

Uso de fauna y espacios rituales en el precerámico de la sabana de Bogotá

Pedro Alexander Rivera Pérez

Antropólogo, Universidad Externado de Colombia, Investigador Área de Arqueología, Fundación Erigaie. Calle 10 # 3-76 Bogotá, Colombia. E-mail: Pzkp731@gmail.com / panzerkampfwagenausfh@hotmail.com

Resumen

El presente artículo expondrá el análisis de una serie de datos existentes a partir de excavaciones de sitios de cazadores-recolectores en el actual departamento de Cundinamarca. Usando elementos de la arqueología espacial, arqueología contextual y la zooarqueología, se conformaron una serie de aspectos o criterios que se basan en el uso de fauna atribuible a dichas poblaciones y que están presentes en los informes de excavación, estos criterios presentan unas particularidades que permiten inferir la existencia de contextos rituales en estos sitios del precerámico colombiano.

Palabras clave: Ritual, cazadores-recolectores, precerámico, contexto arqueológico, fauna.

Abstract

The present article will present the analysis of a series of existing data from the excavations of hunter-gatherer locations in the current department of Cundinamarca. Using elements from the spatial archeology, contextual archeology and zooarcheology, a series of aspects and criteria were made, based on the use of fauna attributable to the mentioned populations and that are present in the excavations' reports. The criteria present distinctive features that allow inferring the existence of ritual contexts in these Colombian Preceramic period sites.

Key-words: Ritual, hunter-gatherers, preceramic, archeological contexts, fauna.

Introducción

Gracias a la evidencia arqueológica, tenemos conocimiento de los primeros pobladores del actual territorio colombiano, cuyas pistas se remontan hasta finales del pleistoceno. Los hallazgos hechos en los últimos años han permitido ver que hace más de 10000 años, estas comunidades vivían de la caza y la recolección, habitaron en lugares a cielo abierto y abrigos rocosos similares a las poblaciones prehistóricas de Europa y América del Norte. En cada sitio explorado se han visto las formas en que estas poblaciones se han relacionado con el entorno, cómo tenían sus lugares destinados para la vivienda; los fogones como posibles lugares de cocina, los restos de los animales que consumían, junto a los tratos y lugares destinados a los muertos. Particularmente en la Sabana de Bogotá (Colombia), se tienen evidencias arqueológicas que van desde finales del Pleistoceno hasta el Holoceno tardío. Estos sitios dan cuenta de la evolución del entorno, fauna y cambios culturales.

Con las evidencias de las diferentes manifestaciones culturales de estos grupos de cazadores recolectores, se da pie a buscar explorar nuevos ámbitos que hace unos años la poca evidencia no permitía; como por ejemplo, la forma en que estos primeros pobladores se relacionaron con la realidad (Cosmovisión), y cómo estas aproximaciones se manifiestan en las creencias y las prácticas que se dan en momentos y espacios específicos. De esta forma, partiendo de la información existente sobre los restos de fauna presentes en los diferentes sitios arqueológicos del precerámico, en el presente artículo se exponen los aspectos más relevantes del trabajo que buscó evidenciar los contextos y los usos rituales que pudieron existir entre estos grupos de cazadores - recolectores.

El presente texto examinará el significado del ritual tanto para la antropología como para la arqueología, esto se hace como marco teórico que permita ir a la descripción de los indicadores que pueden evidenciar contextos rituales en los distintos sitios arqueológicos de la Sabana de Bogotá. De ahí se verá cómo se aplican estos indicadores y cómo estos permiten señalar ciertos usos de algunos elementos de fauna como rituales.

A continuación se hará una reseña de los principales trabajos hechos en la región sobre este periodo, con el fin de contextualizar y enmarcar los estudios que fueron abordados para este artículo (Figura N° 1). El primer sitio del que se hablará data de finales del Pleistoceno, el sitio Pubenza III (Correal *et al.* 2005), en el que se encontraron evidencias de fauna extinta y fragmentos de artefactos hechos por el hombre con una edad de 16400 años. Este lugar fue semi-pantanosos y presentó características propias de un salado, este cuerpo de agua dentro de un ecosistema seco pudo atraer una amplia diversidad de fauna como lo atestiguan los restos de mastodonte, gliptodonte (*Glyptodon calvipes*), venados (*Odocoileus* sp.), roedores y otras especies. Lo que hace del lugar un sitio con amplia variedad faunística que atrajo a los antiguos cazadores en busca de medios de subsistencia (Correal *et al.* 2005). Otro hallazgo que data de finales del mismo periodo es el sitio de Tibitó (Municipio de Tocancipá), en el que se encontraron por primera vez en Colombia restos de mastodontes, junto a restos de caballo americano asociados a artefactos líticos y de hueso con una fecha de 11740±110 años

a.P. Lo encontrado en el sitio da al autor la pauta para considerar el carácter del mismo, con un contexto cultural más amplio que trasciende a la simple actividad de cacería, posiblemente representen contenidos culturales más elaborados que se manifiesten en superestructuras de carácter ritual (Correal, 1981).

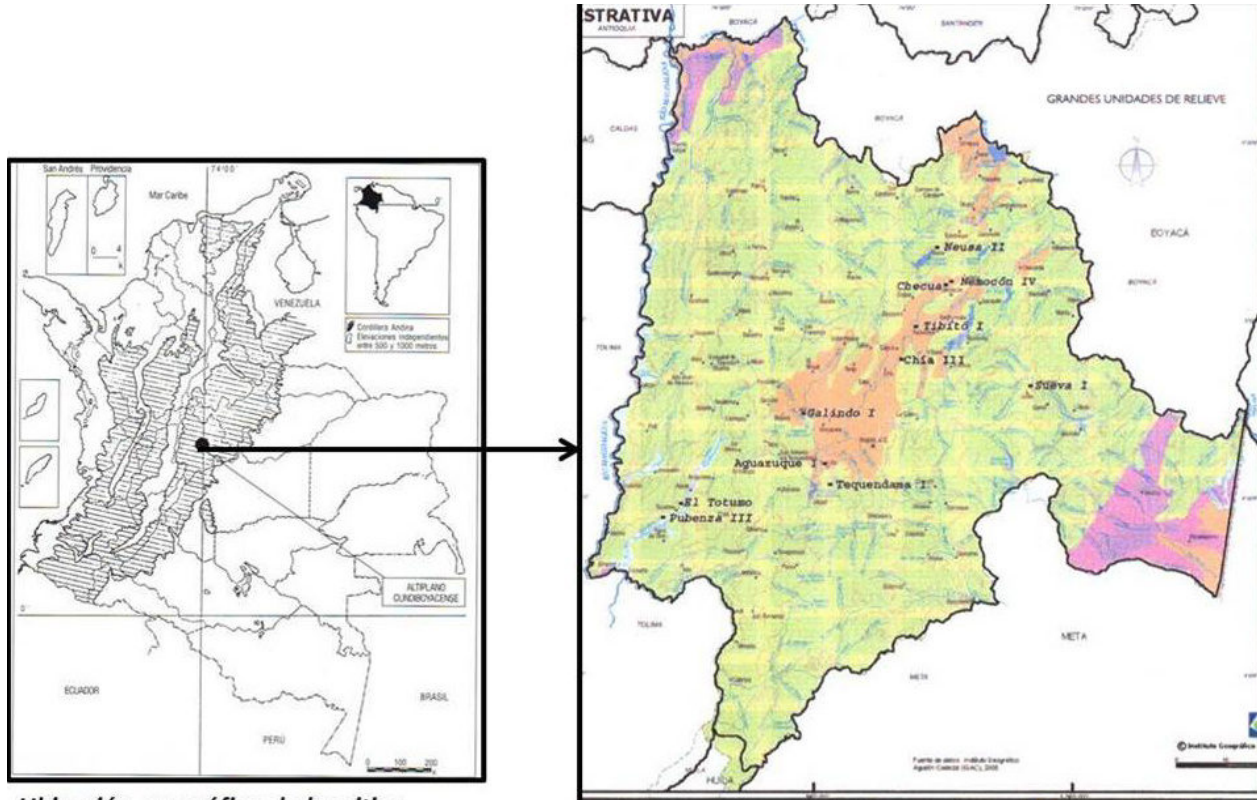


Figura N° 1.- Ubicación geográfica de los sitios arqueológicos tempranos. Fuentes de mapa: Pinto Nolla 2003; IGAC-Gobernación de Cundinamarca 2013

También podemos mencionar a Sueva I (Correal, 1979), se ubica en un abrigo rocoso que presenta varias zonas de ocupación, cuya cronología va del 10900 ± 90 años a.P al 2000 años a.P. En el sitio Neusa II (Rivera, 1992) se identificaron tres periodos, donde los dos primeros son claramente precerámicos; en uno de ellos, fechado en 8370±90 años a.P. se encontraron abundantes restos de animales y artefactos líticos de tipo *Abriense*. Galindo I (Pinto Nolla, 2003), es una estación a cielo abierto ubicado en el municipio de Madrid en el que se encontraron también varias ocupaciones y en todos destaca la presencia de venados y curíes. En Tequendama I se estableció una secuencia cultural que va desde el 12000 años a.P. al 5000 años a.P., entre la fauna encontrada tenemos venados, curíes conejos y otras especies menores. Para este abrigo rocoso, el autor dice que *“la presencia de ofrendas funerarias expresa la amplitud del universo espiritual de los autores de las industrias líticas, y la concepción del yo supra-corporal”* (Correal, Van der Hammen, 1977: 125).

En Checua, se presentan varios niveles de ocupación bastante antiguos y en uno de ellos se presentan vestigios de antiguos asentamientos marcados

por huellas de poste así como se conservaron restos bastante interesantes como una flauta de hueso, para lo cual la autora dice que *“la presencia de este instrumento lleva a pensar en el desarrollo de la música como una expresión estética, sensorial, ritual y de comunicación de la gente que habitó el sitio de Checua”* (Groot de Mahecha, 1992). Los hallazgos en Nemocón IV permitieron identificar un asentamiento esporádico en el que se encontraron restos de varias especies, dentro de las que se reconocieron venados, armadillos, conejos y curíes asociados con artefactos líticos del tipo *Abriense*. Llama la atención los restos humanos aislados (Entierro 1), ya que este aspecto no es único de este sitio; en Tequendama también hay presencia de restos aislados e igualmente calcinados, lo cual sirve de referencia a prácticas rituales funerarias (Correal, 1979).

En Chía III (Ardila, 1984) se registró la presencia de especies como venados en un yacimiento ubicado bajo un abrigo rocoso, la antigüedad de esta zona de ocupación es de 5040 ± 100 años a.P. Para el autor, es interesante el hecho de que los entierros se practicaran al interior de la cueva, diferenciándose los espacios para entierros, fogones y talleres (Ardila, 1984). Por último, en Aguazuque I, (Correal, 1990) se observa un incremento de los restos de venado entre la primera zona de ocupación fechada en el año 5025 años a.P., y la cuarta con una datación de 3400 y 2800 años a.P. En este sitio se destaca la disposición selectiva de restos de fauna asociados a los entierros humanos. También como ajuar funerario, se colocaron junto a estas inhumaciones piezas de cacería, principalmente “venados”, “curí” (*Cavia porcellus*) y “cafuche” (*Tayassu pecarí*). También se tiene el registro de tres entierros intencionales de “cusumbo” (*Nasua nasua*), “loro” (*Amazona mercenaria*) y “tortuga” (*Kinosternum*), los cuales están dispuestos en pequeñas depresiones circulares.

El ritual en Arqueología y Antropología.

A pesar de que existen varias definiciones para ritual, una definición que puede ser útil para este caso es la que da Roy Rappaport, quien afirma que el ritual es *“la ejecución de secuencias más o menos invariables de actos formales y de expresiones no completamente codificados por quienes los ejecutan”* (Rappaport, 2001: 56). Ahora bien, a continuación se describirán una serie de aspectos formales los cuales se definen como propios del ritual, los cuales permiten construir una “idea común” en la que este concepto pueda verse como una serie de acciones repetitivas y codificadas, las cuales tienen unos fines determinados y están estrechamente relacionados con la cosmovisión de un grupo en particular.

La cuestión principal a la hora de trabajar con los datos existentes es establecer los criterios que posibiliten probar dicho ámbito ritual. Si buscamos entender algo de las formas de pensamiento de grupos que ya no existen a partir de los restos materiales, es bueno especificar a qué ámbito de pensamiento nos estamos refiriendo, aunque con esto no se está diciendo que los diferentes aspectos culturales están desligados unos de otros. Para este caso concreto, para reconocer un contexto arqueológico como posible contexto ritual es necesario reconocer la naturaleza del rito, evidenciar estos sistemas de creencias por medio de la cultura material es muy difícil. Sin embargo,

dichas acciones pautadas se pueden reconocer a partir de ciertos aspectos presentes en el contexto arqueológico.

Desde la antropología, las propiedades del ritual han sido problematizadas a tal punto, que no se tiene un consenso. Sin embargo, desde las más variadas perspectivas se pueden sacar unos puntos comunes. En cuanto a las propiedades formales del ritual, se han dado unos puntos básicos que son comunes a la definición de este término entre los que se cuentan: en primer lugar la **Repetición**, ésta puede darse en tiempos y espacios previamente establecidos aunque no exclusivamente, también la repetición se presenta en los contenidos y formas. Otro aspecto es la **Acción**, la cual consiste en una actividad no espontánea que muchas veces se suele equiparar con “actuaciones” (usado este término como analogía), en tanto que el ritual implica hacer algo más que pensar o decir algo. En tercer lugar está el **Comportamiento Especial o Estilización**, donde lo que se despliega durante el ritual (ya sean acciones o símbolos) son de naturaleza extraordinaria o bien pueden ser objetos comunes usados de modo inusitado, el objetivo de esto es buscar estados de fascinación, exaltación, desconcierto entre otros (Díaz, 1998).

También dentro de estos aspectos formales se encuentra uno del que se habla en detalle, el cual es el **Orden**; los rituales son por definición eventos organizados de personas o elementos culturales, los cuales tienen un principio y un fin. Sin embargo pueden presentarse momentos de espontaneidad, pero siempre estarán circunscritos en tiempos y espacios ya establecidos. Este énfasis en el orden es lo que le da al ritual un espacio particular como fenómeno social. Dentro de este Orden existen unas **reglas y guías**, que definen los roles, los tiempos de actividad y las formas de actuar de los ejecutantes, estas reglas se dan por la tradición o por convención cultural y son explícitas, mientras que las razones, motivos y significados no necesariamente lo son. Ahora bien, dentro de este reglamento se encuentran reglas “centrales” que dictan la participación directa o indirecta de ciertos actores, desde este punto de vista, institucionalmente los rituales “*incluyen y/o excluyen, segregan o congregan, oponen o vinculan ciertos actores humanos y no humanos*” (Díaz, 1988).

Siguiendo con la recopilación de los aspectos formales, otro que está estrechamente relacionado con el del **Comportamiento Especial**, es el del **Estilo presentacional evocativo y puesta en escena**, el que es usado para producir en los participantes “*un estado de alerta y los suelen comprometer ya sea de forma afectiva, volitiva o cognitiva mediante la manipulación de símbolos o estímulos sensoriales*” (Díaz, 1998). En su **Dimensión colectiva**, el ritual posee un significado social que es dado como mensaje cada vez que se ejecuta, aunque no es necesario que todo ritual tenga una audiencia, se puede pensar en rituales que son ejecutados por un solo actor, el cual sigue unas reglas que son socialmente establecidas. También es importante la relevancia que tenga el ritual a nivel institucional o cultural, esta relevancia va más allá de la validez vista como eficacia simbólica. (Díaz, 1998).

Otro aspecto que es denominado por Rodrigo Díaz es el de **Multimedia**, en el cual se apropia de múltiples y distintos canales de expresión, ya sean

sonidos, canales visuales tales como tatuajes y máscaras, disfraces y/o vestidos especiales, danzas o colores; u otros canales sensoriales como olores, gestos, alimentos, bebidas, reposo y meditación inclusive el silencio (Díaz, 1998). Un último aspecto formal definido y que se relaciona con el primero descrito, es el de los **Tiempos y espacios singulares**, ya que los rituales son eventos que “cortan” el transcurrir cotidiano de la vida, éstos se realizan en unos tiempos y espacios más o menos delimitados que son socialmente acordados.

Si hablamos desde la cultura material, parte de estos elementos que conforman la naturaleza del ritual pueden ser claramente distinguibles cuando se habla de grupos vivos, ya que uno u otro aspecto están manifiestos mientras el ritual se lleva a cabo. El problema surge cuando se busca ver estos aspectos en grupos que ya no existen, ya que se está trabajando desde el material cultural que ha pasado por unos procesos tanto culturales como naturales que transforman el material hasta que llega a las manos del investigador. Desde la arqueología, también se han definido una serie de criterios que se usan para definir si ciertos espacios son vistos como rituales. Según Renfrew *et al*, (1998), independientemente de la naturaleza del rito, los aspectos reconocibles arqueológicamente para diferenciar el culto de otras actividades son: en primer lugar la captación de la atención, donde “*el acto del culto exige o induce un estado de intensificación de la conciencia o excitación religiosa*” (Renfrew, 1998), para esto son necesarios mecanismos que fijen la atención de los participantes en los actos principales del ritual, ya sea un lugar sagrado, arquitectura o efectos (luz, sonido etc.). Entre los indicadores de este aspecto en el contexto arqueológico están: que el ritual puede tener lugar en un punto con connotaciones especiales, dicho lugar y materiales usados para el ritual pueden tener mecanismos de captación de la atención (Renfrew, 1998).

Luego está la *Zona fronteriza entre este mundo y el otro*, en la que el foco de actividad ritual es ese estado liminal entre este mundo y otro. Después Renfrew sigue con la *Presencia de la divinidad*, en la que debe estar presente esa fuerza trascendente o ente sobrenatural. El indicador aquí es la asociación con esa o esas fuerzas trascendentales, manifiesta en el empleo de imágenes o representaciones de forma abstracta (Renfrew, 1998). Por último, se habla de la *Participación y ofrendas*, las que son exigidas en el culto e implican una participación activa, ya sean movimientos, acciones como comer y beber etc. (Renfrew, 1998). Para el caso que nos atañe, entre los indicadores de ofrenda o participación que este autor nos indica se cuentan el consumo de comida y bebida como ofrenda, o bien el quemarla, llevar y ofrecer objetos. Este acto puede implicar la rotura, ocultación y/o abandono de dichos objetos, finalmente están los avíos o ajuares, los que dependen de varios factores (sociales, económicos, entre otros) (Renfrew, 1998). A continuación, veremos las implicaciones de estos aspectos en los criterios definidos para inferir contextos rituales en los sitios precerámicos de la Sabana de Bogotá.

Indicadores en el contexto arqueológico.

Como puede verse, desde la antropología y la arqueología se comparten ciertos puntos o criterios que se pueden usar para evidenciar otro tipo de contextos en los que se desarrollaron actividades particulares. Con base en

estos aspectos, se han tomado como lineamiento metodológico unos criterios diseñados para efectos prácticos del presente trabajo, dichos criterios están estrechamente relacionados con los aspectos anteriormente mencionados.

Ahora bien, dentro de un sitio arqueológico, a nivel contextual se puede dar cuenta de ciertas relaciones complejas entre diversos elementos. Partiendo de ahí, es interesante ver la forma en que esas relaciones presentes en el contexto son el reflejo de las relaciones que el grupo vivo dio entre esos elementos, cosa que puede hacer tangible la forma de pensamiento y/o cosmogonía de un grupo del pasado.

Cuando se habla de cazadores recolectores, uno de los problemas más comunes es definir la naturaleza de la ocupación que se dio en un espacio cuando este lugar fue habitado, una herramienta de análisis que puede ser útil para dilucidar este problema es la denominada arqueología espacial, la cual se ocupa de *“un conjunto de elementos y relaciones que representan las actividades humanas en todas las escalas, las huellas y artefactos que aquellas han dejado, la infraestructura física que las acogió, los medioambientes con los que interfirieron y la interacción entre todos estos aspectos”* (Clarke, 1977 en Butzer, 1989: 204).

Para poder llevar a cabo este tipo de análisis, Butzer nombra tres tipos de escalas: la microescala, la cual hace referencia a estructuras (entendidas como abrigos, habitaciones, casas, sepulturas y lugares de culto); le sigue la semi-microescala, que se contempla dentro de sitios (asentamientos domésticos, cementerios, centros ceremoniales y campamentos estacionales). Por último está la macroescala, en donde se contemplan las distribuciones arqueológicas a gran escala entre sitios integrados o dispersos en el paisaje (Clarke, 1977 en Butzer, 1989: 204).

Ahora bien, para abordar la problemática del ámbito ritual en este caso, de los diversos sitios de cazadores-recolectores con los que se trabajó, se puede decir que es útil tratar con las dos primeras escalas, ya que por medio de éstas se podría dar cuenta de actividades específicas. El problema de la macroescala consiste en que es complicado ver patrones de dichas actividades, cuando es difícil definir los tipos de labor que se dan en las escalas menores; aparte de que implicaría otro tipo de análisis, que no es el punto central en este ejercicio. Entonces, para estas dos primeras escalas también es importante conocer el denominado contexto, el cual consiste en un nivel inmediato, la situación del hallazgo (artefacto, estructura o resto orgánico) como posición horizontal y vertical dentro de dicho nivel y su asociación con otros hallazgos (Renfrew *et al.* 1998).

Esto nos lleva a unos criterios de análisis, los cuales fueron pensados según aspectos particulares que aparecen en los informes cuando describen los contextos arqueológicos. Igualmente, dichos criterios fueron pensados desde ciertos parámetros para el uso de fauna atribuible a dichas poblaciones. Este **Uso** puede dejar ver ciertas *“relaciones entre los grupos humanos y los animales en función de su interacción espacial y en función de sus patrones mutuos de adaptación con el tiempo”* (Butzer, 1989). Entonces, los aspectos definidos para esta investigación que pueden evidenciar el uso ritual de

elementos faunísticos en un contexto arqueológico están pensados desde ciertos usos que dejan evidencias en el registro arqueológico y son:

- a) **El tipo de restos:** Este aspecto se estableció porque hay reiteradas evidencias de unos usos particulares distinguibles para cierto tipo de “partes” animales seleccionadas en unos contextos ciertamente definidos. Este criterio de análisis está relacionado con los *canales de expresión* definidos antes para el ritual, a la vez que se pueden relacionar con el *Orden*, la *Repetición* de contenidos y la *Participación y/o Ofrendas*.
- b) **Disposición Espacial:** Se definió este criterio porque los restos que pasan por unos usos específicos, requieren un espacio específico que ha sido establecido socialmente; es decir, que para un contexto ritual es necesario que en algún momento se halla dado una disposición estructurada de objetos. Entonces, para este caso, desde el registro arqueológico estos espacios son visibles por la disposición de los restos animales y su relación con los elementos culturales. Este aspecto está relacionado con la *Acción*, la *Repetición*, el *Orden* y la *Dimensión Colectiva*; a la vez que está también relacionado con la *Captación de la Atención* y la *Participación y ofrendas* (Imagen 2).
- c) **Diversidad:** Este último criterio está pensado desde dos posiciones, por un lado está la diversidad en cuanto a especies, ya que por cada sitio arqueológico hay presencia particular de ciertas especies, cosa que puede estar relacionada tanto con el hábitat de aquel entonces como con la selectividad de ciertos taxones. Por otro lado, está el factor tiempo, ya que los sitios excavados están ubicados en un espectro temporal bastante grande (de 8000 a 10000 años a.P.), se tienen que analizar estos contextos en razón del paso del tiempo. Por esta razón, se verán las especies por sitio arqueológico, lo que dará indicios sobre los cambios y las adaptaciones que los grupos humanos han tenido durante este lapso de tiempo, aunque este concepto de tiempo no sea propiamente el mismo que el definido para el de tiempo ritual.

Como puede verse, estos criterios de uso ritual están estrechamente relacionados con los aspectos definidos para el ritual que provienen de ambas disciplinas. De igual forma, Esta descripción de las escalas, en últimas permite contextualizar los criterios para finalmente facilitar su ubicación tanto a nivel de yacimiento como a nivel de sitio, a la vez que permite ver la relación tipo de sitio/actividad.

Ritual en grupos cazadores-recolectores

Retomando lo que ya se ha dicho en apartados anteriores, no hay un consenso cuando se habla tanto de la definición de ritual, como los aspectos que los caracterizan; sin embargo, como se mostrará más adelante, hay ciertos indicadores que pueden hablar de otro tipo de actividades que se dan dentro de unos espacios y tiempos determinados. Por ejemplo, desde lo que Renfrew *et al.* (1998) Definen como la arqueología cognitiva y arqueología de la religión, el culto se distingue de otras actividades – como las ceremonias – ya que lo que esta perspectiva busca es estudiar el objeto trascendente o sobrenatural de la

actividad de culto. Es decir, indaga en el campo de lo religioso; diferente de la ceremonia, la cual tiene bases ideológicas que casi siempre son laicas. Sin embargo, este autor ubica ambas actividades dentro de la esfera del simbolismo, por la cual se intenta conocer la mente de los miembros de las sociedades del pasado (Renfrew *et al.* 1998).

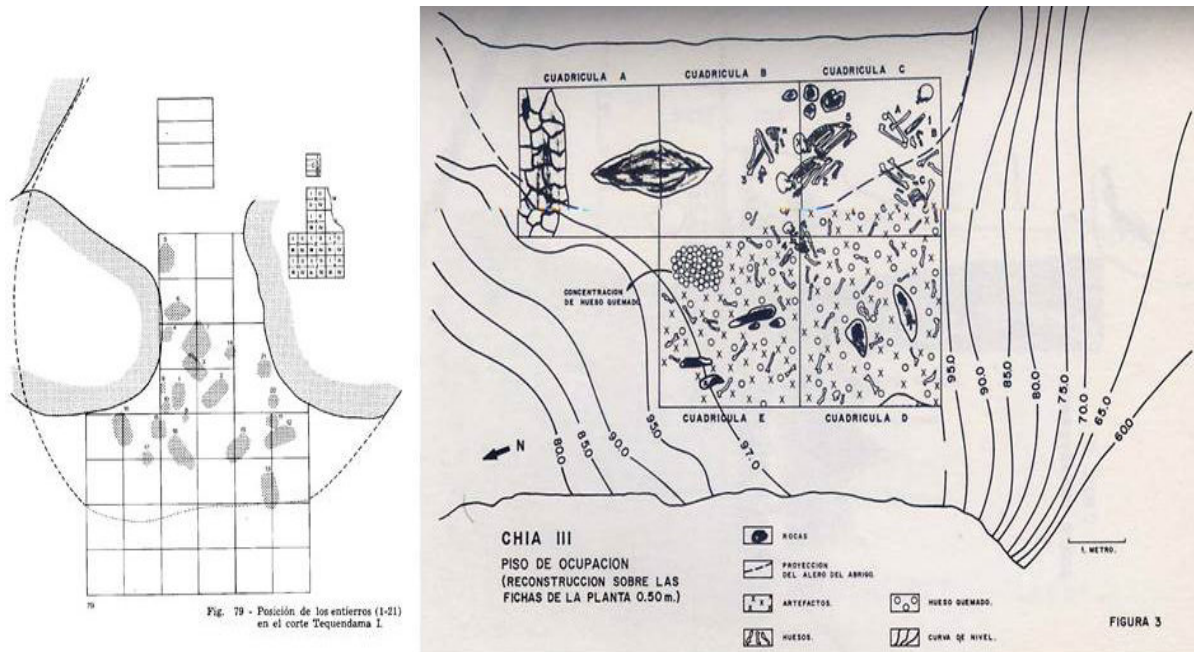


Figura N° 2.- Ejemplos de espacios usados (Fuente de figura: Correal, 1977; Ardila, 1984)

Así, comenzando con los criterios de análisis desde lo particular a lo general, tenemos que los *tipos de restos* son un primer indicador de suma importancia cuando se habla a nivel de contexto (microescala) y de sitio. Otro asunto a tratar es la relación entre el tipo de restos presentes, la naturaleza del sitio y su actividad.

A nivel de contexto, es importante ver la importancia del tipo de restos presentes ya que el tratamiento de restos varía de acuerdo al espacio. Cuando se habla se sitios de actividad limitada, por lo general sólo hay indicios de un solo tipo de actividad. En dichos sitios, suelen encontrarse restos animales que tuvieron un alto valor nutritivo, los cuales pasaron por un procesamiento (patrones de fractura y huellas de uso de instrumentos); para sitios de actividad múltiple, como ya se dijo, los espacios de procesamiento suelen estar diferenciados de otros espacios. Una tendencia que se vio cuando se trabajó esta variable, es que en espacios determinados hay una alta proporción de ciertos elementos óseos, los cuales no siguen la lógica del consumo como alimento ni la lógica de basureros.

Estos espacios, los restos y las asociaciones contextuales de estos dos criterios dan a pensar en la posibilidad de otro tipo de uso para estos restos. En este sentido, se podría hablar de espacios rituales, ya que se habla de

ciertos objetos particulares que tienen otro trato, frente al resto de objetos presentes en el sitio. Estos objetos pasan una selección, cumpliendo con una serie de pautas que se requieren para fines específicos. Estos restos por su disposición espacial y asociación con otro tipo de hallazgos, dan la posibilidad de usos particulares que van de acuerdo con contenidos adheridos a ellos, relacionados estrechamente con las formas de pensar, de ver e interpretar el mundo.

Ahora bien, los tipos de restos más comunes para estos sitios son los depósitos de huesos, los cráneos, mandíbulas, seguido de huesos varios (en los que se incluyen restos craneales y post craneales) y por último tenemos esqueletos casi completos. Lo interesante de estos restos es que suelen aparecer de dos formas: ya sea como ajuares funerarios o como posibles depósitos rituales (en cuanto a la disposición espacial, ver más adelante) Lo interesante de este tipo de restos es que, conforme a la naturaleza del sitio, varían los tipos de restos; es decir, que para sitios de actividad limitada como Pubenza III y Neusa II, hay presencia de todo tipo de restos, lo cual podría obedecer a actividades de tipo económico tales como el acopio de recursos alimenticios.

Para los sitios de actividad múltiple vemos que los elementos óseos presentes varían de acuerdo al espacio, la distribución de los fogones y de los talleres están diferenciados de los espacios funerarios y de vivienda. Vale la pena decir que aunque en algunos sitios hay una marcada diferenciación de espacios, no en todos se ve esto, lo cual puede deberse a que algunas actividades no estaban desligadas unas de otras. Los restos que componen los depósitos suelen ser variados, aunque hay casos particulares, el primero se da en el sitio Aguazuque, en donde hay esqueletos de animales enterrados en depresiones circulares cerca al “campamento de larga duración” que compone el sitio; el otro caso es el de Tibitó I, donde a pesar de parecer un espacio de actividad limitada, puede considerarse la posibilidad de actividad ritual en un posible lugar de matanza y procesamiento de piezas de caza, ya que hay acumulaciones selectivas de partes animales que no tienen valor nutricional, asociados a artefactos y algunos de esos restos están calcinados.

Con respecto al segundo criterio (distribución espacial), puede abordarse tanto a nivel de yacimiento (hallazgo) como a nivel de sitio, haciendo caso a la microescala y semi-microescala descritos ya. Se definió como indicador la distribución de restos dentro del sitio, ya que se puede ver la forma en que los diversos tipos de restos son manipulados; y por manipulación puede entenderse el tratamiento de los elementos de fauna presentes en el contexto (como comida, como materia prima para útiles, desechos, ritual, etc.). Pero como manipulación también se puede entender la disposición de los elementos presentes en un sitio o yacimiento. Por esta razón se verá el tipo de ubicación espacial de los elementos de fauna usados en los diferentes sitios, según la naturaleza de su actividad (limitada o múltiple).

En los trabajos revisados, es interesante ver la correlación que se obtuvo entre los tipos de sitios y las disposiciones espaciales de restos animales. Empezando con hallazgos que son descritos como posibles lugares de matanza y tratamiento de presas, se tienen Pubenza III y Neusa II, los cuales

representan registros en los que no hay disposición alguna de restos animales. Asimismo, en los sitios de posible actividad múltiple es donde se ve que hay una tendencia en la que puede ser común la presencia de disposiciones espaciales de restos, esta tendencia se observa tanto en campamentos de corta duración (Nemocón IV, Tibitó I, Sueva I y Chía III) como en espacios que pudieron ser campamentos de larga duración (Galindo I, Tequendama I Checua y Aguazuque I).

Estas muestran estadías más o menos estables en las que se alcanzan a evidenciar actividades variadas. Por lo general, en estos sitios de actividad múltiple suele haber una marcada diferenciación de espacios, por lo cual se ven rastros de áreas destinadas a unidades habitacionales (ya sean abrigos rocosos o sitios a cielo abierto), lugares de tratamiento de materiales (ya sean talleres o fogones) inclusive espacios destinados para actividades funerarias. Así pues, para cada tipo de actividad en las áreas presentes dentro de un sitio, hay distintos tipos de uso de restos de fauna.

En cuanto a la disposición espacial de los vestigios de fauna en estos sitios, hay que resaltar que hay una tendencia en la que predomina la presencia de acumulaciones selectivas y/o depósitos de huesos de animales, los vestigios animales asociados a entierros y los más raros huecos rellenos de huesos, los cuales pueden ser interpretados como huellas de poste. Estos tipos de disposición, por sus características deposicionales y las asociaciones a nivel contextual, se interpretan como acumulaciones primarias de origen antrópico.

De las acumulaciones y depósitos puede decirse que es poco probable que los restos encontrados en estos sigan un patrón de descarte o se trate de depósitos de recursos, los cuales pudieron ser enterrados para su posterior consumo (aunque esta posibilidad no se descarta). Ahora bien, la forma en que los restos fueron manipulados y distribuidos parece ser el producto de otro tipo de conductas que exige unas actividades que tengan una especie de selección de elementos, organización espacial estructurada y que posiblemente sean reiterativos. Como se ha dicho, y teniendo en cuenta las características descritas para los criterios de posible uso ritual, nos da la posibilidad de contemplar la existencia de espacios rituales dentro de los distintos sitios arqueológicos.

De los tipos de disposición se van a hacer dos grupos con el fin de ver las implicaciones que tienen los vestigios animales dentro de determinados contextos: por un lado están los *depósitos de huesos*, categoría que encerrará las acumulaciones selectivas, restos dispuestos en formas circulares y los huecos rellenos de huesos. Por otro lado, tenemos los *ajuares funerarios*, los cuales permitirían ver las formas en que estos grupos se relacionan con hechos tales como la muerte.

En cuanto al primer grupo, estos depósitos como disposiciones intencionales de elementos óseos, muestran que pasaron por un tratamiento diferente al del resto del material presente en el sitio arqueológico. Este material óseo se ha presentado tanto fragmentado como articulado y completo (teniendo ejemplares casi completos), sin contar la selección de ciertas partes animales que no son comunes cuando se habla de consumo ordinario. Otra característica de algunos de estos depósitos es la presencia de calcinación,

delimitaciones con piedras, así como de otros materiales culturales ya sean artefactos líticos o de hueso que son funcionales, lo que le resta al depósito el valor de lugar de desecho.

Este tipo de depósitos puede ser consecuencia de conductas particulares que se dieron en espacios y tiempos definidos, lo que se quiere decir es que, desde el contexto arqueológico, dichos depósitos pueden ser tipos de ofrendas y/o basura ceremonial.

El otro caso de disposición espacial que aparece de forma homogénea es el de los contextos funerarios, los cuales son muestras de que *“toda sociedad sanciona el paso de un miembro de un estado cualitativo a otro; en este caso del mundo de los vivos al mundo de los muertos, mediante prácticas funerarias que varían en el tiempo y en el espacio”* (Rodríguez, 2005). Por estas razones es que el ritual funerario también puede dar cuenta de aspectos socioculturales de las sociedades tales como *“concepciones religiosas, relaciones sociales, costumbres culturales y actividades económicas”* (Rodríguez, 2005).

Lo que se vio en los contextos funerarios de los sitios precerámicos, es que hay una marcada presencia de elementos de fauna, la cual varía durante el tiempo, pero lo que se puede ver es que hay una homogeneidad en la aparición de restos de curí (*Cavia porcellus*), y de venado (*Odocoileus virginianus*), en menor medida se cuenta con restos de zaino (*Tayassu pecari*) y restos sin identificar. Otro aspecto a destacar es la presencia de pigmentos en algunos de estos contextos, en cuanto al color, es muy complicado indagar en sus posibles significados, ya que un color puede significar varias cosas opuestas según el lugar y la situación cultural en la que aparezca (Llamazares y Martínez, 2004). Sin embargo este elemento es determinante, ya como elemento del ritual. Estos colores transmiten ideas o significados.

A nivel de contexto, se puede observar una ventaja, ya que en estos sitios hay una alta concentración de objetos en un espacio reducido y los materiales suelen ser dispuestos intencionalmente, dejando ver conductas de alto valor significativo. Al igual que con los depósitos, los rituales mortuorios varían de acuerdo con la cosmovisión del grupo y se considera que tienen dos componentes pensados en conjunto: el primero es el ritual esencial para transferir al miembro de la comunidad a otro plano de la existencia, y el otro es la posición social del difunto, que se refleja en los elementos materiales - el ajuar, formas y tamaños del recinto del cadáver inclusive la posición del mismo - (Rodríguez, 2005: 48).

En cuanto a la diversidad, este criterio nos remite a la escala macro explicada por Butzer (1989), en la que se busca ver patrones inter-yacimiento, en los que se incluyen todos los sitios de actividad limitada y múltiple para observar la intensidad que hay en los vínculos entre los grupos humanos y la complejidad biótica del espacio (Butzer, 1989). Este nivel de análisis es útil para establecer patrones de movilidad en cazadores-recolectores, pero para este caso, se usará esta herramienta para ver patrones de uso de la fauna en los diferentes sitios, y así comprender la valoración y selección de especies de acuerdo con unos espacios y tiempos determinados.

La tendencia de la presencia de especies mediante el uso, es que el venado de cola blanca (*Odocoileus virginianus*) es la especie más común y aparece en casi todos los sitios precerámicos de la Sabana de Bogotá, la otra especie que tiene la segunda mayor proporción es el curí (*Cavia porcellus*), de aquí en adelante, especies como mastodontes, caballos pleistocénicos y venados del género *Mazama* aparecen de forma intermitente de acuerdo al sitio. Las especies que tienen la menor presencia son el cafuche o zaíno (*Tayassu pecari*), el loro (*Amazona mercenaria*) y cafuche (*Nasua*). Estos sitios tienen una profundidad temporal milenaria, aunque no son tan antiguos como otros sitios de cazadores-recolectores presentes en otros lugares de Sudamérica, se pueden ver los cambios que se dan a lo largo del tiempo en las especies, pero a la vez muestran una continuidad en el uso de venados y especies como el curí. En cuanto a la asociación de elementos culturales, es interesante ver que hay presencia de artefactos líticos y de hueso en la mayoría de los depósitos de huesos y ajuares funerarios de los sitios de la sabana.

Conclusiones

Ahora, para concluir este ejercicio, lo que podemos decir de lo que se ha hecho en esta aproximación es que la sacralización y la posterior ritualización de los objetos se da mediante el *uso*; por lo cual, en los contextos arqueológicos, lo que definiría al ritual son las relaciones que se dan entre las *acciones o prácticas*, los *objetos* y los *espacios*, estos elementos constitutivos del ritual obedecen a ciertas estructuras que están ligadas a la sacralidad, la ideología o la creencia dependiendo de la perspectiva desde la que se defina ritual. Si miramos estas relaciones desde nuestros indicadores en el contexto arqueológico, vemos que tenemos los espacios (la disposición en el contexto), los objetos (entre los que se cuentan los elementos de fauna) y las prácticas (las conductas que generaron los dos elementos anteriores).

De igual forma, es interesante abordar las relaciones entre estos elementos y, posteriormente tratar las probables conductas que dejaron estas huellas y la relación entre lo que Rappaport define como los actos y expresiones incluidos dentro de lo que es el ritual; en ellos es común la utilización de objetos especiales y se manipulan sustancias, acompañados de expresiones que denomina performativas que consisten en movimientos estereotipados, palabras y actos que siguen una "formalidad". Entiéndase ésta formalidad como un apego y respeto hacia las estructuras y formas "inmutables" del ritual, aunque también la formalidad son los actos contrastados con otras conductas meramente funcionales, es decir estos actos son más complejos (Rappaport, 2001).

En este orden de ideas el ritual constituye un espacio de negociación entre el ser humano y aquellos entes que dan forma al mundo en el que éste se desenvuelve. Entonces este diálogo constituye una unión entre la dimensión del espacio-tiempo de lo humano, y la dimensión del espacio tiempo de lo sobrehumano. De esta forma, los deseos y/o necesidades del individuo o colectividad obtienen resultados y suelen satisfacer ambas partes. Para este caso, es este tipo de conductas el que deja huella en el registro arqueológico en forma de depósitos rituales y ajuares funerarios. Así, de acuerdo con Patrick

Johansson (1992), este tipo de relaciones y acciones siguen una distinción cualitativa de los espacios percibidos: los espacios mágico, social y religioso.

En primer lugar, el espacio ritual mágico logra mediante el mimetismo inducir una realidad potencial anhelada, así cada elemento presente en este acto no constituye un símbolo, sino es una parte constitutiva del resultado u objeto evocado (Johansson, 1992). En este tipo de ritual pueden entrar los depósitos rituales ya descritos, estos pueden estar relacionados con intentos de hacer productiva la caza; así como también pueden ser sacrificios en pro de la protección de la comunidad (por ejemplo los entierros de animales en el sitio de Aguazuque), donde las propiedades intrínsecas de estas especies pueden estar asociados con la vida y la salud o agentes protectores.

En el espacio ritual social, la colectividad autentifica los acontecimientos importantes de la vida del grupo, al envolver los hechos naturales (nacer, morir, procrear etc.) y abrir un espacio representativo donde se consagren los valores de la comunidad a la vez que se permita la integridad y la conservación del grupo en un momento determinado (Johansson, 1992). Aquí el ejemplo más evidente es el de los ajueres funerarios, ya que la asociación de estos con los entierros pueden significar varias cosas: ejercicio del poder, la creencia en otro plano de la existencia, el despedir al difunto con sus pertenencias como acto descontaminador de la comunidad, etc. En este sentido, los depósitos pudieron ser restos de rituales que sirvieron como puentes de intercambio entre comunidades de cazadores-recolectores (Politis, 2005).

Por último, el espacio ritual religioso distingue lo sagrado y lo profano, lo que marca un grado mayor de trascendencia del hombre en relación con la realidad. A esta dualidad se le une la antropomorfización o zoomorfización de las entidades sacras de la naturaleza bajo los rasgos de los diferentes dioses o entes sobrenaturales (Johansson, 1992). Por ejemplo, este tipo de relación del ser humano con los animales podría basarse en la circulación de energía y la relación con entes sobrenaturales. Por ejemplo, Llamazares y Martínez (2004) hablan de la relación entre la circulación de energía y la naturaleza en grupos indígenas de Sudamérica, para lo cual dicen que en las comunidades de cazadores es común la presencia de “dueños de los animales”, para los cuales se hacen rituales propiciatorios asociados a dicha actividad para mantener una relación armónica del ser humano con su entorno natural. También hay que tener en cuenta aquí los ajueres funerarios, ya que también sirven para inferir relaciones entre los seres humanos y los entes sobrehumanos para incidir en el destino del fallecido.

Por otro lado, la sacralización – por medio del rito - de actos, espacios u objetos según Cazeneuve (1971) consiste en la transformación por la que pasa lo profano, lo contaminante hacia un estado sagrado, más puro. Por lo tanto, mediante mecanismos generales del pensamiento simbólico, tanto lo sagrado como la impureza son propiedades transitivas, es decir, que se transfieren de un objeto a otro. En consecuencia, lo sagrado y lo profano no son fuerzas inherentes en los objetos, sino que son agregados (Cazeneuve, 1971). Por esto es importante que para estos ritos sea necesaria la elección, la clasificación de símbolos y los objetos utilizados con preferencia a otros para poder operar dichas transmutaciones de propiedades (Cazeneuve, 1971: 133).

En conclusión, lo que se muestra es que la evidencia arqueológica es compatible con estas inferencias y es probable que la presencia de estos vestigios puede darse de diferentes formas de acuerdo al uso, en este caso, lo que se mostró fue la posible existencia de productos de espacios y actos rituales por medio de la diferenciación de las actividades y los espacios destinados a éstos. Es importante ver que la fauna presente en estos contextos da cuenta de unas conductas rituales que van más allá de las prácticas mortuorias, que es el fenómeno más común cuando se habla de las ocupaciones de cazadores-recolectores en sitios colombianos. Aún cuando no existen unos indicadores fijos que permitan evidenciar y diferenciar usos rituales, es interesante que este ejercicio haya podido dar cuenta de estas conductas por medio de unos indicadores que parecen responder a las características definidas para los distintos tipos de definición de ritual.

Referencias Bibliográficas

- Ardila G (1984): Chía: Un sitio Precerámico en la Sabana de Bogotá. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales. Banco de la República. Bogotá.
- Butzer K (1989): Arqueología – Una Ecología del Hombre: Método y Teoría. Ed. Bellatera. Barcelona.
- Cazeneuve J (1971): Sociología del Rito. Amorrortu editores. Buenos Aires.
- Correal G, Van Der Hammen T (1977): Investigaciones arqueológicas en los abrigos rocosos del Tequendama. Banco Popular. Bogotá.
- Correal G (1979): Investigaciones arqueológicas en abrigos rocosos de Nemocón y Sueva. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales; 3. Bogotá.
- Correal G (1981): Evidencias Culturales y megafauna pleistocénica en Colombia. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales. Banco de la República. Bogotá.
- Correal G (1990): Aguazuque: Evidencias de cazadores recolectores y plantadores en la altiplanicie de la Cordillera oriental. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales. Banco de la República. Bogotá.
- Correal G, Gutiérrez J, Calderón KJ, Villada DC. (2005): Evidencias Arqueológicas y megafauna extinta en un salado del Tardiglacial superior. Boletín de Arqueología. Volumen 20 / 2005. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales. Banco de la República. Bogotá.
- Díaz R (1998): Archipiélago de Rituales. Teorías Antropológicas del ritual. Anthropos. Barcelona.
- Groot de Mahecha AM (1992): Checua, una secuencia cultural de 8000 años antes del presente. FIAN. Bogotá.
- Johansson P (1992): Festejos, ritos propiciatorios y rituales prehispánicos. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México.
- Llamazares AM, Martínez C (Editores) (2004): El Lenguaje de los Dioses: Arte, chamanismo y cosmovisión indígena en Sudamérica. Editorial Biblos. Buenos Aires.
- Pinto Nolla M (2003): Galindo, un sitio a cielo abierto de cazadores/recolectores en la Sabana de Bogotá. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales. Banco de la República. Bogotá.

- Politis G, Messineo P, Kaufmann C, Barros MP, Álvarez MC, Di Prado V, Scalise R (2005): Persistencia ritual entre cazadores-recolectores de la llanura pampeana. En Boletín de Arqueología. PUCP N° 9 Pp. 67-90.
- Rappaport R (2001): Ritual y religión en la formación de la humanidad. Madrid. Cambridge.
- Renfrew C, Bahn P (1998): Arqueología, Teorías, Métodos y Práctica. Ediciones Akal, Madrid.
- Rivera S (1992): Neusa: 9000 años de presencia Humana en el páramo. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales. Banco de la República. Bogotá.
- Rodríguez JV (2005): Pueblos, Rituales y Condiciones de Vida Prehispánica en el Valle del Cauca. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.