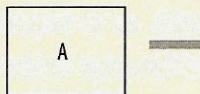


9. La acción de la ofrenda

Situación inicial - equilibrio



Situación intermedia - desequilibrio



Situación final - restauración del equilibrio



Bibliografía

- Barrantes, Ramiro y otros. «Microevolution in Lower Central America; Genetic Characterization of the Chibch Speaking Groups of Costa Rica and Panama and a Consensus Taxonomy Based on Genetic and Linguistic Affinity», en: *American Journal of Human Genetics*, vol. 46, Nueva York, 1990.
- Castellanos, Juan de. *Elegías de varones ilustres de Indias*. Bogotá, Biblioteca de la Presidencia de la República, 1955 [1601].
- Constenla, Adolfo. «Sobre el estudio diacrónico de las lenguas chibcha y su contribución al conocimiento del pasado de sus hablantes. VI Congreso de Antropología en Colombia», en: *Boletín Museo del Oro*, n° 38-39, Bogotá, Banco de la República, 1992.
- Duquesne, José Domingo. «Sacrificio de los moscas y significación o alusiones de los nombres de sus víctimas», en: *Papel Periódico Ilustrado*, t. III, n° 68, Bogotá, 1884.
- Faust, Franz X. «Apuntes al sistema médico de los campesinos de la Sierra Nevada del Cocuy», en: *Boletín del Museo del Oro*, n° 26, Bogotá, 1990.
- Langebaek, Carl. *Mercados, poblamiento e integración étnica entre los muiscas, siglo XVI*. Bogotá, Colección Bibliográfica, Banco de la República, 1987.
- Lleras, Roberto. «Las estructuras de pensamiento dual en el ámbito de las sociedades indígenas de los Andes orientales. VI Congreso de Antropología en Colombia», en: *Boletín Museo del Oro*, n° 40, Bogotá, Banco de la República, 1992.
- . «Las ofrendas muiscas en la laguna de Guatavita. II Encuentro del ICER», en: *El mar: eterno tetorno*, Bogotá, Banco de la República, 1996.
- . «Prehispanic Metallurgy and Votive Offerings in the Eastern Cordillera, Colombia», en: *BAR International Series*, n° 778, Oxford, 1999.
- López Luján, Leonardo. *The Offerings of the Templo Mayor of Tenochtitlan*. Niwot, University Press of Colorado, 1995.
- Osborn, Ann. *El vuelo de las tijeretas*. Bogotá, FIAN, Banco de la República, 1985.
- . *Las cuatro estaciones. Mitología y estructura social entre los u'wa*. Bogotá, Banco de la República, 1995.
- Oviedo, Gonzalo Fernández de. *Historia general y natural de las Indias, islas y Tierra Firme del mar océano*. Madrid, Real Academia Española, 1959 [1548].

- Pérez de Barradas, José. *Orfebrería prehispánica de Colombia. Estilos tollina y muisca*. Madrid, Talleres Gráficos Jura, 1958.
- Piedrahita, Lucas Fernández de. «Noticia historial de las conquistas del Nuevo Reino de Granada [1666]», en: *Revista Ximénez de Quesada*, Bogotá, Instituto de Cultura Hispánica, 1973.
- Pineda, Roberto. «Duquesne y el estudio del sacrificio muisca. II Encuentro del ICER», manuscrito, Bogotá, 1996.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. *Orfebrería y chamanismo. Un estudio iconográfico del Museo del Oro*. Medellín, Editorial Colina, 1988.
- Rodríguez Freyle, Juan. *El carnero*. Bogotá, Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, Ministerio de Educación, 1942 [1636].
- Rostworowski, María. *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1986.
- Silva Celis, Eliécer. «Investigaciones arqueológicas en Sogamoso, Departamento de Boyacá», en: *Boletín de Arqueología*, vol 1, Bogotá, Servicio Arqueológico Nacional, 1945.
- . «Investigaciones arqueológicas en Villa de Leiva», en: *Boletín Museo del Oro*, año 4, Bogotá, 1981.
- Simón, fray Pedro. *Noticias historiales de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales*. Bogotá, Biblioteca Banco Popular, 1981 [1625].
- Sotomayor, Lucía. «Dos sacrificios humanos entre los muisca», en: *Revista Colombiana de Antropología*, vol. XXVII, Bogotá, 1990.
- Valeri, Valerio. *Kingship and Sacrifice. Ritual and Society in Ancient Hawaii*. Chicago, The University of Chicago Press, 1985.
- Zerda, Liborio. *El Dorado*. Bogotá, Imprenta de Silvestre, 1883.