



Antípoda. Revista de Antropología y
Arqueología

ISSN: 1900-5407

antipoda@uniandes.edu.co

Universidad de Los Andes
Colombia

Valverde, Alejandra

Prácticas funerarias desde la arqueología: el caso de las momias de la sierra nevada del Cocuy

Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología, núm. 5, julio-diciembre, 2007, pp. 275-291

Universidad de Los Andes

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81400513>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

PRÁCTICAS FUNERARIAS DESDE LA ARQUEOLOGÍA: EL CASO DE LAS MOMIAS DE LA SIERRA NEVADA DEL COCUY

FUNERARY PRACTICES IN ARCHAEOLOGY:
THE STUDY OF SIERRA NEVADA DEL COCUY'S
MUMMIES, COLOMBIA

ALEJANDRA VALVERDE

*Estudiante de la Maestría en Antropología, Programa de Arqueología,
Universidad de los Andes, Colombia
alema81@hotmail.com*

RESUMEN Este artículo aborda el análisis de las prácticas funerarias desde la arqueología. Aunque este trabajo no es un aporte teórico a este tipo de estudios, se propone un breve acercamiento a la teoría para luego aplicarla en la interpretación de las momias lache encontradas en la Sierra Nevada del Cocuy, al oriente de Colombia.

PALABRAS CLAVE:

Prácticas funerarias, momias, lache, teoría arqueológica, Sierra Nevada del Cocuy, Colombia.

ABSTRACT This article is about of archaeological theory around funerary practices. This is not only an exclusive debate about theory; but also the article shows the interpretations about funerary practices and, then, applies these theories to understand the *lache* mummies found in la Sierra Nevada del Cocuy, Colombia.

KEY WORDS:

Funerary Practices, Mummies, *lache*, Archaeological Theory, Sierra Nevada del Cocuy, Colombia.

275

PRÁCTICAS FUNERARIAS DESDE LA ARQUEOLOGÍA: EL CASO DE LAS MOMIAS DE LA SIERRA NEVADA DEL COCUY¹

ALEJANDRA VALVERDE

¿P

INTRODUCCIÓN

276

OR QUÉ ES IMPORTANTE ESTUDIAR EL REGISTRO material relacionado con la muerte? ¿En qué radica la importancia de las prácticas funerarias? El culto a la muerte, a los muertos y la presencia de estructuras funerarias, no sólo ponen en evidencia la importancia de quien allí está enterrado, sino que también permiten conocer qué está pasando con la comunidad que ejecuta una práctica funeraria concreta (Bloch y Parry, 1982; Parker Pearson, 2000). De allí que la arqueología se ha preocupado por conocer y estudiar las prácticas funerarias de diferentes sociedades del pasado con el fin de entender aspectos políticos, sociales, económicos y religiosos (Parker Pearson, 2000). Es importante mencionar que la evidencia arqueológica permite una aproximación tangible del pasado; aspectos como las sensaciones, temores y emociones, muchas veces no son evidentes en el registro material que el arqueólogo recupera.

Este artículo propone una aproximación al tema de las prácticas funerarias desde lo tangible y lo intangible. Para ello se estudiará brevemente la práctica de la momificación prehispánica entre los lache, junto con los datos etnográficos provenientes de los indígenas u'wa, para así proponer alternativas de interpretación. El presente escrito se divide entonces en varias partes: 1) una breve discusión sobre la importancia del estudio de las prácticas funerarias, 2) una exposición sobre los distintos enfoques teóricos que la arqueología propo-

¹ Los resultados aquí presentados hacen parte del proyecto de investigación "Contexto histórico antropológico y una propuesta de conservación de las momias del Museo Arqueológico Casa Marqués de San Jorge y del Museo Arqueológico de Sogamoso", financiado por la Fundación Universitaria de Ciencias de la Salud, Fucs. Agradezco los comentarios que Carl Langebaek hizo para mejorar este artículo.

ne para la interpretación de las prácticas funerarias, 3) una descripción de las momias prehispánicas de Colombia, especialmente del oriente boyacense, 4) una presentación de datos etnográficos del oriente boyacense y, por último, 5) discusión y conclusiones.

LA IMPORTANCIA DE LA MUERTE

En diferentes sociedades, actuales y pasadas, la muerte se ha enaltecido mediante ritos y cultos, los cuales se han interpretado como la forma de enfrentar psicológicamente el hecho de la muerte, así como la necesidad de darle un carácter social y religioso a un hecho biológico (Villa, 1993: 16). Es importante mencionar que el muerto no sólo es un ente biológico, sino también un individuo social cuya desaparición afecta el orden de la sociedad.

La práctica funeraria es un rito de paso en donde se reconoce socialmente la nueva condición del desaparecido (Bloch y Parry, 1982: 4-5). Desde esta perspectiva, tiene dos fases: la primera es la de *disgregación*, que consiste en el tratamiento del cuerpo y el entierro; la segunda es la de *reubicación*, asociada en algunas ocasiones con el entierro secundario o con el traslado del cuerpo a una nueva ubicación. En esta última fase, la comunidad emerge “triumfante” sobre la muerte y el muerto deja de ser peligroso y contaminante (Bloch y Parry, 1982; Langebaek, 1992).

En algunas sociedades, los cultos a los muertos reflejan el miedo a que los difuntos regresen y, por ello, la muerte se percibe también como un periodo peligroso en donde el alma es potencialmente malévola y socialmente incontrolable (Bloch y Parry, 1982: 4). Mediante el rito funerario y los cultos posteriores, se busca que los muertos queden quietos y tranquilos; de allí la importancia de las ofrendas para “tenerlos contentos” (Villa, 1993: 58). En este sentido, los ritos funerarios también funcionan como una forma de transformar al muerto en ancestro², dejando así su estado “peligroso” para convertirse en una fuerza trascendental y eterna. Por ello, muchas sociedades conciben el ancestro como fuente de fertilidad y bienestar (Bloch y Parry, 1982: 41; Boada, 1989: 87).

Esta idea del “ancestro” y la influencia de éste en la vida de sus descendientes, ha sido el punto de partida para que algunos estudiosos consideren que los ritos funerarios y las prácticas en torno a este evento sirven, en algunas sociedades, para legitimar el orden social, lograr o mantener las estructuras de autoridad, y para determinar la propiedad sobre un territorio o recurso (Bloch y Parry, 1982: 41). Por ello, el establecimiento de un espacio destinado para el

2 Ancestro es el nombre que se le da al antepasado muerto cuyos parientes vivos ostentan sus nexos genealógicos para así continuar con su relevancia social (Salomon, 1995: 315).

reposo de los muertos –ya sean tumbas, cementerios, chullpas, cuevas, entre otros– funciona como símbolo de continuidad del mantenimiento del poder y/o la propiedad sobre un área o recurso por parte de un grupo de parientes y/o descendientes del muerto allí depositado (Bloch y Parry, 1982: 34).

LA ARQUEOLOGÍA Y EL ESTUDIO DE LAS PRÁCTICAS FUNERARIAS

Arqueológicamente, la muerte, expresada mediante las prácticas funerarias, es estudiada para entender aspectos políticos, sociales, culturales, económicos y religiosos de una sociedad, como lo son el parentesco, la división territorial, la autoridad, los rituales, entre otros (Brown, 1995; 1995a; Dillehay, 1995b). Básicamente la arqueología busca responder a interrogantes como ¿qué importancia e implicaciones tuvieron las prácticas funerarias? ¿Cuál habría sido la “motivación” para la construcción de estos espacios especiales para los muertos? ¿Por qué se encuentran diferencias entre prácticas funerarias?

BINFORD Y SAXE: LA NUEVA ARQUEOLOGÍA

278

En la década de los setenta, Binford postuló una aproximación teórica al tema de las prácticas funerarias desde la arqueología. Para él y otros autores de la corriente procesual, como Saxe (citado en Morris, 1991), Tainter y Renfrew (citados en Langebaek, 1992: 10), las prácticas funerarias son la forma de expresar las cualidades que el muerto tuvo en vida. En otras palabras, esta aproximación al estudio de las prácticas funerarias resalta la importancia del individuo dentro de su sociedad, así como el deber que tienen sus descendientes de materializar su importancia y rango por medio del tratamiento funerario (Brown, 1995a; 1995b; Davis *et al.*, 2003; Dillehay, 1995a; Langebaek, 1992; Quilter, 1989).

Así mismo, Binford consideró que la composición funeraria refleja la complejidad social del grupo que lo realizó, partiendo del hecho de que la cultura material es el reflejo directo del comportamiento humano (Binford, 1971). Por ello, este autor sugiere que, para grupos cazadores-recolectores, el sexo y la edad del individuo serían atributos importantes que deben tenerse en cuenta para el tratamiento que reciba en el momento de su muerte. En sociedades agricultoras seminómadas, la posición social, edad y sexo determinan los ritos y el tratamiento funerario. Por otro lado, en grupos agricultores sedentarios las formas de entierro son determinadas por las condiciones de la muerte, la posición y la afiliación social (Quilter, 1989: 44).

LA ESCUELA POST-PROCESUAL

Hodder y otros investigadores establecieron que la relevancia de las prácticas funerarias radicaba no tanto en expresar el rango del muerto, sino en las

implicaciones sociales, políticas y económicas que este tipo de prácticas tenían para los descendientes del muerto (Brown, 1975; Chapman, 1995; Dillehay, 1995a; 1995b; Drennan, 1995). Esta corriente considera que las prácticas funerarias deben entenderse desde la importancia que éstas tienen para las relaciones sociales y las estructuras de poder; de allí que el tratamiento funerario especial esté presente en individuos de diferentes edades y sexos (Brown, 1995b). En otras palabras, las diferencias en los entierros de un cementerio tienen que ver con los intereses sociales, políticos, territoriales y económicos de los parientes del muerto.

La muerte, según esta perspectiva, es un periodo traumático que se trata de acuerdo a los deseos y necesidades de los vivos. Es por esto que el tratamiento funerario especial expresa la necesidad de transformar al muerto –visto como algo contaminante y peligroso– en ancestro. Este ancestro, a través de los vínculos de parentesco, fue “aprovechado” para obtener y legitimar la diferenciación social, el acceso a recursos y territorio, así como la posición de poder y liderazgo de sus descendientes (Brown, 1975; 1995; Dillehay, 1995a; 1995b).

LA CRÍTICA DEL “NUEVO MILENIO”

Con la llegada del nuevo milenio, los investigadores del tema de las prácticas funerarias arqueológicas se plantean un interrogante: ¿qué aspectos de la sociedad están escondidos o son evidentes en las prácticas funerarias? Para algunos investigadores, el estudio de los patrones funerarios de un grupo no siempre refleja las diferencias sociales, económicas y políticas, pues el tratamiento funerario puede expresar las condiciones de la muerte, la identidad o las transformaciones tecnológicas a lo largo del tiempo (Brown, 1995; Davis *et ál.*, 2003; Dillehay, 1995b; Drennan, 2001; O’Shea, 1995; Parker Pearson, 2000; Trinkaus, 1995). Ante todo, estos arqueólogos hacen un llamado de atención a las interpretaciones simplistas y “lineales”, enfatizando en las diferentes situaciones que pudieron dar origen a patrones funerarios distintos o similares en un cementerio:

¿Son los entierros el reflejo de una sociedad *igualitaria* o de una sociedad *estratificada*? ¿La evidencia mortuoria demuestra el status *heredado* o *adquirido*? Éstas son preguntas muy difíciles de responder, no sólo por las ambigüedades inherentes en los datos mortuorios sino también por la dificultad para definir las condiciones teóricas (Drennan, 2001: 224, mi traducción).

3 El estatus puede ser heredado cuando un individuo pertenece a una familia importante y es reconocido por eso. El estatus adquirido se logra cuando el individuo, por mérito propio, es reconocido por el resto de la sociedad (Marcus y Flannery, 1996).

Desde esta perspectiva se propone tener precauciones en el momento de sacar conclusiones en torno a la sociedad estudiada a través de sus prácticas fúnebres. Se considera, además, que el estudio de las prácticas funerarias debe contemplar el estudio de otro tipo de fuentes y registros, con lo cual se disminuiría el riesgo de postular explicaciones erradas y sesgadas de las sociedades del pasado (Brown, 1995; Davis *et al.*, 2003; Drennan, 2001; O'Shea, 1995).

Otra crítica del estudio de las prácticas funerarias se refiere a la visión sesgada que tiene el arqueólogo al interpretar el pasado. Desde esa perspectiva se afirma que los arqueólogos hacen teoría social del pasado a partir de la economía capitalista del presente (Tilley, 1998: 315). Esta crítica se encamina específicamente a la idea de que la presencia de la estructura funeraria y el culto a los ancestros responden a la necesidad de demostrar propiedad sobre la explotación de un recurso importante y escaso como el agua, la tierra, los objetos foráneos, entre otros. Esta perspectiva materialista de la muerte puede tener validez en algunos contextos, pero no deja de ser una visión limitada de las implicaciones de los ancestros y la ubicación de los entierros (Parker Pearson, 2000: 137). La crítica propone que al hacer visible la tumba se establece una relación entre paisaje, ancestros y vivos. Para estos arqueólogos, las sociedades precapitalistas pueden tener un concepto diferente del territorio, cargado de significados y simbolismos distintos de los del hombre contemporáneo (Parker Pearson, 2000: 139).

MOMIAS: EL CASO COLOMBIANO

Aunque los estudios de prácticas funerarias en Colombia son varios, presentar un ejemplo concreto e interpretarlo a la luz de las teorías acá expuestas, es un valioso ejercicio. Para el caso colombiano⁴, los primeros datos acerca de las momias vienen de los documentos de archivo y de los cronistas, quienes a partir del siglo XVI empezaron a describir las momias en diferentes regiones del país. Algunos de ellos fueron Fernández de Oviedo, Fray Pedro de Aguado, Fray Pedro Simón y Alonso de Zamora, entre otros. Posteriormente algunos datos de hallazgos más recientes de momias provienen de los relatos de viajeros. Es importante señalar que estas descripciones mencionan diferentes "usos" y espacios en donde se localizaban las momias (Pineda Camacho, 1987).

4 Cárdenas (1989; 1993) explica que se han encontrado momias en Chiscas, Gachantivá, Iguaque, Leyva, Moniquirá, Muzo, Socotá, Sogamoso, Tunja, Ubaté, Pisba, Suesca, Ocaña, Silos, La Belleza y Los Santos. La momificación también se practicó en el Valle del Cauca y Cauca. Adicionalmente se han encontrado momias envueltas en telas en Bucaramanga, Boavita, Tasco, Tópaga y Gachancipá (Devia y Cardale, 1996). Arango (1976) afirma que calimas, pijaos y quimbayas practicaron la momificación. Igualmente establece que en Santander, en la región de Vélez y del Carare, se han encontrado muchas momias "acostadas".

En algunos casos se describen grupos de momias puestos en cuevas o bohíos y otros episodios señalan la presencia de momias en los campos de batalla para dar “ejemplo” a los guerreros. Los cronistas hacen énfasis en que la momificación estaba restringida a personas de alta jerarquía en la sociedad.

A pesar de que las momias colombianas no tienen contextos de hallazgo, los fardos encontrados por Silva (1945) en Chiscas⁵, Boyacá, pueden ofrecer una perspectiva diferente de las prácticas funerarias en Colombia. Antes de empezar a describir las momias y sus contextos, es importante hacer una breve descripción de “quiénes eran” los lache a partir de las crónicas y la arqueología.

LACHE

En el siglo XVI, los lache habitaron el territorio de los actuales municipios de Cocuy, Cheva, Chita, Ogamora, Panqueba, El Pueblo de la Sal, Sacamá, Ura, Guacamayas y Chiscas en Boyacá (Falchetti y Plazas, 1973; Wiesner y González, 1993). Cabe resaltar que los caciques y capitanes, quienes estaban desligados de la producción de alimentos, heredaban su cargo a los hijos de las hermanas; es decir, los lache tenían una organización matrilineal al igual que los muisca (Langebaek, 1987). Los lache fueron descubiertos por la expedición del alemán Jorge Espira, pero fueron conquistados por Hernán Pérez de Quesada y su ejército, quienes iban en búsqueda de la “casa del sol”, el adoratorio indígena más importante en el norte de Boyacá⁶ (Ocampo, 1983).

Arqueológicamente sobresalen los menhires encontrados en la zona, los cuales, aparentemente, señalaban rutas de peregrinación, legitimarían la posesión de cierto territorio y serían sitios de encuentro de diferentes grupos en donde intercambiarían bienes (Pérez, 1999). Acorde con Fernández de Piedrahita (1942), los lache creían que las piedras eran hombres que se convertían en estas después de morir; eran los antepasados hechos piedra que volverían a su forma humana para ayudarlos en la guerra. Por ello, estos menhires sirven como punto de referencia de un grupo social específico, en donde el individuo reconoce su pertenencia, además de señalar el espacio de los muertos. Es importante anotar que en la vereda Cocubal, Jericó, se encontraron varias tumbas individuales o colectivas que circundan los menhires.

5 En el siglo XVI los españoles denominaron muisca, lache y guane a algunos de los grupos que habitaron el altiplano cundiboyacense para esa época. Los fardos de Chiscas han sido catalogados como lache al encontrarse dentro del territorio que los españoles definieron para ese grupo.

6 Aguado (1956: 317-318) expone que en la casa del sol, algunos indígenas muisca eran enterrados y otros iban a “idolotrar”. Ocampo (1983) afirma que en el valle de Chinibaque se ubicaba la casa del sol, un gran bohío sagrado en donde se ponían las momias de los caciques.

Se sabe que los lache tuvieron varias formas de enterrar a sus muertos. Esta diversidad incluye el entierro en cuevas o grutas naturales –en Chiscas, Chita y Jericó–, entierros simples e individuales, algunos en fosas ovales o elípticas, cubiertos con basura –en Jericó–, momificación –en Chiscas, Chita y Jericó– y cremación –en Chiscas– (Silva, 1945: 399; Suárez y Sanabria, 1983: 47).

FARDOS LACHE

Como se mencionó anteriormente, Chiscas no fue el único sitio en donde se encontraron cuerpos preservados y enfardelados. Silva (1945: 385) afirma que en Cheba⁷ los campesinos encontraban cuerpos secos envueltos en mantas dentro de cavidades rocosas. Otras momias se han reportado en la vereda Quindeba de Chita, en donde “...los campesinos aseguran haber encontrado ‘enmochilados’, o sea momias envueltas en mallas de fique y en perfecto estado de conservación” (Enciso, 1992: 20).

Para el caso concreto de Chiscas, Silva (1945; 1946) excavó y recolectó un grupo aproximado de treinta y cinco cuerpos enfardelados, fragmentos de textiles y huesos sueltos, que encontró en una plataforma rocosa. Estos objetos actualmente se conservan en el Museo Arqueológico de Sogamoso. Los fardos se caracterizan por tener aspecto de cono en cuya corona se encuentra la cabeza del individuo; el envoltorio se compone de varias capas de mantas, enmallados y cueros.

La cantidad y variedad de objetos que envuelven los cuerpos es sorprendente. Algunos de estos objetos, como el cuero de venado, eran objetos de uso “restringido”. Otros elementos del envoltorio requieren de mucho trabajo y destreza, como el caso del enmallado (Pérez, 1999; Rodríguez, 1999; Silva, 1948). Cabe mencionar que una momia femenina, que actualmente hace parte de la colección del Museo Nacional, fue desenfardelada por Hernández de Alba (1943). En este estudio, los textiles que componen el envoltorio de la momia presentan evidencia de haber sido usados anteriormente. Otro rasgo particular de los fardos de Chiscas es que algunos de estos tienen en su interior chumbes hechos de cabello humano.

Un análisis superficial de los fardos revela las variaciones en la composición de la envoltura. En el caso de los bebés⁸, estos se encuentran envueltos solamente por un textil. Aparentemente un textil grande cubre varias veces el cuerpo, el cual está amarrado con cordones de algodón. En los fardos de los niños –visto sólo en un caso–, se observa que el envoltorio se compone de enma-

⁷ Cheba es una inspección de Jericó (Pérez, 1996: 47).

⁸ Hasta el momento no se conocen datos concretos de la edad de estos individuos. Se asume que el tamaño del envoltorio se relaciona con la edad de quien allí está envuelto.

llado y textiles. En los adultos es evidente la mayor cantidad de envolturas, las cuales incluyen cuero de venado.

Teniendo en cuenta la elaboración del envoltorio funerario y de lo importante de algunos de los elementos que componen el envoltorio, como el cuero de venado, surgen interrogantes como ¿por qué tratar un cuerpo envolviéndolo en capas de materiales especiales para luego enterrarlo?

¿QUÉ DICE LA ETNOLOGÍA?

¿Es posible interpretar datos arqueológicos con información obtenida etnográficamente? Actualmente algunos investigadores tratan de entender la relación entre lache, tunebo y u'wa, todos relacionados con la historia del oriente boyacense. Pérez (1999), Osborn (1985), Rodríguez (1999) y Silva (citado en Pérez, 1999) consideran que las diferencias entre lache y tunebo no existieron, sino que fueron producto de los españoles, quienes empezaron a dividir y nombrar de forma particular la población que encontraron a su paso. Estos autores también consideran que los u'wa se relacionan con este grupo prehispánico, es decir, u'wa, lache y tunebo son lo mismo. Falchetti (2003) por su parte cree que el nombre "u'wa" surgió en la Colonia. En las interpretaciones hechas durante este periodo, lache y u'wa pudieron compartir actividades ceremoniales y sitios sagrados, pues compartían creencias.

283

Aunque las sociedades cambian constantemente, los lache pudieron ser considerados u'wa, ya que para ellos la identidad se relaciona con la distancia entre grupos. En el periodo colonial se dieron varias fisiones y movimientos de clanes (Falchetti, 2003). Esto, sumado al hecho de que pertenecen a la misma familia lingüística y se relacionan con el mismo territorio, hace pensar que comparten elementos culturales. Por ello es importante mencionar algunos datos etnográficos de los u'wa, lo cual ofrecerá más información que permita interpretar la presencia de estos fardos en Chiscas.

Los u'wa ocupan territorios en cercanía a la Sierra Nevada del Cocuy. Están dispersos en grupos cuyos nombres hacen referencia al lugar en donde habitan, por ejemplo, Tegría, Cobaría, Bokota, entre otros (Márquez, 1979). Cada clan se identifica con su territorio mediante la creencia de que sus antepasados se transformaron en grandes piedras ubicadas en el territorio.

Existen diferentes versiones y actitudes frente a la muerte; en algunos informes se dice que los u'wa conciben el mundo de abajo como el mundo de los muertos. Para ellos, las cuevas son "puertas" que les permiten comunicarse con otros mundos. Las "almas" de los que fueron buenos van a sitios similares a cuevas —llamados *ukouantará*—. En estos sitios, las almas se alimentan de humo⁹ y

9 El cual se asocia con los muertos y el mundo de abajo.

duermen en el día colgadas de las paredes de roca para luego renacer (Falchetti, 2003; Márquez, 1979). Otra versión habla de “*Káboka*” como el lugar debajo de la tierra en donde hay fuego y a donde van las “sombras” de los u’wa cuando mueren, llegan en forma de pájaro negro el cual se quema y se acaba (Márquez, 1979: 136).

Para el clan de los Kubaruwa no existe la muerte como tal. El alma no abandona el cuerpo, ya que gradualmente se desvanece en el enfermo o viejo hasta que llega a ser como la de un embrión. El alma de las mujeres regresa al mundo de abajo y la de los hombres al mundo de arriba (Osborn, 1995: 69). En otras fuentes se afirma que los u’wa creen que después de muertos pasan a ser parte del arco iris (Ocampo, 1983). Rochereau (1929) asevera que cuando un tunebo muere se transforma en animal –tigre, puma, etcétera–.

En la mayoría de las fuentes consultadas se resalta el miedo y la prevención que sienten los u’wa hacia la muerte¹⁰. En las casas no se debe nacer ni morir (Ocampo, 1983), pues para los u’wa la muerte es causada por espíritus malignos. Por ello, si el individuo está enfermo lo sacan de la casa para que no muera allí, si muere en el interior de la choza deben hacer una nueva para vivir (Márquez, 1981). Los u’wa le tienen miedo a los cadáveres, por eso meten el cuerpo en una mochila a la que le abren dos huecos para sacar las piernas, luego lo cubren con hojas de bijao y con la cobija y la ropa del muerto¹¹ (Márquez, 1979; 1981).

A algunos cuerpos les amarran pies y manos con bejucos. Estos cuerpos envueltos son enterrados en huecos o los tiran al río. La familia sigue el recorrido del cuerpo poniendo objetos como cañas y ceniza para evitar que el alma regrese a hacerles daño a sus familiares en forma de mariposa o persona. Posteriormente el Kareka¹² purifica la casa y los objetos que están en ella para así evitar que los habitantes de la vivienda se contaminen, enfermen o el espíritu les haga daño¹³ (Márquez, 1979: 121-123). En otras palabras, estos ritos se llevan a cabo con la finalidad de expulsar el espíritu del difunto y evitar que se lleve otros, en especial a su familia (Aguablanca y Romero, 1993: 171).

Otras versiones del entierro de los u’wa dicen que anteriormente llevaban los cuerpos a unas cuevas cerca del cerro Bokota; hoy los entierran en sus casas (Ocampo, 1983). Cuando los entierran, ponen los cuerpos en donde el sol se

10 De igual modo, para los campesinos de la Sierra Nevada del Cocuy, la muerte es fuente de contagio y enfermedad, produce frío (Faust, 1990: 56).

11 Un informante mencionó que el muerto debe llevar la mitad de dinero que tenía para los gastos que pueda tener; otros dicen que esto no es cierto (Márquez, 1981: 70).

12 Es el nombre que recibe el chamán entre los u’wa, es el líder (Márquez, 1979).

13 Los u’wa son muy precavidos: para evitar ser embrujados por vivos o muertos, llegan incluso a esconder los fragmentos de utensilios como vasijas rotas pues las consideran posibles fuentes de “contagio” (Osborn, 1979: 59).

oculta –o *uántara*– con la cabeza al occidente porque allí van las almas al morir (Márquez, 1979: 123). Según Rochereau: “Los tunebo no sepultan más que a los indios muy importantes, los otros quedan abandonados en sus ranchos con todos los objetos que utilizaron en su vida...” (1929: 418).

Esta acción de envolver los fallecidos, también se relaciona con el proceso de transformación del muerto, visto como algo peligroso, en ancestro, un ser que beneficia a sus descendientes, pues “para los u’wa la gente es ‘semilla’ y la muerte es la iniciación de un proceso de mezclas y transformaciones dirigidas al renacimiento” (Falchetti, 1997: 20). Esto hace pensar que la práctica de envolver los cuerpos entre los lache estaba ligada con la idea de transformación, evitándose también el contacto de vivos y muertos.

Y, ¿PARA QUÉ ENTERRARLOS?

El estudio de las momias en Colombia ha generado ideas como las de Langebaek (1992), quien considera que las momias prehispánicas de la cordillera oriental colombiana –incluyendo las de los lache– son el producto de la manipulación política de la muerte, con la que se legitimaba la posición social de la familia del muerto. La ubicación de las momias en sitios específicos y simbólicamente valiosos tiene como fin justificar un orden social y mostrar la desigualdad entre grupos familiares como si fuese algo natural.

Por otro lado, Boada (1998) considera que la explicación dada al papel de la momia como legitimadora del estatus de los descendientes no es lo suficientemente clara. Según ella, las momias fueron importantes por el estatus político y los derechos sobre el uso de la tierra que éstas representaban. La importancia de la mujer, específicamente en grupos matrilineales, era la razón por la cual las momias femeninas sirvieron para legitimar el acceso a un territorio y recursos por parte de sus descendientes.

Respondiendo al interrogante planteado anteriormente acerca de la presencia de fardos enterrados y envueltos con objetos “valiosos”, se puede decir que posiblemente los lache envolvieron a sus muertos y, posteriormente, los enterraron, por el miedo que estos les producían. Esto sustenta lo visto entre los u’wa, sumado a la presencia de textiles usados en un fardo lache. Acorde con esto, las interpretaciones en torno al hecho de envolver los cuerpos se relacionan con la idea de un proceso de transformación que se inicia al morir, en donde el muerto pasa a ser ancestro, dejando de lado la peligrosidad que en un comienzo representa.

De igual modo, una forma de explicar la presencia de objetos de “lujo” como parte del envoltorio de estos cuerpos se relaciona con la idea de que los bienes simbolizan la posición social de quien los usa para poder legitimar un orden social. Estos bienes, al ser producidos continuamente, tienden a acumu-

larse, lo cual puede conllevar a la reafirmación de la superioridad de quien los posee. Sin embargo, en algunas sociedades se hace una destrucción institucionalizada, pues el valor de estos bienes depende en parte de su escasez. Esta destrucción puede ser real o simbólica, como por ejemplo enterrar los bienes junto al cuerpo de su “dueño” (Gnecco, 1996). Para el caso de los niños que fueron enterrados con objetos elaborados, como textiles y enmallados, quizá obedezca a que nacieron con privilegios adscritos (Boada, 1989: 87).

De acuerdo con lo anterior, los objetos que envuelven los cuerpos, como los textiles, cueros, enmallados y chumbes, reflejan la destacada posición social de estos individuos dentro de su sociedad. Objetos como los cordones y chumbes hechos en pelo humano tienen una importancia simbólica adicional. El cabello humano fue un objetopreciado en diferentes grupos indígenas, por ello, el hecho de “ofrecer” adornos hechos de pelo humano a algunos de estos fardos evidencia la importancia social de estos muertos. Quizá este objeto era visto como una forma de contacto entre vivos y muertos (Aguado, 1956; Carmichael, 1995). En síntesis, envolver los cuerpos con objetospreciados hace pensar que estos muertos tuvieron una importancia social relevante para su comunidad. A esto se suma el hecho de encontrar fardos de bebés, lo cual hace pensar en la presencia de grupos familiares con prestigio social (Valverde, 2006).

Por último, se sabe que en esta sociedad la imagen del ancestro femenino fue una forma de acceder a recursos, territorio y poder (Boada, 1998; Langebaek, 1987). Teniendo en cuenta que los pocos cráneos y momias estudiadas procedentes de Chiscas corresponden, en su mayoría, al sexo femenino o a infantes (Cárdenas, 1989; Cárdenas y Huertas, 1990; Silva, 1946a; 1948; Valverde, 2002), se puede considerar la idea de que en esta necrópolis hayan sido enterradas mujeres en su mayoría, es decir, las mujeres y la imagen del ancestro femenino, jugaron un rol fundamental en las relaciones sociales y políticas.

CONCLUSIONES

¿Es la evidencia de la práctica funeraria una fuente fiable de información que permita hablar directamente de una sociedad? Teniendo en cuenta que este tipo de registro “muestra” un evento especial en donde se ponen en escena factores religiosos, políticos, sociales y económicos que pueden ser “manipulados” o que responden a unos intereses no “claramente visibles” para el arqueólogo, un estudio de este tipo de registro debe apoyarse en datos de otra “fuente” como lo son reconocimientos regionales, patrones de asentamiento, estudios de distribución de bienes, fuentes etnohistóricas y etnográficas, entre otros.


Según lo presentado en este artículo, pareciera que procesuales y postprocesuales postulan perspectivas irreconciliables. ¿Es así? A simple vista parece que estas diferencias entre unos y otros se vinculan al constante debate

sociológico de la importancia del individuo sobre la sociedad y viceversa (Elias, 1990: 17-30). Sin embargo, analizando detalladamente los argumentos de cada una de las partes, no son tan distantes entre sí, si no, ¿qué sería de la familia sin un muerto “socialmente reconocido”? Del mismo modo, ¿qué pasaría con el recuerdo de un individuo “socialmente reconocido” después de muerto sin una familia que se encargue de perpetuar su memoria? En otras palabras, “... aunque ciertamente la inversión de energía en las prácticas mortuorias indica el estatus del difunto, refleja ante todo el interés en mantener cierto prestigio por parte del grupo social al cual pertenece” (Langebaek, 1992: 10).

Para el caso concreto de los lache, es posible que estas momias estén relacionadas con procesos de competencia por el poder político a partir del prestigio y el reconocimiento que la momificación y el enfardelamiento con objetos especiales acarrear (Langebaek, 1992). Una interpretación equivalente ha sido planteada para los muiscas (Langebaek, 1995).

La presencia de la momificación pudo relacionarse con un componente social, es decir, sirvió para “mostrar” diferencias sociales (Boada, 1998; Langebaek, 1992). Sin embargo, el tema del miedo a la muerte pudo jugar un importante rol al momento de envolver y enterrar los cuerpos muertos (Valverde, 2006). Cabe anotar que para los lache, las rocas eran los ancestros que en ciertos momentos volvían a tener “vitalidad” (Fernández de Piedrahita, 1942: 26). Puede ser que este elemento del paisaje, la plataforma rocosa en donde se depositaron estos cuerpos, haya jugado un papel determinante en la escogencia del sitio para enterrar los fardos lache.

Resumiendo, la momificación en el altiplano cundiboyacense, principalmente entre los lache, podría interpretarse como una forma de agilizar el proceso de transformación del muerto en ancestro reconociendo la importancia que tenía en su sociedad. Los objetos del ajuar de los difuntos simbolizan el proceso de transformación (Suárez, 1989). De igual modo, el tema del miedo a la muerte y al muerto también se relacionaría con el hecho de envolver y enterrar los cuerpos.

Este análisis lleva a reflexionar en torno a las implicaciones negativas que tendría para un investigador inscribirse en una perspectiva particular, ya sea procesual o postprocesual. De igual modo, las perspectivas que implican motivaciones netamente económicas, como el acceso a recursos o a territorio, dejan por fuera elementos tan importantes para las sociedades como las creencias, sensaciones y emociones que genera la muerte, el muerto y el espacio en donde se dejan a los cuerpos muertos. Las relaciones entre vivos y muertos no sólo pueden implicar deseos materiales por parte de los vivos; también existe un nexo no material que aunque es difícil de ver arqueológicamente, es vital al momento de ejecutar una práctica funeraria. —

REFERENCIAS

Aguablanca, Esperanza y María Romero

1993 "Uwa (Tunebo)", en *Geografía Humana de Colombia. Región de la Orinoquía*, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.

Aguado, Fray Pedro de

1956 *Recopilación histórica*, Tomo I, Bogotá, Academia Colombiana de Historia.

Arango, Jesús

1976 *Reevaluación de las antiguas culturas aborígenes de Colombia*, Armenia, Colombia, Quingráficas.

Binford, Lewis

1971 "Mortuary Practices: Their Study and Their Potential", en J. Brown (ed.), *Approaches to the Social Dimensions of Mortuary Practices*, Memoirs of the Society for American Archaeology.

Bloch, Maurice y Jonathan Parry (eds.)

1982 *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge, Cambridge University Press.

Boada, Ana María

1989 "Elementos de uso cotidiano, elementos de uso funerario", en *Boletín del Museo del Oro*, No. 25, pp. 71-91.

Boada, Ana María

1998 "Mortuary Traditions and Leadership: A Muisca Case of the Valle de Samacá, Colombia", en A. Oyuela-Caicedo y J. Scott (eds.), *Recent Advances in the Archaeology of the Northern Andes: in Memory of Gerardo Reichel-Dolmatoff*, Los Ángeles, University of California.

Brown, James

1975 "Spiro Art and its Mortuary Context", en E. Benson (ed.), *Death and the Afterlife in Pre-Columbian America*, Washington, Dumbarton Oaks.

Brown, James

1995a "Andean Mortuary Practices in Perspective", en T. Dillehay (ed.), *Tombs for the Living*, Washington, Dumbarton Oaks.

Brown, James

1995b "On Mortuary Analysis with Special Reference to the Saxe-Binford Research Program", en L. Anderson Beck (ed.), *Regional Approaches to Mortuary Analysis*, New York, Plenum Press.

Cárdenas, Felipe

1989 "El enmochildado de Chiscas: un caso de momificación en el siglo XVIII D.C. para la antropología física actual", en *V Congreso de Antropología en Colombia. Simposio de Arqueología y Antropología Física*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, ICANH, Colcultura, Uniandes,

Cárdenas, Felipe

1993 "Bioantropología del pasado", en *Innovación y Ciencia*, Vol. 11, No. 2, pp. 52-59, Bogotá.

Cárdenas, Felipe y Ramiro Huertas

1990 "Un caso de Mucocela del seno frontal en un cráneo de Chiscas, Boyacá", en *Boletín del Museo del Oro*, No. 26, pp. 131-134.

Carmichael, Patrick

1995 "Nasca Burial Patterns: Social Structure and Mortuary Ideology", en T. Dillehay (ed.), *Tombs for the Living*, Washington, Dumbarton Oaks.

Chapman, Robert

1995 "Ten Years After", en L. Anderson Beck (ed.), *Regional Approaches to Mortuary Analysis*, New York, Plenum Press.

Davis, Stephen, et ál.

2003 *Excavating Occaneechi Town*, edición electrónica, disponible en <http://www.ibiblio.org/rla/dig/html/split/report260b.html>

Devia, Beatriz y Marianne Cardale

1996 "Textiles y colorantes arqueológicos en Colombia", en *Informe final del proyecto: contribución al conocimiento de los colorantes empleados en textiles arqueológicos colombianos*, Bogotá, Universidad de los Andes, Departamento de Química.

Dillehay, Tom

1995a "Mounds of Social Death: Araucanian Funerary Rites and Political Succession", en T. Dillehay (ed.), *Tombs for the Living*, Washington, Dumbarton Oaks.

Dillehay, Tom

1995b "Introduction", en T. Dillehay (ed.), *Tombs for the Living*, Washington, Dumbarton Oaks.

Drennan, Robert

1995 "Mortuary Practices in the Alto Magdalena: the Social Context of the San Agustín Culture", en T. Dillehay (ed.), *Tombs for the Living*, Washington, Dumbarton Oaks.

Drennan, Robert

2001 "Tales from the Crypt: Learning from Mortuary Evidence in Archaeology", en *Journal of East Asian Archaeology*, Vol. 3, Nos. 3-4, pp. 219-225.

Elias, Norbert

1990 *La sociedad de los individuos*, Barcelona, Península.

Enciso, Humberto

1992 *Historia del municipio de Chita*, Tunja, Servicios Gráficos.

Falchetti, Ana María

1997 "La ofrenda y la semilla: notas sobre el simbolismo del oro entre los u'wa", en *Boletín del Museo del Oro*, No. 43, pp. 2-37.

Falchetti, Ana María

2003 *La búsqueda del equilibrio*, Bogotá, Academia Colombiana de Historia.

Falchetti, Ana María y Clemencia Plazas

1973 *El territorio de los muisca a la llegada de los españoles. Cuadernos de Antropología*, No. 1, Bogotá, Universidad de los Andes.

Faust, Franz

1990 "Apuntes al sistema médico de los campesinos de la Sierra Nevada del Cocuy", en *Boletín del Museo del Oro*, No. 26, pp. 43-63.

Fernández de Piedrahita, Lucas

1942 *Historia general del Nuevo Reino de Granada*, Tomo I, Bogotá, Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, Ministerio de Educación Nacional de Colombia.

Gnecco, Cristóbal

1996 "Relaciones de intercambio y bienes de élite entre los cacicazgos del suroccidente de Colombia", en F. Cárdenas y C. Langebaek (comps.), *Caciques, intercambio y poder*, Bogotá, Universidad de los Andes.

Hernández de Alba, Gregorio

1943 "Momias de Chiscas (Boyacá)", en *Boletín del Museo Arqueológico de Colombia*, Año 1, No. 1, pp. 3-9.

Langebaek, Carl

1987 "Tres formas de acceso a recursos en territorio de la confederación del Cocuy, siglo XVI", en *Boletín del Museo del Oro*, No. 18, pp. 29-45.

Langebaek, Carl

1992 "Competencia por prestigio político y momificación en el norte de Sudamérica y el Istmo de Panamá", en *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 29, pp. 7-26.

Langebaek, Carl

1995 "Regional Archaeology in the Muisca Territory. A Study of the Fúquene and Susa Valleys", en *Memoirs in Latin American Archaeology*, No. 9, Ph.D. Tesis, Universidad de los Andes, Universidad de Pittsburgh.

Marcus, Joyce y Kent Flannery

1996 *Zapotec Civilization: How Urban Society Evolved in Mexico's Oaxaca Valley*, New York, Thames and Hudson.

Márquez, María Elena

1979 *Los Tunebo*, Medellín, Copymundo.

Márquez, María Elena

1981 *Los indios tunebo y su cosmogonía*, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello.

Morris, Ian

1991 "The Archaeology of Ancestors: Saxe-Goldstein Hypothesis Revisited", en *Cambridge Archaeological Journal*, Vol. 1, No. 2, pp. 147-169.

Ocampo, Javier

1983 *Historia del pueblo boyacense*, Tunja, Colombia, Instituto de Cultura y Bellas Artes de Boyacá.

Osborn, Ann

1979 *La cerámica de los tunebo*, Bogotá, Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, FIAN, Banco de la República de Colombia.

Osborn, Ann

1985 *El vuelo de las tijeretas*, Bogotá, Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, FIAN, Banco de la República de Colombia.

Osborn, Ann

1995 *Las cuatro estaciones*, Bogotá, Colección Bibliográfica Banco de la República de Colombia.

O'Shea, John

1995 "Mortuary Custom in the Bronze Age of Southeastern Hungary", en L. Anderson Beck (ed.), *Regional Approaches to Mortuary Analysis*, New York, Plenum Press.

Parker Pearson, Mike

2000 *The Archaeology of Death and Burial*, Texas, Texas A&M, University Press.

Pérez, Pablo

1996 "Etnohistoria y arqueología en el cañón del Chicamocha (Departamento de Boyacá – Colombia)", en *Memorias ambientales de las provincias de Norte y Gutiérrez, Boyacá*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana.

Pérez, Pablo

1999 *Arqueología en el suroccidente de la Sierra Nevada del Cocuy o Chita (Departamento de Boyacá)*, Bogotá, Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, FIAN, Banco de la República de Colombia.

Pineda Camacho, Roberto

1987 "Malocas del terror y jaguares españoles", en *Revista de Antropología*, Vol. III, No. 2, pp. 83-114.

Quilter, Jeffrey

1989 *Life and Death at Paloma*, Iowa, University of Iowa Press.

Rochereau, Henry

1929 "Algunos vestigios de las mitologías andinas entre las tribus tunebo", en *Boletín de Historia y Antigüedades*, Vol. 17, No. 199, pp. 412-418.

Rodríguez, José Vicente

1999 *Los chibchas: pobladores antiguos de los Andes Orientales. Adaptaciones bioculturales*, Bogotá, Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, FIAN, Banco de la República de Colombia.

Salomon, Frank

1995 "The Beautiful Grandparents: Andean Ancestors Shrines and Mortuary Ritual as Seen through Colonial Records", en T. Dillehay (ed.), *Tombs for the Living*, Washington, Dumbarton Oaks.

Silva, Eliécer

1945 "Contribución al conocimiento de la civilización de los lache", en *Boletín de Arqueología*, Vol. 1, No. 5, pp. 371-424, Bogotá.

Silva, Eliécer

1946 "Cráneos de Chiscas", en *Revista del Instituto Etnológico Nacional*, Vol. 2, No. 2, pp. 43-59.

Silva, Eliécer

1948 "Un esqueleto precolombino. Investigaciones arqueológicas y antropológicas en Chiscas", en *Actes du XXVIII Congrès International des Américanistes*, Paris.

Suárez, Adriana

1989 *Rituales de muerte entre los muiscas*, tesis de grado para optar al título de antropóloga, Bogotá, Universidad de los Andes.

Suárez, María y Aura Sanabria

1983 *El ayer y el hoy de la cultura lache*, tesis de grado, Bogotá, Universidad de la Sabana.

Tilley, Christopher

1998 "Archaeology as a Socio-Political Action in the Present", en D. Whitley (ed.), *Reader in Archaeological Theory*, Londres, Routledge.

Trinkaus, Kathryn

1995 "Mortuary Behavior, Labor Organization and Social Rank", en L. Anderson Beck (ed.), *Regional Approaches to Mortuary Analysis*, New York, Plenum Press.

Valverde, Alejandra

2002 *Análisis funcional de la momificación prehispánica: el caso del altiplano cundiboyacense*, monografía de grado para optar al título de antropóloga, Bogotá, Universidad de los Andes.

Valverde, Alejandra

2006 "Momias de los museos Casa Marqués de San Jorge y Arqueológico de Sogamoso", en *Contexto histórico antropológico y una propuesta de conservación de las momias del Museo Arqueológico Casa Marqués de San Jorge y del Museo Arqueológico de Sogamoso*, informe de investigación presentado al Instituto Colombiano de Antropología e Historia, ICANH, inédito.

Villa, Eugenia

1993 *Muerte: cultos y cementerios*, Bogotá, Disloque.

Wiesner, Luis y Francisco González

1993 "Etnoarqueología en el norte de Boyacá", en *Revista Ambiente y Desarrollo*, Año 1, No. 1, pp. 45-60, Bogotá, Instituto de Estudios Ambientales para el Desarrollo, Universidad Javeriana.