

DOS SACRIFICIOS HUMANOS ENTRE LOS MISCAS

MARIA LUCIA SOTOMAYOR*

* Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.

INTRODUCCION

En el sustrato cultural de todo grupo existe una lógica inconsciente de discorrir. Al hacerla inteligible aparece la utilización de códigos que relacionan, ordenan y clasifican los elementos que conforman una "visión del mundo", malla de sostén donde se mueven todos los fenómenos perceptibles en la comunidad. Las actitudes observables de estos fenómenos son las representaciones de ese ordenamiento que los determina. Los ritos sagrados son parte de estas representaciones.

El ser humano, dentro de cualquier cultura, ha tenido formas de explicarse y comunicarse aquello que le es desconocido como es la misma vida o el "mas allá"; quizás esos sentimientos no difieren mucho entre una cultura y otra, se podrían plantear como mecanismos generales utilizados por el ser humano. Sin embargo no todos los elementos constitutivos que entran en juego son organizados, clasificados, y valorados de la misma forma por todas las culturas. Las ideas de dádiva, homenaje, abnegación a un ser superior han sido sentimientos y prácticas generalizadas en la evolución de las religiones, pero la forma para manifestarlos, los elementos que se utilizan para lograrlo, etc. conforman las variaciones y especificidades de cada grupo, es decir, sus códigos culturales.

El objetivo de este ensayo se centra en el análisis de los sacrificios humanos relacionados con el sol, dentro de los Muisca. Su interés radica por una parte, en ampliar el conocimiento teórico de la religión de esta cultura a partir del entendimiento de lo que era para ellos un dios, una víctima, un sacrificante, etc.; este conocimiento puede ser aprovechable para entender otros aspectos de esta sociedad como son: organización social, carácter político-religioso de los caciques, sentido de la guerra, etc. Por otra parte, considero que solo a partir de la claridad que se tenga de la religión Muisca, se entenderá el impacto de la religión católica, el sincretismo posterior y las formas nuevas que aparecieron del contacto de las dos culturas.

Un ritual puede abordarse a través de varios ángulos, entre éstos dos podrían ser los principales: en primer lugar, el estudio de la dinámica propia del culto: su ANTES, EN y DESPUES, ésto implica complejidad de interrelaciones; su marco de referencia lo constituyen las características inherentes de cualquier rito a saber: (Guillermo Páramo, 1987).

Sucesión de Acciones. Estas se componen de actos llevados a cabo por el sujeto humano. Supone el tránsito entre un estado del mundo o cosas a otro estado del mundo o cosas.

Obligatoriedad. Los ritos se enmarcan dentro de la lógica deóntica, hacen referencia a lo permitido y lo prohibido, por eso trabajan con imperativos, a diferencia de los mitos que satisfacen la necesidad de verdad, lógica alética.

Tradición. Supone repetición dentro de un tiempo intermitente, por eso tienen a tener un lenguaje arcaizante.

Función contrastante. Hay una ruptura con la cotidianidad.

Eficacia. En la medida que se lleven a cabo las acciones completas exigidas por el culto, se logra la eficacia del rito (ej. queda bautizado, casado, etc.).

En segundo lugar correspondería a la búsqueda de la comprensión de las creencias que dominan la consciencia de una sociedad representadas simbólicamente en el ritual y que enmarca la visión de la realidad que tiene la cultura. En este último caso, la explicación cultural se apoya en los mitos que son los que nos transportan a las creencias y al tiempo original.

Dentro de esta dinámica el presente ensayo pretende hacer énfasis en la primera premisa, es decir, en el análisis de los rituales en sí, con el objeto de definirlos o caracterizarlos dentro de la lógica de la misma cultura. Se utilizan los aspectos universales de la teoría general sobre la historia de las religiones, para enmarcar dentro de éstos la especificidad Muisca.

Los dos ritos utilizados son los únicos que se conocen de los Muisca como sacrificios humanos relacionados directamente con el sol; por este hecho se hace interesante observar sus circunstancias y su relación con esta deidad.

En primer término se describirán los ritos para entrar luego a analizar sus elementos constitutivos (las víctimas, el sol, los sacerdotes o “jeques”, los sacrificantes, la comunidad, la sangre de la víctima, otros) y las acciones y relaciones espacio-temporales.

Necesariamente debemos recurrir a los relatos de los cronistas para conocer estos ritos pues no hay otras fuentes alternas hasta el momento. Bien es sabido el sesgo de estos escritos, sin embargo como todo documento histórico, las crónicas son susceptibles de interpretación a la luz del investigador de hoy.

A. DESCRIPCIÓN DE LOS RITOS

1. Sacrificio de los Moja

En el Epítome de la Conquista de Gonzalo Jiménez de Quesada, se mencionan las guerras entre los Muisca y los Panches y cómo aquellos lograban apresar muchachos que presuntamente no habían tocado mujer, los sacrificaban en

los templos con gran clamor. En otro aparte, hace referencia a la compra de niños en la casa del sol, en la provincia de los Mojas, situada a unas 30 leguas del país, a su manutención y posterior sacrificio (En: Pérez de Barradas 1958:15).

Fernández de Piedrahita, también menciona el sacrificio de los mojas, celebración que se llevaba a cabo cada 15 o 16 años. La víctima la conseguía el cacique pues tenían un alto precio que solo él podía costear. (1942, I:40-41).

Los Mojas eran, entonces, niños de 8 ó 10 años de edad que recluían en casas especiales donde se les daba un tratamiento particular; si salían no podían tocar el suelo, eran llevados en andas al igual que los caciques. Cuando llegaban a la edad de tener mujer, 14 ó 16 años, los sacrificaban.

Fray Pedro Simón relata este rito de la siguiente forma:

“Ningún sacrificio ni ofrenda se podía hacer sino por su mano (refiriéndose al Jeque o Sacerdote) particular ni común porque todavía en las ofrendas comunes y por causas graves sacrificaban al sol, que como hemos dicho era el principal a quien adoraban, no en templos porque decían era imposible meter tanta majestad entre paredes, sino en altas cumbres a las partes que miraban al oriente, a donde llevan los jeques, juntándose muchos para ésto, un niño de los que habían cogido en guerras de sus enemigos, que para ésto tenían reservados muchos y guardados en ciertas casas y regalados con delicadas comidas. Llegados al puesto del sacrificio, con algunas ceremonias, tendían al muchacho sobre una manta rica en el suelo y allí lo degollaban con unos cuchillos de caña; cogían la sangre en una totuma y con ella (untaban) algunas peñas en que daban los primeros rayos del sol, porque ésto hacían en días claros y a esta hora. El cuerpo del difunto unas veces lo metían en una cueva o sepultura y otros lo dejaban sin sepultura en la cumbre para que lo comiera el sol y se desenojara, entendiéndolo que por estar con ellos (sic) 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” (1953: 249, II).

En otro aparte el mismo Fray Pedro Simón escribe:

“... tenían al sol hechos sus templos (...) y allí ofrecían oro, mantas de algodón, esmeraldas, cuentas de huesezuelos de colores y le hacían unos perfumes de una frutilla que llaman moque que su olor quemado es tan abominable que no se puede sufrir; pero a la suma demencia que llegaba la idolatría, era degollarle hombres y regando el suelo y ensuciando los postes con la sangre, sacaban los cuerpos enteros de los degollados y lo más ordinario eran niños a lo alto de los cerros para que los comiese el sol...” (op. cit.: 271, I).

Fernández de Piedrahita narrando este mismo episodio dice que a los moja se les mata dentro de los templos “abriéndolo vivo y sacándole el corazón y las entrañas, mientras le cantaban sus músicos ciertos himnos que tenían compuestos para aquella bárbara función” (1942: 40-41, I).

Si el moja se mezclaba con alguna mujer ya no podía sacrificarse pues su sangre no era aceptada por el sol.

2. Sacrificio en la Gavia

Fray Pedro Simón y Juan de Castellanos narran el sacrificio de la Gavia. El primero lo relata así, refiriéndose a las ofrendas y sacrificios particulares de los caciques:

“... a las entradas y esquinas de sus casas tenían unos gruesos y levantados maderos que hacían travazón las cercas de las casas y en lo mas alto de ellos hechas unas gavias como de navíos que servían de hermosear los palos y esquinas y de poner cuando se hacía el sacrificio único (sic) de los que tenían para ésto, a donde lo mataban con flechas y dardos que le tiraban de abajo donde están los jeques cogiendo con unas totumas la sangre que caía el madero abajo, que por que no se afease con ella lo tenían todo enalmagrado o enbijado; bajaban el cuerpo de estos muertos y con él la sangre a quien le tenían gran reverencia ivan con muchas danzas por una carrera que tenían muy limpia y ancha como para dos carretas que salía desde el cercado del cacique hasta un cerro alto que solía ser de más 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” (op.cit.: 249 II).

Lo que no se especifica en este texto es quién era la víctima; Pérez de Barradas (1958) deduce que era un esclavo; Ghisletti (1954) que era un prisionero; Pedro Simón afirma que era un niño. Si se consideran otras narraciones de cronistas sobre prisioneros de guerra, quizás es posible pensar que la calidad de la víctima era la de prisionero.

Fernández de Oviedo dice por ejemplo:

“Tienen los vencedores por costumbre de matar cuantos pueden, aunque se les rindan; y si pueden prender al señor contrario tráenlo a su tierra, sácanle los ojos y así se le tiene vivo hasta que el tiempo lo mata haciéndole en cada fiesta mil ultrajes” (1942: 13).

B. ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DE LOS RITOS

Observemos el carácter de los elementos mas sobresalientes que se desprenden de estas descripciones:

1. Las víctimas

En los dos ritos, la víctima, ya sea niño, esclavo o prisionero (conceptos por demás dignos de revisión por cuanto responden a realidades históricas occidentales muy diferentes a los procesos muiscas), tiene un carácter de “otro”, externo a la cotidianidad.

La teoría etnológica (Hubert y M. Mauss, 1946; Van Gennep, 1965; Jensen, 1966; Cazeneuve, 1971; Girard, 1983; Lévi-Strauss, etc.) afirma que a la víctima se le incorpora a la sociedad antes de sacrificarla. Sin embargo, en los ejemplos mencionados esta dimensión necesita aclararse; en la medida que se pueda

dilucidar el momento de esta incorporación podemos deducir, por ejemplo, cuál era la eficacia buscada en el ritual.

Al moja, desde que es apresado se le recluye, pero se le mantiene de manera muy deferente; no conocemos la situación del de la Gavia, pero si tenemos en cuenta la forma como es llevado a cabo el ritual donde los sacrificadores no son los sacerdotes, son hombres con dardos y flechas (instrumentos de caza y de guerra), y recordamos el relato de Fernández de Oviedo refiriéndose al prisionero de guerra: “sácanle los ojos y así se le tiene vivo hasta que el tiempo lo mata haciéndole en cada fiesta mil ultrajes”, podemos esgrimir a nivel de hipótesis que la víctima de la Gavia era un “prisionero” de guerra y que tanto éste como el moja solo adquieren presencia significativa en la comunidad en las ceremonias rituales.

Es claro que de una u otra forma, la víctima se vincula a la sociedad pero dentro de una dimensión ritual, ésto implica su consagración y por eso se le separa, porque su vinculación no es en el terreno de la cotidianidad, de lo normal, sino dentro de lo “numinoso” (término acuñado por Otto Rudolf, 1980 y retomado por Cazeneuve, 1971), concepto que puede asimilarse a lo excepcional, lo anormal, lo insólito, lo discordante respecto a aquello que estamos acostumbrados a ver. Puede relacionarse así mismo con el concepto de “impureza” de Mary Douglas (1973), aquello que está puesto fuera de su sitio y por lo tanto se vuelve peligroso y contaminante; y a lo “inmanente” de George Bataille (1981), lo inherente e ininteligible del ser humano.

Esta clasificación de la víctima dentro de lo numinoso explicaría y a la vez ratificaría la condición de los moja durante los seis u ocho años en que la comunidad los trata de manera tan especial, incluso llevándolos en andas para que no toquen el piso al igual que se hacía con los caciques. Son seres que al estar clasificados dentro de lo “numinoso” son definitivamente especiales, con fuerzas o energías mágico-religiosas.

Dentro de esta dimensión de lo “numinoso” no todo es divino o sagrado, por ejemplo la magia estaría dentro de lo profano- “numinoso”. En el caso de las víctimas de los dos ejemplos el proceso sí consiste en una consagración pero ésta no llega a su climax o perfeccionamiento divino sino hasta que es sacrificada.

Una de las características de los ritos está conformada por los contrastes funcionales. Hay una ruptura que evidencia el contraste. En los ejemplos que nos ocupan éste se presenta entre lo cotidiano y lo “numinoso”, mas que entre lo sagrado y lo profano (Cazeneuve, 1971). Se observa una analogía entre “el otro” o lo “externo” y lo “inmanente” o “numinoso” y la forma de apropiarse de este insólito tiene que ser necesariamente a través del ritual. La víctima se parece en su esencia humana a la colectividad pero no debe nunca confundirse pues en tal caso perdería eficacia el ritual.

Es claro pensar, entonces, que la víctima por su condición de extranjera y además prisionera, es un ser ambiguo que no entra dentro del orden cotidiano

de la comunidad. La forma de incorporarla es manteniéndola separada pero reconociéndola dentro de un comportamiento ritualizado. Seguramente adquiere un carácter de tabú y es por esta circunstancia que al prisionero de guerra se le hacen “mil vejámenes” pero sólo en fiestas o al moja se le da continuamente tratamiento ritualizado.

Pienso que hay dos incorporaciones de las víctimas a la sociedad. Una en el momento del sacrificio, donde la víctima debe haber completado su consagración y sustituye a la comunidad entera puesto que si no fuese así no tendría sentido social el ritual y, la otra, cuando es consumida por el sol. Esta es la incorporación simbólica de la comunidad a lo “numinoso”. Es el climax del rito, la base de su principal eficacia, consistente en la reafirmación de la participación del ser humano en lo divino; es reconfirmar el origen divino del hombre y es recrear la estructura del pensamiento ideológico que tiene esta cultura del universo. De esta manera podría pensarse que se trata de rituales de canibalismo espiritual.

Si hacemos un parangón entre esta estructura de pensamiento muisca y la cristiana nos daría esquemáticamente lo siguiente:

- Muiscas — Divinización del ser humano
- Cristianos — Humanización del Dios

Entre los muisca el dios come la sangre y el cuerpo de la víctima (hombre divinizado); entre los cristianos, los hombres se comen la carne y la sangre de Cristo (que fue dios y hombre).

Lo anterior no quiere decir que cada uno de estos sacrificios no tenga otras funciones y otras eficacias pues dentro de la complejidad que estos actos suponen, entra la secuencia de varios ritos dentro de uno que lo engloba y le da la unidad.

Seguiría en el aire la pregunta: por qué no se escoge una víctima de la propia comunidad? pero creo que la respuesta estaría en la analogía entre extranjero y “numinoso” y el contraste de esta unidad con la cotidianidad o normalidad.

Otra explicación al origen extranjero de las víctimas y que no necesariamente excluye la anterior es la planteada por René Girard quien afirma que el rito sacrificial es un acto violento permitido, que enmascara la violencia de la sociedad; en este caso la eficacia del rito es la prevención. El sacrificio es una catarsis social. Este autor dice: “... el sacrificio polariza las tendencias agresivas sobre unas víctimas reales o ideales, animadas o inanimadas, pero siempre susceptibles de no ser vengadas; uniformemente neutras y estériles en el plano de la venganza” (1983: 25).

Si nos acogemos a esta teoría vemos muy claro por qué las víctimas no pueden confundirse con la sociedad en su cotidianidad: la igualdad traería venganza, desembocaría en la “violencia recíproca”. De esta forma la víctima sustituye a la comunidad entera, (es la lógica de la incorporación) y se convierte en el

“chivo expiatorio”. Esta explicación englobaría perfectamente a los ritos cuyos objetivos estarían centrados en la expiación.

Poco conocemos las circunstancias, períodos, fechas, etc. en que se llevaban a cabo estos ritos. En el sacrificio de los Moja el cronista Fray Pedro Simón, afirma que el objetivo era calmar el enojo del sol; Duquesne (en Casilimas y López, 1982:106), basándose en Fernández de Piedrahita, afirma que este sacrificio se llevaba a cabo cada quince años, es decir: “cada luna intercalar” y anunciaba la entrada de un nuevo ciclo de 185 lunas. En el segundo caso, el cronista no especifica, luego es difícil dilucidar si los rituales se hacían en momentos de sequías, hambrunas, guerras, etc. Si fuese así se podría plantear de la siguiente manera: lo “numinoso” entra a desequilibrar la “condición humana” y se hace necesario buscar un culpable, un “chivo expiatorio”.

Sin embargo las interpretaciones de los cronistas son por lo general acomodadas a su propia cultura y es difícil dilucidar hasta qué punto se ciñen a la realidad. Si el rito de los moja se celebraba cada 185 lunas puede tener reminiscencias de viejos sacrificios agrarios pero su sentido fundamental estaría fincado en la recreación de la ordenación de la vida a partir de lo divino.

Parece haber una diferencia substancial entre los dos ritos. En el primer caso las víctimas eran niños, supuestamente “comprados” por los caciques principales por ser el “precio” tan elevado (Ibid, 105); el culto se llevaba a cabo en templos dedicados al sol, construídos por la mano del hombre o en santuarios naturales como los peñascos. En el sacrificio de la Gavia no eran niños y el culto tenía lugar en el cercado del cacique. En el primero, el verdugo era el sacerdote y en el otro no se especifica pero se da a entender que éste no ejecutaba el acto sino que se limitaba a coger la sangre de las víctimas que resbalaba por los maderos.

A manera de hipótesis, pareciera que el primer caso se tratara de un ritual calendárico de ordenación cosmogónica, es decir, recreación de los actos, valores y creencias que se dictaron y llevaron a cabo en el tiempo originario. En el segundo caso, trataría sobre circunstancias de guerra cuyos verdugos serían guerreros, hecho que explicaría la escogencia del sitio. En este caso se podría pensar en dos momentos rituales encadenados; en primera instancia más mágico que religioso donde los verdugos “apresan” los poderes de la víctima para la guerra, en este momento el sacrificado se incorpora a la sociedad. En segunda instancia se llevaría a cabo la comunión con la deidad, reafirmando la participación humana en lo divino. El rito restablece la unidad.

En el rito de los moja, también a manera de hipótesis, la víctima se constituye en el sacrificio del mismo dios, por tratarse de la recreación del ordenamiento del universo. Este hecho se entenderá mejor en el siguiente aparte donde se explica la transformación (muerte?) de los caciques de Ramiriquí y Sogamoso para convertirse en sol y luna.

Sería especialmente interesante ahondar en el estudio del papel del cacique quien probablemente tenía un carácter más sagrado que el que normalmente se

le imputa. Tal vez lo político y lo sagrado constituían una unidad indivisible; es necesario profundizar más en el tema para comprender la organización socio-política Muisca.

2. El sol

Para contextualizar el sentido real de esta deidad, debemos remitirnos necesariamente a la mitología. Las referencias al sol, descritas de manera seguramente sesgada nos las dejan los relatos de los cronistas.

Al principio todo era oscuro, no existían sino dos caciques, el de Sogamoso y el de Ramiriquí, sobrino de aquel, estos dos personajes acordaron poblar la tierra y decidieron hacer a los hombres de barro amarillo y a las mujeres de una yerba alta que tiene el tronco hueco. Como todo estaba oscuro, el Sogamoso mandó a su sobrino que subiera al cielo y se convirtiera en sol para iluminar al mundo, como la noche seguía muy oscura el Sogamoso decidió él mismo subir al cielo y convertirse en luna. (Simón en Casilimas y López op. cit.: 36).

Parece que este mito no pertenece sino a una parte del territorio Muisca, pues existen otros más que explican el origen de la gente como es el de Bachué Are, etc. que también están localizados regionalmente. Sin embargo las referencias al sol como dios creador solo se observan en este relato y en el de Goranchacha (hijo del sol) quien nace de una doncella de Guachetá (Cerro de la luna) que es preñada por el sol y da a luz una esmeralda que se convierte en este personaje, quien mata al cacique de Ramiriquí (Zaque de Tunja) y se torna en gobernador de toda la provincia de Tunja. Estos dos relatos son interesantes, dentro de otra línea de análisis, ya que pueden reflejar luchas internas.

Lo cierto es que en los ritos que analizamos el cuerpo del sacrificado es alimento para el sol y se insiste en la adoración que tenían a este astro. Se vuelve al tiempo originario a la unión con los dioses y se afirma la esencia divina de los humanos, se recrea la revelación del verdadero orden del universo.

Cabe preguntarnos si es posible considerar al sol como dios supremo de la manera que lo interpretaban los españoles al tratar de darle una lógica coherente para ellos a través de la mirada cristiana; sin embargo, observemos varios aspectos de esta deidad:

- Al principio de los tiempos, había gente: dos caciques.
- El Universo estaba oscuro, en desorden, despoblado.
- Tanto el cacique de Sogamoso como el de Ramiriquí crean a las personas.
- Se da a entender la importancia del cacique de Sogamoso, tío del de Ramiriquí, pues es quien manda a éste subir al cielo y convertirse en sol. La referencia a la organización social Muisca puede estar muy marcada aquí (descendencia matrilineal a través de hermana mayor). Es interesante que el Sogamoso no sea el sol, es la luna. Unido a este hecho encontramos en va-

rios relatos que el Ramiriquí crea el zacazgo en Tunja. Es una forma de seguir insistiendo en un orden social y político.

- El Sogamoso y el Ramiriquí crean la gente, las normas de parentesco, la organización política, es decir, ordenan la tierra, lo cual supone que ésta ya estaba creada, luego la intervención de estos personajes tiene que ver solamente con los seres vivos.
- Estos dos caciques del tiempo originario tuvieron que transformarse (morir?) para convertirse en los elementos que crearon: sol y luna.
- Se parte de un dualismo natural: sol-luna. Es la forma como la gente puede seguir interrelacionándose con ellos.

Estas características hacen pensar que la idea del sol no era la de un dios supremo monoteísta sino de una deidad "dema", término que maneja Jensen (1966), tomado de la tribu de los Marind-amin quienes utilizan esta palabra para designar a los seres del tiempo originario que deben morir de alguna forma para dar término al tiempo originario y crear el nuevo orden que se conoce convirtiéndose ellos mismos en elementos que simbolizan la vida en perpetuo proceso de renovación. La muerte del dios dema es el hito. Se necesita morir para nacer. El Sogamoso y el Ramiriquí mueren para ser sol y luna y este mismo sentido puede estar transferido en el mito de Goranchacha, otro dios dema que mata a su homólogo el Ramiriquí. Seguramente esta muerte física, necesaria para crear un nuevo orden, es posterior al mito de Sogamoso y el Ramiriquí.

Por tanto, y para el caso del rito de los moja, el acto de matar es lo que tiene sentido como fenómeno de recrear el origen de la formación del orden que conocemos. En este momento se está afirmando entonces, que a quien matamos es la misma deidad dema y no un intermediario y que la víctima no se constituye en ofrenda para la deidad sol, pues no puede ofrendarse a sí misma.

Por otra parte el sol no rige los destinos terrestres, éste creó un orden actual, luego no tiene sentido dirigirle plegarias u ofrendarle regalos. La actitud religiosa es recrear el tiempo primario y reafirmar la conciencia del origen divino del ser humano.

En el sacrificio de la gavia se trata más de manipulación de poderes de lo "numinoso" pero el rito termina en lo mismo que el anterior, la víctima se convierte en alimento del dios y el sentido es también el mismo.

Si se hace nuevamente el parangón entre la religión muisca y la cristiana tendríamos el siguiente esquema:

Muisca – dos caciques hombres (H) – se vuelven dioses dema (D) – pero crean su procedencia humana = H - D - H

Cristianos – un dios creador de todo (D) – se vuelve hombre en cristo (H) – pero recrea su procedencia divina (D) = D - H - D

Queda entonces por resolver lo siguiente: Es la víctima representante de la comunidad, opinión de René Girard (1983) o simboliza a la misma deidad, según lo expuesto anteriormente, argumento que se identifica con el planteamiento de Jensen. Considero que las dos tendencias se acercan por cuanto la culpa transferida a un "Chivo expiatorio" es reflejo de la muerte o transformación de los dema por actos o decisión de ellos mismos en el tiempo originario y si somos esencia de la misma deidad llegamos a la conclusión que sustancialmente estas dos tendencias se convierten en una misma. Es decir que la expiación de culpas actuales a través de ritos se lleva a cabo por la identificación de estas culpas con las de los tiempos originales.

3. Los Sacerdotes o Jeques

En los dos ritos se hace mención a los jeques. En el primero el cronista escribe: "Ningún sacrificio ni ofrenda se podía hacer sino por sus manos". En el segundo, éstos recogen la sangre que escurre por los maderos, pero no llevan a cabo el acto de matar, tan solo lo guían.

Dentro de los ritos se están manejando categorías contrarias a las utilizadas en momentos de normalidad, se está manipulando lo "numinoso" y quienes pueden hacer ésto son los sacerdotes, los brujos y los magos, quienes tienen poderes y conocimiento para hacerlo, si estos actos los llevara a cabo cualquier persona implicaría su destrucción.

Quizás tanto unos como otros tienen elementos en común pero es sano reconocer sus diferencias. Cazeneuve (1971) plantea que en el rito religioso, lo "numinoso" tiende a reconciliarse con la regla o el hombre tiende a participar de la potencia extrahumana sin abandonar el sistema que define socialmente la condición humana. "El acto simbólico ya no cuenta con eficacia propia sino que la posee por mediación" (1971:137).

Lo mágico se establece en el mundo de lo numinoso, en lo insólito que los tabúes, por el contrario, rechazan, por eso es misterioso. El mago deja su "condición humana", se vuelve un sacrificado. Manipula lo "numinoso". El mismo es sustancia mágica porque en la práctica de los ritos extrae sus mejores armas de su propio cuerpo (piedras de cuarzo, palos, semen, etc.).

El tabú y la magia son los dos polos opuestos de lo "numinoso": o se evitan o se manipulan y dentro de la lógica de Cazeneuve, la convergencia y síntesis o resolución de la contradicción (deseo de estar en lo "numinoso" y en la "condición humana" a la vez) se logra por la sublimación y lo trascendente, lo "numinoso" se vuelve sagrado a través de la consagración y ésto es la religión. El sacerdote es el que logra ésto a través de actos rituales. Es el guía y el intermediario.

Observemos que en el primer rito, el "sacerdote" es quien mata a la víctima y él mismo unta la sangre en postes y paredes o en el peñasco donde depositan el cadáver; en el segundo rito, el de la Gavia, no son los Jeques quienes matan a la víctima, son tal vez guerreros pues lo hacen con dardos y flechas y aquellos

recogen la sangre pero tampoco son los que la untan en el peñasco, ellos se apartan. Esto hace pensar, que en este rito, que la víctima si era un prisionero de guerra y que el hecho de que el Jeque se mantenga hasta cierto punto al margen, para que el acto sea llevado a cabo por guerreros puede suponer, o por lo menos tener elementos, de que la eficacia del rito sea manipular o apropiarse de lo numinoso que posee el prisionero a favor de los guerreros de la comunidad. Puede tratarse también de un rito de consagración de éstos y el sacerdote es el que guía la ceremonia, es el mandatario de los sacrificantes.

4. El Sacrificante

Hubert y Mauss definen de esta manera al sacrificante: "al sujeto que recoge así los beneficios del sacrificio o que sufre sus efectos" (1946:72).

Quien propone la ceremonia o suministra la víctima para el sacrificio sufre una transformación religiosa.

En los dos ritos el cacique juega un papel importante como sacrificante. En el de los mojas suministra la víctima y en el de la Gavia se hace en su cercado. Se podría plantear como aquel que facilita las condiciones para que estos actos se lleven a cabo. Este hecho ratificaría la unión de lo político y lo sagrado en cabeza del cacique; es una demostración de poder el hacer viables estos sacrificios.

Sin embargo considero que por el carácter de estos ritos hay otros sacrificantes. En el de los mojas sería la comunidad pues es la que recibe la irradiación que supone la consagración ritual. Es muy probable que hubiese ritos de purificación para participar en estos actos.

En el sacrificio de la gavia, los sacrificantes principales serían los guerreros quienes recibirían los beneficios. Esto no excluye al cacique ni a la comunidad aunque en menor grado. Un hecho interesante en este rito es que los sacrificantes serían los mismos sacrificadores. Sin embargo hay que aclarar que en este ensayo se ha expuesto a nivel de hipótesis que quienes matan son los guerreros y la víctima un prisionero de guerra, pues en los documentos no se especifica este carácter.

5. La comunidad

En los dos ritos el cronista da a entender que se reúne mucha gente y que hay danzas, fiestas y espacios delimitados, la colectividad se halla también en la esfera de lo "numinoso" y asiste a momentos profanos y sagrados.

Para que el sacrificio tenga eficacia como catarsis social, según el pensamiento de Girard (1983), la comunidad debe estar presente, si no la totalidad por lo menos simbólicamente, de lo contrario no tendría sentido la existencia de un "chivo expiatorio"; la víctima no reemplaza a tal o cual individuo especialmente sanguinario, sustituye y se ofrece a un tiempo a todos y por todos los miembros de la sociedad.

Por otra parte, si el climax del ritual es la reafirmación de la divinización del ser humano, es obvio que toda la comunidad sea partícipe del mismo. Es muy probable que la conmemoración se haga a nombre de todos los seres vivos y es precisamente por este hecho que la víctima extranjera "sirve".

6. Sangre de la víctima

Quiero llamar la atención sobre este elemento que en los ritos de sacrificio es fundamental. Por lo general la sangre vertida involuntariamente es impura en todas las sociedades, recordemos por ejemplo los tabúes sobre la sangre menstrual. Sin embargo a través del acto ritual la sangre es lo inverso, es fuerza y vida y esencia que nutre a la divinidad.

Cazeneuve (1971) dice que la sangre vertida intencionalmente, apenas se ponga en comunicación con lo sagrado a través de un acto ritual, "ligará el mundo trascendente con el de la existencia humana en lo que ésta tiene de más viviente" (op.cit.:251).

El simbolismo de la sangre tiene una función primordial en el rito pues crea vínculos con la divinidad que bien pueden ser análogos a los de parentesco (consanguinidad), en este sentido el sacrificio se vuelve comunión: dioses y hombres participan de la misma esencia.

7. Otros Elementos

Los cronistas describen otros elementos utilizados en los rituales como el cuchillo de caña, los músicos, las totumas, etc., seguramente forman parte inherente de cada acto sin los cuales posiblemente no serían eficaces los ritos, pero que no entraré a analizar pues la información es insuficiente para aprehender su propio sentido.

Como dice Leach: "... cualquier actividad ritual tiene dimensiones visuales, verbales, espaciales y temporales además el ruido, el olfato, el gusto, el tacto todos pueden ser pertinentes" (1985:111).

C. ACCIONES Y RELACIONES ESPACIO-TEMPORALES

Dentro de todo rito, hay otras acciones o ceremonias rituales que se relacionan en cadena para lograr el objetivo primordial. Todas éstas tienen una duración y un espacio cambiante, pero los pasos a dar son los mismos.

Van Gennep denomina "ritos preliminares" a los que señalan el abandono del mundo anterior; ritos "liminares" a los que son ejecutados durante el estadio intermedio y ritos "postliminares" a los que signan la incorporación al mundo nuevo.

Las víctimas de los ritos descritos estarían dentro de este esquema: sufren una separación de su "condición humana", inmediatamente sucede ésto, se

transforman en seres ambiguos y por lo tanto "numinosos" por cuanto aun no han sido incorporados a otro estadio condicionado por reglas. En los dos casos, por tratarse de víctimas propiciatorias su pasaje será hacia el "mas allá", a través de la muerte y no hacia la incorporación como miembros de la sociedad como seres vivos.

En el estadio marginal o liminal, las víctimas se vuelven tabú. Es por ésto que se les evita para alejar la desgracia y la contaminación.

En el rito de los Moja, esta separación es muy clara. Se vuelven seres tan especiales y numinosos como los mismos caciques. En esta situación la sociedad tiene dos alternativas: se les evita porque se constituyen en seres tabú o se les conjura, a través de ritos mágicos, para manipular las fuerzas numinosas que ellos mismos poseen o que pueden manejar por estar en un estadio marginal. Por el aislamiento físico que se les tenía, así como por las comidas especiales y cuidados que se les brindaba, parece mas que se hubieran mantenido en el tabú.

No solo las víctimas pasaban por los tres estadios, el sacrificador (que podía ser el mismo sacrificante o la guía de éste), el (o los) sacrificante(s) y hasta la misma comunidad, los caciques, etc. pasaban seguramente por ceremonias de purificación y dentro de la lógica deóntica, que caracteriza los ritos, cumplían con las interdicciones del caso. Habría para todos un ANTES, un EN y un DESPUES del rito.

Para cada acción ritual hay un espacio determinado. Van Gennep comenta: "Estas ceremonias son por su idea central y su forma genérica, un calco de los pasajes materiales, como por ejemplo el de un desfiladero en la montaña, de un curso de agua en la llanura, de un estrecho o un golfo en el mar, del umbral de una casa o templo, de un territorio a otro, e incluyen por lo regular tres estadios equivalentes: el de la separación, el de la espera o marginal, y el de la incorporación" (1965).

Ese calco fotográfico introyectado en los ritos, debía tener seguramente su expresión física en la construcción de recintos para las ceremonias, unido a la vez a la utilización de esos mismos accidentes topográficos. Si los sacrificios humanos no se llevaran a cabo en lugares sagrados, serían asesinatos.

No creo que haya sido por arbitrariedad que la Gavia se construyera sobre un poste alto en el cercado del cacique que, como ya mencionamos, tiene el carácter de numinoso sagrado. Según la descripción de Fray Pedro Simón "...A las entradas y esquinas de sus casas tenían unos gruesos y levantados maderos...", como se representa en una pieza arqueológica de oro, de un cercado proveniente de Sogamoso, que se encuentra en el Museo del Oro; podemos creer que estos postes son marcas fronterizas entre el cercado y el espacio profano, con lo cual se constituiría en una zona liminal marginal y sumamente numinosa. En este sitio es donde seguramente la víctima tiene su verdadero estadio marginal, su duración es mientras se desangra y lo bajan del madero. La incorporación como víctima ritual se hace en este mismo momento y como comi-

da, esencia para el dios sol, se haría en el cerro alto que tendría todas las características de santuario. Los cerros también constituyen fronteras.

La continuidad ceremonial estaría representada por "... la carrera que tenían muy limpia y ancha como para dos carretas que salía desde el cercado del cacique hasta un cerro alto...".

En cuanto a los Mojas, su delimitación espacial, en su estadio marginal, estaba dado por una construcción, lo cual es muy lógico al tener en cuenta que su duración era de varios años.

El sacrificio se hacía en el templo o santuario, estadio liminal y su incorporación como esencia divina tiene un espacio mítico delimitado.

Finalmente quisiera hacer referencia a un conjunto de 20 piezas de oro encontradas recientemente en el Municipio de Fontibón, dentro de un recipiente cerámico con tapa que ha sido clasificado como "Guatavita desgrasante de tiesos que según datos arqueológicos tuvo su desarrollo durante los últimos dos o tres siglos antes de la llegada de los Españoles y su uso continuó durante los primeros años de la conquista" (Londoño, 1986:49).

De las 20 piezas, 6 hacen referencia a los postes con Gavia, 2 de éstas con seres humanos amarrados; 3 mas son tunjos con propulsores y dardos; 2 son dardos o flechas; 3 son tunjos con poporo y palito; 1 es un tunjo con bastón en la mano derecha; otra es un cuero de felino extendido sobre un bastidor; otra mas es un ave y las tres últimas son un tejuelo y dos anillos.

Esto hace pensar, con mucha razón, al antropólogo Eduardo Londoño, que se trata de los elementos constituyentes mas importantes del rito de la Gavia. Lo interesante es que este tipo de ofrendarios han sido encontrados en otros lugares como Funza, Zipaquirá, Fusagasugá y Soacha. Su representación simbolizada en piezas de oro pudo ser una forma de recrear el rito; quizás en los momentos de la Conquista, cuando éste ya no podía llevarse a cabo. De todas maneras ellos nos reafirman la gran importancia de este rito para los Muisca.

BIBLIOGRAFIA

- BATAILLE, George.
1981 *Teoría de la Religión*. Ed. Taurus. Madrid.
- CASILIMAS ROJAS, Clara Inés y LOPEZ María Imelda.
1982 *Etnohistoria Muisca: De los Jeques a los Doctrineros*. Monografía de grado. Departamento de Antropología, Universidad Nacional, Bogotá.
- CASTELLANOS, Juan de
1955 *Elegías de Varones Ilustres de Indias*. Ed. A.B.C., Bogotá.
- CAZENEUVE, Jean.
1971 *Sociología del Rito*. Amorrortu Editores. Buenos Aires.
- DOUGLAS, Mary.
1973 *Pureza y Peligro, Un análisis de los Conceptos Contaminantes y Tabú*. Ed. Siglo XXI, Madrid.
- DURKHEIM, Emilie.
1982 *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*. Akal Ed., Madrid.
- FERNANDEZ DE OVIEDO Y VALDES, Gonzalo.
1857 *Historia General y Natural de las Indias, Islas y Tierra firme del Mar Océano*. Imprenta de la Real Academia de la Historia, Madrid.
- FERNANDEZ DE PIEDRAHITA, Lucas.
1942 *Historia General de las Conquistas del Nuevo Reino de Granada*. Biblioteca Popular de Cultura Colombiana. Bogotá.
- GIRARD, Rene.
1983 *La Violencia y lo Sagrado*. Ed. Anagrama, Barcelona.
- GISLETTI, Louis V.
1954 *Los Muisca, una gran Civilización Precolombina*. Ed. A.B.C., 2 tomos. Bogotá.
- HUBERT, y M. Mauss.
1946 *Magia y Sacrificio en la Historia de las Religiones*. Ed. Láutaro, Buenos Aires.
- JENSEN, Ad. E.
1966 *Mito y Culto entre los Pueblos Primitivos*. Fondo de Cultura Económica. México.
- LEACH, Edmund
1985 *Cultura y Comunicación. La lógica de la Conexión de los Símbolos*. Ed. Siglo XXI, 3a. ed., Madrid.
- LONDOÑO, Eduardo.
1986 "Un mensaje del tiempo de los Muisca". *Revista del Museo del oro*, No. 16, Bogotá.
- OTTO, Rudolf.
1980 *Lo Santo, lo Racional y lo Irracional en la Idea de Dios*. Alianza Editorial, Madrid.

- PARAMO, Guillermo.
1989 Anotaciones en clase, seminario sobre rito y mito, Departamento de Historia, Universidad Nacional, Bogotá.
- PEREZ DE BARRADAS, José.
1958 "Mitos Muisca sobre la muerte y fertilidad". *Antropología y Etnología*. No. 12, Instituto Bernardino de Sahagún, Madrid.
- SIMON, Fray Pedro.
1953 *Noticias Historiales de las Conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales*. Ed. Kelly, Bogotá.
- VAN GENNEP, Arnold.
1965 *The Rites of Passage*. Routledge & Kegan Paul, London.