

# ***Una aproximación a la sociología religiosa de la cultura prehispánica Guane: muerte y prácticas funerarias***

***Leonardo Moreno Gonzales***

Candidato a Doctor en Arqueología

Universidad autónoma de Barcelona, España.

Director del museo arqueológico del gran Santander.

Profesor Escuela de Historia

Universidad Industrial de Santander

Bucaramanga, Colombia

---

## **Resumen**

Tradicionalmente el tratamiento científico utilizado para comprender las distintas formas de pensamiento y los diferentes modos de vida humano, ha partido de la ponderación de ámbitos específicos a saber: económico, político, cultural, cosmogónico o religioso. En la práctica científica, los fenómenos sociales presentes a lo largo de la historia humana, se han estudiado tomando como eje de análisis la cultura y en el contexto de ésta, se le ha dado gran preponderancia al tema de la muerte asociada al fenómeno religioso. Así, la muerte en el contexto religioso, constituye un eje transversal que integra los demás ámbitos y que está signado por un carácter simbólico que se conecta con el proyecto humano, a través del cual, se considera al individuo como ser concreto y social y como ser cultural.

Este marco, precisamente ha inspirado este artículo sobre el ámbito funerario-religioso de la sociedad Guane, asentada en la región santandereana en el Oriente de Colombia, cerca a la frontera con Venezuela, cuya cronología corresponde al período comprendido entre los Siglos X-XII al Siglo XVI d.C. Así, a partir de los

datos obtenidos en nuestras excavaciones arqueológicas, planteamos una reflexión sobre posibles prácticas culturales inscritas en mitos y ritos, cuya expresión material y espiritual nos marca formas de actuación humana, incluyendo diálogos simbólicos de la vida y la muerte representados en: la arquitectura funeraria, el manejo del espacio fúnebre, las formas de enterramiento, el ajuar funerario y la posición del cadáver, cuyo manejo cultural en conjunto, determina los límites del ámbito de lo sagrado y lo profano en el contexto de su cosmovisión o de la vida religiosa.

**Palabras clave:** Religión, Guane, sociedad prehispanica, muerte.

---

## ***AN APPROACH TO RELIGIOUS SOCIOLOGY OF PRE-HISPANIC GUANE: DEATH AND FUNERARY PRACTICES***

### ***Abstract***

Traditionally the scientific treatment used to understand the different modes of thought and human life has taken into account the economic, political, cultural and religious spheres. In scientific practice, social phenomena present throughout human history have been studied focusing in the culture, and in this specific context, the death associated with the religious phenomenon has gained relevance. As a consequence, the death in the religious context can be posed as a point of reference to the other fields since it is marked by a symbolic character which is linked to the human project and leads to consider each individual as a concrete, social and cultural human being.

This framework has precisely inspired this article about the funerary practices of pre-Hispanic Guane society, settled in the Santander region in eastern Colombia, near the border with Venezuela, between the 10th and the 16th centuries. From the data collected from archaeological excavations, we will make some observations about possible cultural practices embodied in myths and rites which material and spiritual expression elucidate several aspects about human activity, including symbolic dialogues about the life and death represented in the funerary architecture, the management of funerary spaces, burials, funerary offerings and the position of the corpse which cultural manage as a whole set the limits between the sacred and the profane realms in the context of their cosmovision or religious life.

**Keywords:** Religion, Guane, pre-Hispanic society, death.

---

## **Introducción**

La Antropología y la Arqueología siempre se han preocupado por el fenómeno de la muerte como un hecho natural universal con expresiones socioculturales. El carácter polisémico de la muerte y su acción simbólica -a través de los rituales- traslada

su acción natural a una acción social, que permea el concepto cultural de salud y enfermedad y se fundamenta en la cosmogonía y la cosmovisión particular de cada grupo humano. Estos rituales marcan la conexión simbólica entre la muerte y la vida, lo que se expresa tanto en el plano material-biológico (cadáver y lugar de destino final) como en el espiritual (trascendencia, creencias y escatología); en tanto que, la muerte, como hecho objetivo y como hecho cultural ritualizado, delimita el concepto entre la vida y existencia humana,

Mediante los rituales la vida se integra a la muerte y viceversa, pues la muerte arrastra significativamente a los grupos humanos a expresarse bajo el reconocimiento social y al grado de conciencia hacia dicho fenómeno. Así, desde esta óptica, varios autores han considerado que el fenómeno natural de la muerte adopta un significado social, cuyo sentido cultural lleva al plano de la valoración y respeto del ámbito sagrado-profano, configurando el orden religioso o la cosmovisión de las sociedades<sup>1</sup>.

La muerte, en este plano sagrado, aparece enriquecida por una semántica cultural expresada en el contexto ritual-religioso, lo que claramente demarca el comportamiento simbólico de la sociología religiosa. Éste plano impide que se infrinjan las normas sociales, es decir, no aceptando el sentido de lo impuro, arrastrando su par opuesto: lo puro, como aristas para determinar la conducta social sagrada; pues la muerte puede ser a la vez, negación y reconocimiento, con lo cual se forma un sentido de relación inquebrantable entre la vida y la existencia. Así, lo sagrado y lo profano generan en el ritual niveles de oposición e inclusión que buscan siempre reafirmar lo sagrado en contra de lo profano.

Lo puro y lo impuro, como dos componentes de lo sagrado, por su contexto significativo y unívoco también invocan un ámbito opuesto, el profano, conformando el par coordinado de la vida religiosa, que en el plano socio-cultural se mueve entre el reconocimiento y la negación. Así lo sagrado y lo profano constituyen un aspecto particular y específico de la sociología religiosa, pues: “Toda concepción religiosa del mundo implica la distinción entre lo sagrado y lo profano”<sup>2</sup>. Esto nos plantea una disyuntiva científica importante en tanto que si ambos términos se definen en un ámbito religioso particular, limitaría las generalizaciones sobre la religiosidad humana y ejercería oposición a la pretensión y búsqueda científica moderna del carácter universal de las religiones.

Es precisamente, desde este ámbito particular de la sociología religiosa desde donde se inspira este artículo, centrando nuestro interés en las manifestaciones religiosas guane, partiendo de las prácticas funerarias entendidas como las particularidades de la religión practicada por los pobladores guanes, que venimos estudiando desde el año 2011 mediante el desarrollo del proyecto: “Estudio del patrimonio arqueológico, paisajístico, geológico y ambiental en la Mesa de los Santos: bases para proyectos de eco-desarrollo regional”.

---

<sup>1</sup> GOODY, Jack, *Death, property, and the ancestors*, Londrés, Tavistock Publications, 1922.

<sup>2</sup> CAILLOIS, Roger, *El hombre y lo sagrado*, México, Fondo de Cultura, 2006, p 11.

Entendemos esta particularidad del mundo religioso guane, a partir de realidades, evidencias y hechos que hemos obtenido en nuestras excavaciones arqueológicas en la temporada de campo de abril a junio del 2011, en la vereda Los Teres, del municipio de Los Santos, Santander, Colombia. La evidencia recolectada<sup>3</sup> en campo, permite identificar un sitio ritual, donde se hallaron círculos de piedra, áreas con vestigios quemados de animales y cerámica con restos humanos, que nos da pie para pensar que en este espacio arqueológico hay un contenido sagrado y que por su misma relación significativa de oposición, engloba el término profano, con lo cual se conforma la llave de la sociología religiosa guane, al pertenecer estos ámbitos a un contexto social y cultural y a una realidad histórica, como la sociedad guane. En estas evidencias, se materializa una parte del conjunto de creencias y conductas que le otorgan el sentido singular al ámbito religioso y por lo tanto, su interés científico en el contexto de la particularidad religiosa guane.

## **1. El ámbito religioso: lo sagrado y lo profano**

Tradicionalmente en la literatura antropológica se ha considerado que los seres humanos y los deseos religiosos los llevan a actuar en virtud de dos ámbitos complementarios y definitorios en el contexto psicológico-cultural, independientemente de que se tome cada ser como individuo o como colectivo. El primer ámbito, corresponde a la actuación específica del ser determinada por una fuerza externa que lo mueve, sobresaliendo en él su carácter pasivo, su sensibilidad y la ausencia de zozobra y el segundo ámbito, correspondiente con la fuerza o sentimiento que depende de su fuero interno, que lo retiene y que le dirige sus impulsos, llevándolo a sopesar lo puro y lo impuro como fundamentos del ámbito sagrado<sup>4</sup>.

Precisamente, el ámbito externalista es del mundo de lo sagrado, lo particular y específico, e impone al individuo un sentimiento de privación y respeto y le da herramientas para actuar más allá de la razón, es decir de lo sagrado sobre lo cual descansa el mundo religioso. El ámbito internalista, corresponde al mundo de lo profano. Así, lo sagrado y lo profano, como ámbitos de la vida religiosa, son tomados como los ejes que permiten definir el fenómeno religioso guane, en tanto que encarnan la oposición, la exclusión, la reciprocidad y la convergencia a la vez, como medios de acción religiosa, que hace que uno exista a expensas del otro.

Lo sagrado le otorga sentido a las acciones y a las manifestaciones religiosa, por medio de las creencias –contexto de la cultura- las cuales, sumergen al ser humano en el ámbito sagrado, cuyo vehículo colectivo de la vida religiosa son los rituales y, cuyo punto de partida son las creencias: “la religión es la administración de lo sagrado”<sup>5</sup>. La decisión de lo sagrado se apoya en el imaginario colectivo y con ello,

---

<sup>3</sup> Mayor información se encuentra en el informe final del proyecto referenciado previamente.

<sup>4</sup> Ideas presents en: Caillois, Roger, *El hombre y lo sagrado*, México, Fondo de Cultura, 2006.; Frazer, James George, *La rama dorada: magia y religión*, Fondo de Cultura Económica, 2011, México. ; Turner, Victor, *The ritual process*, Ithaca, Cornell university, 1969.

<sup>5</sup> CALLOIS, Roger, *El hombre y lo sagrado...*, p. 12.

se resuelve socialmente la dicotomía entre la vida y la muerte reviviéndose al muerto y proveyéndole comportamientos diferentes en cada etapa de su estado como cadáver, permitiendo finalmente que se incorpore el difunto, al plano social mediante un reconocimiento cultural en términos de la actitud social frente a la muerte. Es decir el muerto puede andar, puede hablar, puede pensar, puede comunicarse de manera simbólica a través del ritual social que le otorga estas facultades, ya que todo este contenido ritual es lo que le da vida social a la muerte.

En este contexto, es conocida la idea de muchas comunidades indígenas de considerar la tierra como una madre, es decir como una protectora, su atributo femenino le permite ofrecerle al muerto protección, morada feliz, comida, cuidados, sueño, alegría, todo lo que una madre le desea a un hijo. En la arquitectura funeraria, construida debajo de la tierra o tapada con ella, es en donde se guardan “los sueños y las ilusiones en forma de eco”, como lo plantea Gaviria<sup>6</sup> y en donde por la eficacia del ritual en el contexto de la cultura se encuentran de nuevo la muerte y la vida, bajo la forma de fertilidad o fecundidad, o al menos otra idea de vida, guiada por los ancestros o por el mundo de los antepasados. Así, lo sagrado no está por fuera del ser y de las cosas, es decir, cruza toda la vida social y el mundo material, como propiedad circunscrita a un ser, cosa o elemento, e incluso circunscrita al tiempo; lo sagrado no necesariamente es eterno, está también sometido al cambio, a la transformación y esto es lo que tomamos para interpretar las manifestaciones religiosas de la comunidad guane.

## **2. La arquitectura funeraria**

Los grupos humanos han generado una arquitectura buscando crear espacios sociales, tomando para ello, la transformación de la naturaleza, en procesos adaptativos; de esta manera tenemos la arquitectura doméstica, la sagrada y la funeraria que es la de importancia en este caso por todas las prácticas y significados de la muerte que se manifiestan en la cultura material a manera de hallazgos arqueológicos.

La arquitectura funeraria como espacio cultural multi-significativo, es importante por su carácter simbólico que puede dar pistas para inferir el pasado social en una forma objetiva. En esta perspectiva, varios enfoques de la antropología permiten un acercamiento al mundo cultural real y simbólico de los grupos vivos indígenas, y éstos a su vez, le proporcionan mejores herramientas teóricas a la arqueología para interpretar fenómenos como la muerte y de esta manera tratar de eliminar el empirismo asociado a la descripción de tumbas, como explicación de un fenómeno del cual no se sabe su significado, amén de algunas especulaciones interpretativas.

Es importante para el conocimiento del pasado de las sociedades indias americanas el estudio de la arquitectura funeraria y las prácticas mortuorias directas o secundarias porque cada una involucra elementos de significación diferentes que, al unirlos como

---

<sup>6</sup> GAVIRIA, Carlos. ¿Mito o logos? *Revista Universidad de Antioquia.* , Volumen LVII, # 213. Medellín, 1988.

un “tinkering” (bricolage)<sup>7</sup>, nos pueden acercar al significado de la muerte en una comunidad y superar la mera contemplación de su expresión material, permitiendo inscribir la arquitectura funeraria y sus contenidos mortuorios en la sociología religiosa

En el reporte etnográfico y arqueológico de Sudamérica, es frecuente encontrar enterramientos en tumbas de pozo con cámara lateral, en donde se coloca el cadáver en posición fetal o en cuclillas, al parecer evocando el nacimiento. Según varios autores esta práctica está asociada al simbolismo: útero, forma de tumba o forma de vasija, en donde nuevamente vida y muerte se encuentran en un espacio arquitectónico funébrico ambivalente ya que la tierra sirve para descomponer el cuerpo, pero a la vez, le imprime vitalidad al mismo. Este simbolismo se da dentro de una sintaxis cultural mediada por el mito y la ritualidad, a través de lo cual se recuerda a los ancestros; logrando con ello, que el muerto pase de una inevitable putrefacción por acción natural a una purificación en el plano de la cultura, a través del imaginario colectivo.

En esta simbología el espacio funébrico de vida y muerte, refrendado por la ritualidad hace que el cadáver no permanezca indiferente en la tierra, ya que la podredumbre del cadáver deshonraría a la “madre tierra” por lo cual la razón ritual resuelve esta antinomia (vida - muerte) y para ello, varias sociedades indígenas y aún la sociedad moderna cristiana, extienden su respuesta a esta putrefacción hasta el entierro de segunda fase en ollas para el caso de los indígenas; y en el caso de la vida moderna mediante la cremación y el depósito de restos cenizas o huesos en osarios. En este contexto es llamativo entre los actuales indios wayú (Colombia y Venezuela), el hecho que unos años después del deceso, se seleccionan los huesos y se les quita parte de la carne y mediante un rito fúnebre se depositan en una urna junto a los restos óseos de los demás muertos del clan por línea materna.

La arqueología ha documentado dos hechos singulares. La modalidad de enterramiento primario mediada inicialmente por el ámbito natural al utilizar la tierra como vehículo para descomponer el cadáver, y tener un recuerdo de ese ser a través de los actos rituales en el momento del enterramiento. Y el enterramiento secundario, sacado de la tierra para depositarlo luego en urnas mediante rituales que permiten mantener la memoria colectiva<sup>8</sup>. Estos actos culturales impiden que se mancille la “madre tierra” con la putrefacción del cadáver y por ello, dos concepciones culturalmente diferentes encuentran su punto de confluencia en el espacio arquitectónico de carácter funerario y es quizás donde se resuelven de alguna manera las diferencias conceptuales acerca de la muerte desde una perspectiva del imaginario colectivo; sin embargo, el mito y la ritualidad en el segundo caso le dan mayor preponderancia al ámbito cultural.

La arquitectura funeraria integra esta morfología simbólica del enterramiento y de la ritualidad asociada a la muerte, pues los deudos disponen del muerto y de

---

<sup>7</sup> Según lo plantea Levi – Strauss, Claude. *Lo crudo y lo cocido*, México, Fondo de Cultura Económica, D.F, 1968.

<sup>8</sup> Maurice Bloch, hace un paralelo de esta misma idea para los Merina de Madagascar en su libro titulado: *Death and the Regeneration of life*, 1981.

su tradición ritual, generando un ámbito sagrado que por oposición significativa invoca lo profano. Este par religioso, amarra un conjunto de creencias y conductas que le dan sentido al mundo abstracto que se arroja en el ritual de la muerte, cuyos símbolos recrean la pérdida del valor concreto de la vida, pero se gana a nivel simbólico, es decir entra a otra vida ya no material-real, sino material-simbólica como realidad social distinta, que se expresa en la historia de las religiones con una connotación universal. Estos dos ámbitos sagrado y profano, le otorgan un estatus particular a la muerte en función de un contexto socio-histórico y cultural.

### **3. La arquitectura funeraria guane y la sociología religiosa.**

Desde nuestros resultados obtenidos en un sitio de asentamiento de la cultura prehispánica guane en el municipio de Los Santos, podemos plantear dos tipos de enterramiento. El primero, se ubica en los riscos y cuevas de los cañones de los ríos Chicamocha y Sogamoso, cuya formación geológica de caverna, fue utilizada por los pobladores prehispánicos para efectuar los enterramientos colectivos y el segundo, corresponde a tumbas en tierra, cuyo espacio de destino final, sirve para enterramientos de carácter individual o colectivo. La muerte como hecho cultural con desarrollo de rituales aparece representada de manera significativa en tres ámbitos: 1. Enterramiento en cavernas o en las tumbas talladas en los cordones estructurales de carbonato de calcio; 2. Las formas y la orientación de los enteramientos; 3. La posición del cadáver. Estos tres aspectos, en términos objetivos y conceptuales están asociados a diferentes planos significativos de la muerte, lo que en conjunto, configura una parte importante de lo que podemos llamar la sociología religiosa guane.

En esta sociología religiosa, las evidencias de la arquitectura funeraria en farallones o riscos estructurales denotan un culto a un ser específico que corresponde a un personaje de gran importancia social, a juzgar por las evidencias de su representación del ritual, pues aparece como un cadáver que fue sepultado con delicadeza, sorteando el peligro de los precipicios, lo que llevó a que se le reconociera y se le asignara un espacio sacro particular el cual deriva hacia otros espacios sagrados, conformando una espacialidad venerable sucesiva, ya que los cadáveres están separados de la tierra, conformando un espacio simbólico sagrado; pero a su vez, rodeados de elementos o adornos materiales cotidianos que evocan la espacialidad profana.

Los pobladores prehispánicos, para crear una arquitectura funeraria en estos cordones o “caliches” como los conocen los campesinos de la región, excavaron pequeños pozos entre el cordón y la pendiente y siguiendo la cavidad del cordón, excavaron cavernas de forma ovoide, cuyo piso está conformado por dos áreas diferenciadas, dándole una posición ligeramente inclinada el área que se localiza al oriente, y dando lugar a un espacio con dos niveles, uno más alto o superior, en donde se ubicó el cráneo y el otro más bajo o inferior, en donde se colocó el resto del cuerpo.

El caso de las tumbas en los “caliches”, denota un culto a un ser específico que no corresponde a un personaje de gran importancia social; más bien se trata de un muerto al cual se le ha dado poca importancia desde la representación del ritual, pues

aparece como un cadáver al que no se le invirtió mucho esfuerzo en su sepulcro, pero que si se le reconoce y se le asigna un espacio no sagrado, en tanto, que se le depositó directamente en la tierra y por lo tanto, no presenta ajuar, pues al no haber un espacio sagrado, no merece su contraparte profana, es decir, el ajuar asociado a la vida cotidiana.

En estas respuestas de la arquitectura funeraria guane, aparece una idea simbólica, la cual se amplía con la presencia de los elementos materiales que sirven como ajuar funerario o por el contrario, con su ausencia, que también le da otro sentido significativo en el orden simbólico. Esta representación del lenguaje simbólico se observa por ejemplo al determinar el ámbito sagrado, que se define por la posición y contacto del muerto con la tierra mientras el lado opuesto, es decir el ámbito profano se manifiesta en el ajuar funerario de carácter profano.

En las tumbas, la posición de oriente a occidente del cadáver sobre la tierra y el culto que se le hizo, son aspectos preponderantes del ámbito sagrado; pero también los objetos puestos como ajuar, le dan importancia y significado al sujeto muerto lo que en conjunto conforma un ámbito sagrado, es decir produce modificaciones en el plano social, pues todo el ritual cultural de la muerte aleja al muerto del estado natural de la muerte en tanto lo sagrado es una fuerza oculta que se recrea en el culto al muerto y cuya expresión es clara en la arquitectura funeraria y en el ajuar. El ajuar es un objeto profano pasajero que perteneció a ese ser cotidiano, que en la muerte adquiere el estatus simbólico de lo sagrado, porque la cotidianidad lo otorga para el entierro dándole un sentido de lo oculto, como elemento sagrado de carácter efímero a través, del culto y los rituales que encarna. Pero el ajuar no es un aspecto religioso que implique ofrecerle culto; por el contrario, al ser sí, como ser social y cotidiano, con lo cual, el ajuar es un instrumento profano insertado de manera simbólica en el culto a los muertos en la cultura guane.

Lo sagrado otorga cualidades y por eso lo mejor representado en nuestras excavaciones son los espacios -círculo de lo cotidiano y del espacio ritual-, así los farallones y las cuevas, deben contener divinidades protectoras con fuerzas difusas, que le dan fuerza vital a los muertos a través de los objetos, por eso hay cosas cotidianas como el ajuar; su función es recordar el alimento cotidiano, es decir, el sentido de la vida o la presencia de la vida. Esa fuerza del ser humano encarna el ámbito sagrado, la confianza, la energía peligrosa, el peligro y el terror como advertencia de no trasgredir o situarse al punto más cercano de lo profano como ámbitos esenciales del componente religioso. Así lo sagrado exige respeto e introduce el terror para aminorar las calamidades que lo amenazan, en tanto que es una fuerza que constriñe para procurar el éxito.

#### **4. Sociología religiosa. El ritual practicado a los muertos**

Debemos destacar en las pautas de enterramiento, que en varias tumbas hay evidencias de cortes *post-mortem*, es decir, el cuerpo fue desarticulado intencionalmente una vez murió la persona. Este hecho, es de gran importancia, en tanto que varios campesinos nos han informado de tumbas saqueadas en donde sólo había cabezas y otras en donde sólo había extremidades cortas y largas, lo que está asociado al sistema de



pensamiento que representa la mentalidad religiosa y su expresión en el imaginario colectivo, es decir, adscrito a mitos y ritos de la muerte. Esta práctica también nos remite a rituales de conmemoración, tales como culto a los ancestros, caracterizados por el uso de partes del cadáver en ritos en lugares diferentes al sepulcro, lo que ha sido ampliamente documentado en la literatura etnográfica (ver el caso de sepulcros mayas).

Bajo la arquitectura religiosa guane, las formas y la orientación de los enterramientos están relacionadas probablemente con rituales de mutilación del cuerpo, que invoca un ámbito profano, que hace pensar en un carácter foráneo ya que sus restos óseos están en contacto directo con la tierra y sin ningún ajuar funerario de orden cotidiano o religioso, como sinónimo de destrucción y olvido en poco tiempo. Así, al cadáver no lo separa ningún elemento material que impida que la tierra lo consuma en su proceso de descomposición natural.

Estos dos indicios materiales, la arquitectura funeraria tallada en los cordones montañosos y las pautas de enterramiento, nos sugieren una asociación de la muerte con la cosmovisión o la vida religiosa guane, ya que en conjunto conforman una morfología y una sintaxis del ámbito sagrado y su opuesto el ámbito profano, como ejes centrales de una semántica cultural representada en esta materialidad de la sociología religiosa guane.

## **5. Sociología religiosa y prácticas rituales de la muerte: la semántica del ser humano y el animal**

Asociado a la muerte humana hay un orden ritual que puede integrar al animal al espacio de la muerte de un ser racional, extendiendo su ámbito natural a una prevalencia sociocultural, en tanto que los seres humanos definen actos rituales con sus muertos, es decir, determinan una actitud social o individual frente al cadáver humano, además de decidir su entierro real o simbólico en el marco de su reconocimiento social.

La actitud social e individual hacia el muerto y su destino final, parece ser un acto de confrontación y despojo del velo que acompaña el acto de la muerte por cumplir el precepto de ley natural.

Es importante reconocer que hay un comportamiento instintivo y social en los animales, por ejemplo, cuando algunos de ellos se acuestan al ser heridos como signo de una muerte inminente, y otros que tratan de ayudar a sus crías o compañeros de especie en peligro de muerte. Sin embargo, las actitudes culturales impiden que el orden natural permanezca incólume y más bien buscan contrarrestarlo y debilitarlo simbólicamente a través del ritual, alimentado por creencias extraterrenas, con lo que se genera una red comunicativa que vincula el orden natural de la muerte a un orden cultural de la vida, pese al dictamen natural o a la violencia avasalladora de la naturaleza (catástrofes naturales) y cuyo único mecanismo de defensa humano es la espiritualidad o la ritualidad.

Los estudios antropológicos y arqueológicos muestran que para un número considerable de comunidades indígenas, la muerte como fenómeno natural no es una expresión de ruptura con la vida, más aún, las diferencias entre vida y muerte por marcadas que parezcan, sólo constituyen un telón débil que se enfatiza en el plano social: “se podría decir que el hombre es el animal que entierra a sus muertos”<sup>9</sup> por lo que esta acentuación entre la vida y la muerte, marca otra de las diferencias de los seres humanos con los primates superiores, pues éstos al igual que los primeros han fabricado herramientas y poseen formas de comunicación y de organización social simples y complejas, así como la creación de símbolos y arquetipos de profundo significado social <sup>10</sup>.

En varias sociedades indígenas del pasado y del presente, la asociación de los seres humanos con ciertas especies de animales como aves, mamíferos y ofidios, adquiere una peculiar característica cuando éstos se asocian a la muerte humana, ya que se les carga simbólicamente con espíritus de muertos, que aparecen como una fuerza poderosa penetrando en el imaginario colectivo, que según el caso, defienden la vida o producen la muerte. En este marco Rosaldo Renato<sup>11</sup> (1991) recuerda la gran importancia que tiene el perro en la cultura norteamericana cuyo grado de civilización los ha llevado a construir verdaderas clínicas especializadas de las cuales muchos seres humanos carecen.

En esta diferenciación entre la representación de la muerte desde la práctica cultural y el comportamiento instintivo animal, encontramos trozos de prácticas rituales en hogares o sitios de vivienda en sitios de la cultura guane. Por ejemplo, se está evidenciando la separación de la cotidianidad que en la sociología religiosa guane se asocia a lo profano y el ámbito sagrado, representado en los círculos como espacios de ritual con aves rapaces y felinos entre ellos, práctica cultural que también resalta Reichel Dolmatoff <sup>12</sup> 1988, en la Costa Atlántica colombiana para épocas prehispanicas.

## **6. Sociología religiosa; muerte-agresión-sanción**

La muerte y la violencia están presentes en la naturaleza, como se observa en las escenas de destrucción que deja un terremoto; pero también la vida moderna aporta un sentido de muerte que se aleja completamente del designio del orden natural despojando a la muerte del carácter simbólico y ritual, llevándola al plano cotidiano e incidiendo en un desprendimiento del verdadero valor de la vida con respecto a la muerte. Esto no sucede en las sociedades aborígenes, en donde la muerte no ha sido

---

<sup>9</sup> Esta idea la desarrolla en dos libros: THOMAS, Vicent, *El primero, Antropología de la muerte*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, p.11. y en el segundo, *El cadáver. De la biología a la antropología* México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

<sup>10</sup> SCHWARZ, Fernand, *El enigma precolombino: Tradiciones, mitos y símbolos de la América antigua*, Barcelona, Martínez Roca, 1988.

<sup>11</sup> ROSALDO, Renato. *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*, México, GRIJALBO, 1991.

<sup>12</sup> Esta idea está desarrollada en: REICHEL – DOLMATOFF, Gerardo, *Orfebrería y chamanismo. Un estudio iconográfico del Museo del Oro*, Medellín, Colina, 1988. Y en el libro. *Desana: Simbolismo de los indios Tukano de Colombia*, Bogotá, Procultura, 1986.

despojada de la ritualidad, por lo que sigue siendo un fenómeno natural y cultural complejo de gran incidencia social ratificado con los hallazgos en sitios de vivienda de la cultura guane, en donde se observan espacios rituales con significados diversos.

Es indudable que la irrupción de tan variados y complejos fenómenos asociados a la muerte y a la vida religiosa, rompen cualquier actitud valorativa de ésta en el plano de cada cultura y su relación con la existencia. En el ambiente de la antropología simbólica, ha sido estudiado el terror y la violencia simbólica que aparece en el orden cultural de las sociedades precolombinas americanas; por ejemplo se ha documentado cómo el ritual es una actividad real y simbólica; el ritual, es ejercido por un chamán para contrarrestar la violencia de la naturaleza y la violencia humana, instauradas en el orden cultural, amen de los cambios y las crisis que pueden padecer en un momento de su historia, dichas sociedades.

En diferentes épocas las comunidades tradicionales, representan las dualidades muerte-vida y terror – no agresión, bajo formas simbólicas, asociadas a un marco de realidad y de resolución de problemas cotidianos, mediante la creación de espacios de rituales donde está presente también el ejercicio del poder en términos de «poder estructural»<sup>13</sup>, es decir, no el poder emanado de las relaciones entre personas.

Ese poder estructural, procura la estabilización del espacio social, con lo cual, se crea un espacio de la violencia y terror que es consecuencia del poder definido en un ámbito simbólico - ritualizado o como hecho reconocido y aceptado socialmente: “El terror no sólo es un estado psicológico sino también es un hecho social y una construcción cultural, donde el miedo es uno de los fundamentos del poder”<sup>14</sup>. Esto da lugar a una hipótesis en nuestro trabajo aun sin resolver: la presencia de círculos de piedra en cuyo interior se encuentran cuerpos de neonatos cerca a áreas en donde se enterraron animales, corresponde a una práctica generadora de terror por corresponder a un espacio profano.

## **A manera de conclusión**

En la mentalidad religiosa guane, la muerte y las prácticas rituales están en función de una reincorporación sagrada que conecta la vida y la muerte con una influencia mayor de la cultura sobre el hecho natural. El ritual asociado al espacio funébrico arquitectónico, plasma la intención sagrada de carácter colectivo respecto a qué hacer con el cadáver y en qué parte de la tierra se le deposita finalmente, con lo cual se le integra de nuevo al orden natural.

En este contexto, los rituales que probablemente acompañaron a los muertos de la comunidad guane se perciben como un reflejo de las múltiples concepciones de

---

<sup>13</sup> WOLF, Erick, *Distinguished lecture: Facing power-old insights, new questions*. 1988

<sup>14</sup> Idea desarrollada en dos libros. TAUSSING, Michel, *Cultura del terror. Espacio de la muerte: Informe Casement sobre el Putumayo y la explicación de tortura*, Revista falsas riendas año 1 #1 octubre-noviembre Bogotá. Y, en el libro, *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*. México, 1986:88 Nueva Imagen, 1986.

muerte, vida y existencia, pues en unos casos la muerte se manilla y en otros no.

Bajo la cosmovisión guane se involucra ritualmente la muerte como un pretexto para la vida, para el miedo y el terror que impide traspasar los límites del ámbito sagrado, y través de ésto, desarrollar una compleja red de significados que adquieren un carácter ya sagrado ya profano, que hasta ahora empezamos a develar.

## **Fuentes**

### **Fuentes secundarias**

CAILLOIS, Roger, *El hombre y lo sagrado*, México, Fondo de Cultura, 2006.

FRAZER, James George, *La rama dorada: magia y religión*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011.

GAVIRIA, Carlos, “¿Mito o logos?”, en: *Revista Universidad de Antioquia*, Volumen LVII, # 213, México, 1988.

GOODY, Jack, *Death, property, and the ancestors*. Tavistock Publications, Londres.

LEVI – STRAUSS, Claude, *Lo crudo y lo cocido*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, D.F.,1968.

LEVI – STRAUSS, Claude, *Pringle-Pattinson, S.A., The idea of immortality*. Oxford, Clarendon Press, 1922.

REICHEL – DOLMATOFF, Gerardo, *Orfebrería y chamanismo, Un estudio iconográfico del Museo del Oro*, Medellín, Colina, 1988.

\_\_\_\_\_  
Desana. *Simbolismo de los indios Tukano de Colombia*, Bogotá, Procultura, 1986.

ROSALDO, Renato, *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*. México, Grijalbo, 1991.

SCHWARZ, Fernand, *El enigma precolombino: Tradiciones, mitos y símbolos de la América antigua*. Barcelona, Martínez Roca, 1988.

\_\_\_\_\_  
“ Cultura del terror. Espacio de la muerte: Informe Casement sobre el Putumayo y la explicación de tortura”. *Revista falsas riendas* año 1 #1. Bogotá: octubre-noviembre, 1986.

TAUSSING, Michel, *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*, México, Nueva Imagen, 1980.

THOMAS, Vicent, *Antropología de la muerte*. México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

\_\_\_\_\_ El cadáver, *De la biología a la antropología*, México, Fondo de cultura económica, 1989.

TURNER, Victor, *The ritual process*, Ithaca, Cornell university, 1969.

WOLF, Erick, *Distinguished lecture: Facing power-old insights, new questions*. 1988

***FECHA DE RECEPCIÓN: 20/02/2012***  
***FECHA DE ACEPTACIÓN: 14/05/2012***