

¿A dónde van los muertos?: las crisis de la muerte y las geografías sagradas en el esquema tripartito de los ritos de paso*

Juan Pablo Ospina Herrera

Universidad Externado de Colombia

<https://doi.org/10.7440/antipoda49.2022.04>

Cómo citar este artículo: Ospina Herrera, Juan Pablo. 2022. “¿A dónde van los muertos?: las crisis de la muerte y las geografías sagradas en el esquema tripartito de los ritos de paso”. *Antipoda. Revista de Antropología y Arqueología* 49: 91-109. <https://doi.org/10.7440/antipoda49.2022.04>

Recibido: 31 de enero de 2022; aceptado: 31 de julio de 2022; modificado: 3 de septiembre de 2022.

Resumen: los estudios contemporáneos sobre los ritos de la muerte han promovido dentro de la arqueología funeraria una serie de necesidades conceptuales para comprender, desde nuevas perspectivas, la conmemoración de la muerte y su impacto en la sociabilidad humana. El objetivo de este artículo es plantear una discusión conceptual para estudiar la estructura tripartita de los ritos de la muerte, y explorar el modo en que los lugares de *incorporation* se convierten en *geografías sagradas* para redefinir el rol de los muertos. Para cumplir con este propósito, se problematizan conceptos estructurados dentro de la teoría ritual, los cuales son articulados a un conjunto de datos etnográficos compilados a partir de fuentes secundarias sobre los nukak makú de la Amazonía colombiana. La discusión permite consolidar una serie de contribuciones conceptuales e interpretativas para comprender, desde la arqueología funeraria, cómo se estructuran los ritos funerarios y cuáles son sus alcances para transformar el estatus crítico y ambiguo de los muertos, por medio de la creación de *geografías sagradas* de *agregación*. El estudio articula conceptos antropológicos y arqueológicos que contribuyen al entendimiento de aspectos poco explorados en la arqueología funeraria latinoamericana como, por ejemplo, la relación entre las crisis de la muerte, la *fisionomía de*

* Este artículo no contiene datos arqueológicos que provengan de algún proyecto de investigación. Sin embargo, la discusión que propongo sí procede de las ideas que estructuré en mi tesis doctoral “Prácticas mortuorias y creación de paisajes en el habitar de sociedades de cazadores recolectores del valle del río Checua, Nemocón, 7580-5052 Cal AP”, la cual fue financiada por la Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales (FIAN), la Universidad de los Andes y el Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Icanh).

los ritos y la construcción de geografías ritualizadas, que no solamente operan activamente en el mundo físico, sino también en el plano de las ideas.

Palabras clave: arqueología funeraria, geografías sagradas, muerte, ritos de paso, ritos funerarios, teoría ritual.

Where do the Dead Go? The Crises of Death and Sacred Geographies in the Tripartite Scheme of the Rites of Passage.

Abstract: Within funerary archaeology, contemporary studies on death rites have promoted a series of conceptual needs to understand the commemoration of death and its impact on human sociability from new perspectives. The purpose of this article is to propose a conceptual discussion to study the tripartite structure of death rites, and to explore the way in which places of *aggregation* become *sacred geographies* to redefine the role of the dead. To this end, concepts structured within the ritual theory are discussed and integrated into a set of ethnographic data compiled from secondary sources on the nukak makú of the Colombian Amazon. The discussion consolidates a series of conceptual and interpretative contributions to understand, based on a perspective of funerary archaeology, how funerary rites are structured and how they can transform the critical and ambiguous status of the dead, by creating *sacred geographies of reintegration*. The study articulates anthropological and archaeological concepts that enhance the analysis of aspects little explored in Latin American funerary archaeology. These include the relationship between the crises of death, the physiognomy of rites, and the construction of ritualized geographies, operating not only in the physical world, but also in the realm of ideas.

Keywords: Archaeology of death and burial, death, mortuary rituals, rites of passage, ritual theory, sacred geographies.

Para onde vão os mortos? As crises da morte e as geografias sagradas no esquema tripartite dos rituais de passagem

Resumo: os estudos contemporâneos sobre os rituais da morte vêm promovendo, dentro da arqueologia funerária, uma série de necessidades conceituais para compreender, sob novas perspectivas, a comemoração da morte e seu impacto na sociabilidade humana. O objetivo deste artigo é propor uma discussão conceitual para estudar a estrutura tripartite dos rituais da morte e explorar o modo no qual os lugares de *agregação* se tornam *geografias sagradas* para redefinir o papel dos mortos. Para cumprir com esse objetivo, são problematizados conceitos estruturados dentro da teoria ritual, os quais são articulados a um conjunto de dados etnográficos compilados a partir de fontes secundárias sobre os nukak makú da Amazônia colombiana. A discussão permite consolidar uma série

de contribuições conceituais e interpretativas para compreender, a partir da arqueologia funerária, como são estruturados os rituais funerários e quais são seus alcances para transformar o status crítico e ambíguo dos mortos por meio da criação de *geografias sagradas de agregação*. Este estudo articula conceitos antropológicos e arqueológicos que contribuem para entender aspectos poucos explorados na arqueologia funerária latino-americana, como, por exemplo, a relação entre as crises da morte, a fisionomia dos rituais e a construção de geografías ritualizadas, que não somente operam ativamente no mundo físico, mas também no plano das ideias.

Palavras-chave: arqueologia funerária, geografías sagradas, morte, rituais de passagem, ritos funerários, teoría ritual.

En este texto presento una discusión teórica sustentada en algunos de los aportes conceptuales que se han hecho desde la antropología y la arqueología para el estudio de la conducta ritual humana. En particular, me interesa destacar el modo en que la teoría ritual contribuye al entendimiento de las prácticas mortuorias y cómo la arqueología puede aprovechar esos aportes para estudiar la conmemoración de la muerte en las sociedades del pasado. Aunque, desde la segunda mitad del siglo XX, la arqueología se ha nutrido de distintos aportes conceptuales provenientes de la antropología para estudiar la dimensión social de las prácticas mortuorias (Saxe 1970), durante las últimas décadas, nuevos métodos y estructuras epistemológicas han permitido consolidar la arqueología funeraria como una subdisciplina en sí misma (Parker 1999; Tarlow y Nilsson 2013).

En la actualidad, los estudios funerarios han superado el interés por los aspectos estrictamente biológicos de los individuos inhumados o por identificar el rol de los muertos en el mundo de los vivos. Nuevos conceptos desarrollados en el marco de las corrientes posprocesuales de la arqueología a finales del siglo XX (Rakita, Buikstra y Beck 2005) han planteado que las prácticas mortuorias no pueden ser interpretadas estrictamente como un reflejo directo de la sociedad (Binford 1971; Saxe 1970), en tanto que, en los ritos de la muerte, los individuos pueden distorsionar, idealizar, manipular y enmascarar la realidad de las relaciones sociales de los muertos en el mundo de los vivos. En ese sentido, se ha planteado que estos ritos son estructurados no solamente por los roles sociales y por el estatus de los individuos, sino también por distintos aspectos integrados a la historia, la singularidad, los valores ideológicos y las ideas sobre el paisaje que las sociedades estructuran (Van Dyke 2017; Williams 2013).

Mi objetivo en este texto es plantear una discusión teórica, a la luz de la arqueología funeraria, para problematizar la estructura tripartita de los ritos de la muerte y

explorar el modo en que, por su virtud, estos actos solemnes promueven la creación de *geografías sagradas* (Van Dyke 2017). De este modo, discuto la eficacia que tienen los ritos de paso para resolver las crisis que emergen cuando una persona muere y su rol en los lugares de *agregación*. En ese sentido, me sustento en el concepto de *geografías sagradas* para hacer referencia a aquellos lugares que se relacionan con prácticas ritualizadas y valores cosmológicos, entendidos también como entornos fundamentales y eficaces para contener los nuevos atributos de los muertos. Es decir, geografías que, aunque no existan en el plano físico del mundo, sí se consolidan en la memoria colectiva de las sociedades y hacen parte esencial de los paisajes que se crean con los ritos.

Para cumplir con el objetivo anterior, en la primera parte del texto, defiendo una serie de conceptos teóricos asociados al estudio de las conductas rituales en las prácticas funerarias. Después, presento un conjunto de datos etnográficos recopilados a partir de fuentes secundarias sobre los nukak makú de la Amazonía colombiana, para ilustrar cómo las ideas sobre la muerte operan en la creación de *geografías sagradas* en la ejecución del rito. Los datos etnográficos que utilizo para la discusión provienen de los trabajos de Politis (2007) y Cabrera, Franky y Mahecha (1999). Finalmente, discuto cómo la teoría ritual contribuye a la arqueología funeraria para estudiar las actitudes hacia la muerte, y para comprender y rastrear con mayor precisión las acciones prácticas que los vivos hacían por los muertos.

94

Las actitudes hacia la muerte y la *fisionomía de los ritos*

Sabemos que desde muy temprano en nuestro recorrido sociocultural, entre 130 000 y 90 000 años a. P., primigenios humanos anatómicamente modernos estructuraron por primera vez ideas y conductas rituales para conmemorar la muerte (Belfer-Cohen y Hovers 1992; Pettitt 2011). Del mismo modo, conocemos que la muerte es universal, sin embargo, también es eminentemente local, en tanto que las ideas y actitudes hacia ella se estructuran necesariamente en el seno de cada contexto sociocultural (Selin y Rakoff 2019). No fabricamos ideas todos los días sobre qué hacer con los muertos y cómo resolver las crisis que se generan a partir de este fenómeno. Por el contrario, aceptamos y aprendemos una serie de códigos particulares, repetitivos y creíbles para enfrentarnos del modo apropiado a las crisis que emergen cuando una persona muere.

En la mayoría de los casos, las ideas y códigos culturales que se almacenan en el núcleo de la sociedad, y que promueven la estructura de los ritos, son inaccesibles para la arqueología en el presente. Sin embargo, las huellas materiales de esos eventos, cuando son perceptibles, sí nos ofrecen información significativa para comprender la relación entre los rasgos físicos del rito, el paisaje y las ideas propias sobre la muerte. Si entendemos un rito funerario como el producto práctico de un conjunto de ideas particulares sobre la muerte, resulta útil brindar toda la atención a los rasgos físicos de ese evento y a sus lugares, pues es la única manera de acercarse a las ideas que lo promovieron. Es decir, rastreando sus acciones prácticas. En ese

sentido, propongo el concepto *fisionomía del rito*, para hacer referencia a la estructura y apariencia física que caracteriza esos actos solemnes. Se trata de un concepto que engloba los atributos que definen el aspecto exterior del rito, el cual, en todos los casos, depende de las actitudes que se configuran dentro de cada colectividad (Metcalf y Huntington 1991; Tarlow y Nilsson 2013).

Es conocido que muchas sociedades, que nada tienen que ver entre sí, usan los mismos recursos para ritualizar a los muertos como, por ejemplo, la inhumación, la cremación, la excarnación de los cuerpos, el uso del ocre, los sahumerios, etc. Sin embargo, aunque se empleen esos mismos patrones, la *fisionomía del rito* y el significado de esos elementos pueden ser diferenciados. A pesar de que existan coincidencias en el uso de patrones funerarios, no es provechoso suponer que el uso del ocre, por ejemplo, representaba lo mismo para las sociedades del Neolítico en el norte de Europa que para los grupos humanos durante algún período en el norte de la Suramérica prehispánica (Barnard 2012). Aunque los ritos entre distintos grupos humanos compartan los mismos patrones funerarios, su variabilidad se expresa mayormente en la diversidad de significados particulares que puedan tener las mismas acciones. Esto quiere decir que aun cuando dos ritos de distintos grupos se vean casi idénticos, su singularidad debe ser buscada en las ideas propias que determinan cómo será su fisionomía.

A pesar de las diferencias en la *fisionomía de los ritos*, en distintos contextos socioculturales, es interesante destacar que sí es posible detectar una serie de aspectos compartidos y universales en relación con el propósito que cumplen esos actos solemnes. Podríamos suponer que lo que tienen en común todos los ritos funerarios es la virtud para resolver una serie de crisis que emergen cuando una persona muere (Durkheim [1915] 1982; Hertz [1909] 1960; Nilsson 2003; Turner 1967). En cualquier situación, las crisis de las que hablaré más adelante deben ser resueltas a partir de acciones prácticas, y para ello ha sido fundamental que cada grupo humano tenga ideas claras y estructuradas sobre qué pasa cuando alguien muere y, a la vez, sepa cómo expresar esas ideas por medio de conductas ritualizadas.

La virtud del rito y la *ritualización*

Para poder discutir qué es un rito y qué no lo es, vale la pena destacar las ideas de Catherine Bell (2009, 1992), quien deconstruyó la categoría de lo ritual en el sentido tradicional de lo sagrado y lo profano (Durkheim [1915] 1982; Bateson 1968). La fórmula básica propuesta por Durkheim ([1915] 1982) sugería que existía una clasificación de todas las cosas, reales e ideales, a través de la cual los individuos las enmarcaban entre dos grupos contrastantes, es decir, lo sagrado y lo profano. Así, los ritos se constituían en el conjunto de reglas que las sociedades establecían para actuar ante la presencia de los objetos sagrados. Más recientemente, Bell (1992) acogió el concepto de *ritualización* entendido como una forma de actuar en la

práctica (Ortner 1989), donde el acto de ritualizar es lo que marca ciertas acciones como solemnes y las separa de otros actos de la cotidianidad. Así, la ritualización es aquello que otorga al rito su identidad y le confiere sus efectos trascendentales, lo cual promueve entre los participantes una sensación de estar en un sistema lógico y necesario, con un orden claro y ordenado. Sin embargo, las acciones prácticas que se rotulan como rituales son circunstanciales y estratégicas; y los ritos vendrían a ser escenarios de acción social, donde los individuos asumen la ritualización como una forma práctica de lidiar con circunstancias específicas y contingentes, pero en todo caso trascendentales.

Desde la perspectiva propuesta por Bell (1992), el carácter sagrado o profano de las acciones se adquiere mientras son ejecutadas (*performed*) y la ritualización crea lo sagrado en virtud de su auténtica diferenciación de lo profano. De acuerdo con las cualidades mencionadas, lo que es ritual siempre es contingente, provisional y definido por la diferencia entre un acto y otros. En consecuencia, un rito funerario siempre está conformado por un conjunto de acciones que son marcadas como rituales, aunque varias de ellas en otras circunstancias no lo sean. Por ejemplo, cocinar alimentos e ingerirlos, usar el fuego, elevar cantos o exclamaciones, elaborar herramientas etc., son acciones que pueden ser incorporadas en distintos tipos de ritos, sin embargo, no siempre poseen atributos rituales, pues para que esas acciones sean consideradas como tal deben estar rotuladas y articuladas intencionalmente con otras. Dicho de otro modo, los actos sagrados o profanos no son inmutables o inamovibles, sino que se constituyen por medio de la práctica y a partir de la unión de un conjunto de lugares y tareas que se resignifican al momento de ser incorporadas dentro del contexto del rito.

En los ritos funerarios hay actividades particulares que se diferencian en varios sentidos de otros actos cotidianos como, por ejemplo, preparar un cadáver. Sin embargo, a pesar de ser una acción práctica que difiere de otras, el carácter ritual de ese oficio únicamente se adquiere si quien(es) realiza(n) esa actividad está(n) orquestado(s) en una operación ordenada y teleológica, donde existe una secuencia de acciones prácticas que también son ritualizadas. La ritualización, en el sentido de Bell (1992) es un concepto que puede acogerse como punto de partida para comprender la *fisionomía de los ritos*, en tanto que permite identificar la naturaleza de las acciones prácticas que realizan los vivos para enfrentarse a las crisis de la muerte que describo a continuación.

Las crisis de la muerte y el último rito de paso

Diversos trabajos, realizados desde la antropología y la arqueología, han demostrado que la experiencia sociocultural de la muerte tiene la potencia para promover una serie de crisis que pueden agitar significativamente la sociabilidad humana, tanto en la esfera de lo individual como en la de lo colectivo (Hertz [1909] 1960; Nilsson 2016; Ospina 2019; Tarlow 2012). Cuando alguien muere, generalmente,

emergen dos grupos de crisis (Nilsson 2003). En primer lugar, se manifiesta una crisis que surge debido a la pérdida de un ser social, quien posee una biografía definida por sus relaciones con los demás. Esto genera tensiones e inestabilidades en distintas esferas del grupo y, necesariamente, el rol de esa persona se transforma, por lo tanto, los vivos deben tener claridad, desde lo ideológico, sobre qué ocurrirá con ese muerto y con el rol que ocupaba en la estructura social del mundo de los vivos (Bloch 1988; Bloch y Parry 1982).

Las crisis de la muerte pueden generar peligro y agitación (Hertz [1909] 1960), sin embargo, las sociedades humanas han confeccionado estructuradas representaciones asociadas a una idea de *más allá* o de *después* (*afterlife*), lo cual ha sido fundamental para hacer admisible el impacto de la muerte (Hertz [1909] 1960; Huntington y Metcalf 1991). Para ello, los primeros humanos debieron aprender a redefinir el rol social de los muertos y a delegarles lugares especiales después de que los vivos se separaban de sus cuerpos (Davies 2005; Taylor 2003). Así, el rito funerario se convierte en el escenario ideal para que un muerto se separe de manera adecuada de su estado anterior y sea reincorporado con nuevos atributos a otros lugares indicados. Allí, en la mayoría de los casos, los individuos permanecen en la memoria colectiva de los vivos, expuestos tanto al recuerdo como al olvido (Ospina 2019).

El segundo grupo de crisis de la muerte que quisiera destacar está relacionado con el surgimiento del cadáver (Nilsson 2003), es decir, el producto fisiológico y más tangible de la muerte. En primer lugar, es relevante considerar que un cuerpo en estado cadavérico no es un objeto neutral, por el contrario, es un agente que promueve y representa crisis debido a su inevitable transformación, la cual es dramática e irreversible, ya que con el paso de las horas se parece menos a la persona que representaba en vida (Duday 2009; Hertz [1909] 1960; Nilsson 2003). En términos físicos, lo anterior se materializa por medio de los procesos químicos y biológicos de la putrefacción en distintas fases cadavéricas (Ospina 2019), donde el cuerpo adquiere una naturaleza crítica, pues a la vez también se transforma en un problema de contaminación fisiológica y social (Kristeva 1980). Estas contrariedades deben ser resueltas por los dolientes, y es allí donde las prácticas funerarias, configuradas en un rito de paso, se convierten en el único escenario eficaz para que los dolientes resuelvan estos aspectos críticos, incluyendo el control del proceso fisiológico que en ese momento afecta al sujeto del rito.

Según lo anterior, en un rito funerario se resuelve el carácter crítico de la transformación del cadáver. No importa si el cuerpo es inhumado en una fase cadavérica temprana, quemado, momificado o tratado de una manera distinta; de todos modos, durante el rito los vivos se liberan del cuerpo y de los productos de su descomposición. Aunque la arqueología en general ha tendido a invisibilizar las fases cadavéricas de los individuos que excavamos, en la gran mayoría de los casos el cadáver es el elemento central de los ritos funerarios, ya que todas las acciones prácticas que identificamos en los contextos mortuorios se realizan en torno a ese cuerpo sin vida.

Tendemos a aniquilar las fases cadavéricas de la biografía de los individuos, pues generalmente no son perceptibles durante los procesos de excavación, sin embargo, pensar en esos estados dramáticos de cambio irreversible resulta útil para entender de qué manera la *fisionomía de los ritos* funerarios está relacionada con la forma en que los vivos se enfrentan a los cuerpos de los muertos.

Para comprender la manera en que se solventa la crisis del cadáver desde lo simbólico, en relación con sus atributos trascendentales, es necesario centrarse con mayor detalle en la fase más crítica de los ritos de paso. Estos escenarios, identificados inicialmente por Van Gennep (1960, ver también Crapanzano 1981; Gill 1977; Turner 1967), tienen el poder de transferir eficazmente un individuo de un estado social a otro. Para sustentar estas ideas, Van Gennep (1960) desarrolló un enfoque universalista en el que sugiere que todos los ritos parecen seguir una misma secuencia esquemática dividida en tres fases: *separación* (preliminar), *margen* (liminal) y *agregación* (posliminal). La fase de *separación* se caracteriza por un comportamiento simbólico que representa el desprendimiento o alejamiento de un individuo del grupo, bien fuera de un estado fijo de la estructura social o de una serie de condiciones culturales, o de ambos. Durante el estado de *margen*, el sujeto del ritual adquiere una naturaleza ambigua, es decir, se halla en una fase que tiene muy pocos, o quizá ninguno, de los atributos del estado del que acaba de desprenderse. Durante la fase de *agregación*, el rito de paso es consumado y el sujeto ritual —individual o grupal—, regresa a un estado relativamente estable (Van Gennep 1960).

98

Aunque en las crisis de la vida que se resuelven por medio de ritos de paso —nacimiento, pubertad, matrimonio, etc.— el lenguaje figurado sobre la muerte y el renacer operan en la esfera de lo metafórico, en los ritos mortuorios este lenguaje se traslada al sentido estricto de su voz, pues se describe explícitamente lo que en realidad ocurre con un individuo que ha muerto. Es por lo anterior que los ritos de la muerte pueden ser abordados como el último de todos los ritos de paso (Nilsson 2003), a través del cual un individuo es transferido desde la sociedad a un estado nuevo. Aunque los estados de *agregación* de los muertos no son tan estables, como lo había sugerido Van Gennep (1960), pues tienden a ser peligrosos y amenazantes debido a sus atributos, de todos modos, durante la fase de *margen* se crea un escenario apropiado para que el rol del muerto sea redefinido y se pueda concluir la *separación* de un individuo y del cuerpo que lo representa (Hertz [1909] 1960).

Por otro lado, para problematizar el carácter ambiguo del cadáver, durante la fase liminal del rito, me resulta útil seguir a Nilsson (2003), quien articula la idea de *margen* del rito de paso con la teoría del *abyecto* (*abject*) de Kristeva (1980). Como he señalado anteriormente, un cadáver genera una serie de inquietudes emocionales, pues representa algo que es y no es. Es decir, aunque ese cuerpo sin vida representa una persona muerta, ya no es más esa persona, en tanto que desde lo fisiológico ya no depende de sí misma; “es un cuerpo sin *habitus*” (Nilsson 2003, 95). Aunque el cadáver puede ser concebido como la materialización irrefutable de la muerte, en el estado de *margen* representa algo que ya no está vivo, pero tampoco completamente

muerto (Nilsson 2003). Allí, el cuerpo no es sujeto y no es objeto sino algo que está “entre”, es decir, un *abyecto* en el sentido expuesto por Kristeva (1980), quien usa el concepto como una categoría psicoanalítica y fenomenológica para referirse a lo repulsivo y a lo no deseable.

Para Kristeva (1980), el abyecto no se define por la ausencia de pureza o salud, sino por aquello que perturba la identidad, el sistema y el orden; algo que no respeta las fronteras, los lugares, las reglas, algo que existe entre y en lo ambiguo. En el mismo sentido, Turner había argumentado que la liminalidad o *margin* consiste en un estado donde hay algo que “ya no es clasificado”, pero tampoco “es aún clasificado” (1967, 96)¹, lo cual causa que el cadáver sea ubicado en algún lado “entre”. Es decir, un estado de *antiestructura*, donde el individuo se encuentra por fuera de la estructura social regular, pero a la vez inmerso en una experiencia social diferente de todo lo demás (Turner 1969). Lo anterior, también supone que la liminalidad del cuerpo en estado de *abyecto* es siempre angustiante y ambivalente, porque a pesar de que en virtud del rito el muerto estará asegurado y tendrá un nuevo rol en un lugar de *agregación*, de todos modos, los vivos deben separarse del cuerpo que representa esa persona.

¿A dónde van los muertos?: geografías sagradas y redefinición de la muerte en los estados de *agregación*

Uno de los aspectos más interesantes sobre los ritos funerarios es aceptar que, por su virtud, estos actos solemnes tienen todo el poder de trasladar a un muerto en estado de *abyecto* a una nueva fase de *agregación*. En su ejecución, un rito funerario también incorpora un conjunto de lugares ritualizados en el sentido de Bell (1992), que en este texto he denominado *geografías sagradas* (Van Dyke 2017) y que pueden existir físicamente en el paisaje o únicamente en el plano de las ideas (véase por ejemplo Carballo y Flores 2019; McNiven 2008). Dentro de nuestros propios referentes socioculturales en el mundo judeocristiano, por ejemplo, tenemos bien configurada una serie de geografías ritualizadas que en ocasiones no podemos concebir como entidades cartográficas en un sentido cartesiano. Por ejemplo, la nueva Jerusalén², el seno de Abraham³ o el Purgatorio (véase Ramos-Lissón 1999) no pueden ser ubicados en un mapa del mundo físico, sin embargo, esas geografías que asociamos a la muerte en su estado más postrero han sido esenciales para el encuentro con las crisis que genera la realidad de la *separación*. Así como en la cosmología judeocristiana, todas las sociedades de las que tenemos noticias han establecido ideas estructuradas para tener seguridad sobre qué pasa cuando alguien muere, a dónde va y qué hay que hacer para garantizar ese tránsito. Para ello, el muerto y su devenir son confiados a la virtud del rito, no

1 Traducción del autor.

2 Ap. 21 Reina Valera (1960).

3 Lc. 16:22

solamente para garantizar su incorporación a los lugares correctos, sino también para que haya sosiego entre sus dolientes.

Con el propósito de ampliar nuestro espectro interpretativo, y seguir explorando en qué modo las ideas sobre la *agregación* definen la *fisionomía de los ritos* y sus productos materiales, retomaré una serie de datos etnográficos que provienen de los trabajos de Politis (2007) y Cabrera, Franky y Mahecha (1999) sobre los nukak makú de Colombia. Con esto busco ilustrar el modo en que los vivos formalizan *geografías sagradas*, donde prolongan y redefinen la existencia del muerto en la fase de *agregación*. En el mundo nukak, cuando una persona muere (*separación*) se traslada a otras esferas del existir (*agregación*) y, en consecuencia, a otro despliegue de lugares del paisaje. En algunos casos, esos lugares no hacen parte de la esfera del mundo físico desde una perspectiva cartográfica, sino que conforman geografías ritualizadas que son tangibles y reales únicamente para quienes las experimentan o para quienes las viven y las habitan (Ashmore 2008; Chesson 2001; David *et al.* 2008; Williams 2003). Esos lugares que se delegan a los muertos se mantienen en constante interacción con los lugares del mundo físico y aunque pueden ser peligrosos e inestables, en ocasiones, a los vivos se les permite interactuar con ellos.

Los nukak makú son una sociedad de cazadores recolectores de la Amazonía colombiana cuyas concepciones cosmológicas indican que el mundo está dividido en el nivel de arriba (*hea*), el nivel intermedio (*jee*) y el nivel de abajo (*bak*) (Cabrera, Franky y Mahecha 1999; Politis 2007). Cada uno de estos niveles está habitado por seres con distintos atributos físicos y espirituales, y es ambientado con distintas clases de paisajes que constan de elementos positivos o idealizados y también escenarios no deseados que generalmente representan peligros. *Hea*, o el mundo de arriba, tiene la apariencia de un plato invertido cuyo borde toca la tierra y está sostenido por palos en distintas partes. Este nivel del mundo es concebido como la residencia de los *takueji*, seres agresivos que manifiestan su ira con el *huhuat* (trueno) y que cuando tienen pleitos entre sí hacen llover fuertemente sobre la tierra con tormentas (Cabrera, Franky y Mahecha 1999).

En *jee*, el nivel intermedio, viven los nukak. Allí se encuentran los caminos, sus *wapji* o viviendas, los campamentos que han abandonado y los sitios donde entieren a sus muertos, entre otros. Por otro lado, *bak*, el nivel de abajo del mundo, es el lugar de donde provienen los nukak y el resto de las personas (Politis 2007). En este nivel del mundo se configuran la mayoría de las prohibiciones alimenticias de los nukak, debido a que en este lugar pueden encontrarse varios animales que no deben cazar ni comer puesto que, en realidad, son personas del mundo de abajo que suben al mundo intermedio vestidos como animales en busca de comida. Entre esos animales están las dantas, lapas, venados y jaguares.

Cuando un nukak muere, de su cuerpo se desprenden tres espíritus conocidos genéricamente como *depi* que se dirigen a un nivel específico del mundo (Cabrera, Franky y Mahecha 1999; Politis 2007). Para los vivos, los *depi* son como la semilla de la gente y la representan como el reflejo de una persona frente al espejo. Los tres

espíritus de un nukak muerto toman rumbos diferentes. El primero se dirige al lugar donde sale el sol y sigue su camino para así llegar al mundo de arriba o *hea*. En ese lugar del mundo nadie se enferma; imaginado como un lugar “civilizado” donde los *depi* viven en casas con techos de zinc, duermen en hamacas de algodón, pescan y cosechan sus huertos con la ayuda de herramientas metálicas (Cabrera, Franky y Mahecha 1999; Politis 2007).

El segundo espíritu de una persona muerta se queda en *jee*, el mismo nivel donde viven los nukak. Estos temidos espíritus son conocidos como *nemep* (o *debep* en Cabrera, Franky y Mahecha 1999) y habitan entre el bosque o cerca del lugar donde muere la persona. Los *nemep* son considerados como seres peludos y oscuros parecidos a los micos churucos o sombras que viven en árboles o huecos. Según los nukak, estos espíritus duermen durante el día y salen a comer en la noche para alimentarse de frutos de árboles o de la sangre de animales. Los *nemep* son peligrosos porque se sienten atraídos por los enfermos. El oso hormiguero, por ejemplo, es temido y no debe cazarse ni comerse puesto que es considerado como un *nemep* que tomó esta apariencia de oso para buscar comida (Asociación Nuevas Tribus 1989, citado en Cabrera, Franky y Mahecha 1999). A los *nemep* también les gusta el cabello de las personas y si alguien lo lleva largo podría atraerlos. En ese nivel intermedio existen lugares donde los nukak no deben cultivar o establecer sus campamentos de residencia debido a la presencia de los espíritus de los muertos. Es el caso de áreas abiertas del bosque donde hay abundantes hojas caídas o tan solo un arbusto conocido como *ba*, (*Durohia hirsuta*), considerado la yuca que comen los espíritus de los muertos. Esos lugares están prohibidos porque son los huertos de los *nemep*, seres temidos por todos a quienes debe evitarse para no padecer adversidades.

El tercer espíritu del muerto es conocido como *yorehat* y desciende al mundo de abajo cuando la persona muere, en especial a la casa de la danta (Politis 2007). Según algunos nukak, en ese nivel del mundo, el espíritu del muerto aún conserva su aspecto de persona, pero cuando está en la casa de la danta entonces adopta forma de animal, bien sea de danta, venado o culebra. Allí el espíritu del muerto toma alguno de estos animales como esposa, tiene relaciones sexuales con ella y engendran hijos. Por ese motivo, los animales que son gente del mundo de abajo no son cazados ni consumidos tradicionalmente por los nukak. Los espíritus de los muertos que habitan en ese nivel del mundo pueden ayudar a la gente que vive en el mundo del medio, sobre todo, en la búsqueda de alimentos o cuando alguien se enferma (Cabrera, Franky y Mahecha 1999).

Las ideas ontológicas y cosmológicas de los nukak, como en cualquier otro caso etnográfico, revelan que la muerte no aniquila el rol ni las aspiraciones de los muertos. Por el contrario, los tres espíritus nukak que constituyen una persona se prolongan aun después de la *separación* del mundo físico de los vivos. Se transforman en animales o en ancestros, adquieren nuevos roles y trasladan sus lugares de residencia y actividad a otros lugares del paisaje nukak. Algunos espíritus siguen en contacto con el mundo de los vivos, y mientras unos son benevolentes, otros son

temidos. También tienen la posibilidad de conseguir esposa y tener hijos, aunque para ello el espíritu ya debe estar en el mundo de abajo. Esto implica que para incorporarse a ese estado y poder realizar ese tipo de tareas, primero debe realizarse el rito funerario, y en la fase de *margen* separarse de los otros dos espíritus y también del mundo intermedio. Solamente así garantiza la transición que le permite realizar diversos tipos de acciones en el estado de *agregación*.

El ejemplo de la cosmología nukak también revela el carácter multisituado de los ritos funerarios, pues necesariamente se articula una serie de lugares que no se restringen únicamente al sitio donde ocurre la inhumación. Esto implica que, si una sociedad particular cree que el muerto se traslada a otros lugares del paisaje, esos lugares, por su relación con los otros nodos físicos ritualizados, automáticamente se incorporan a las geografías del rito funerario (Ospina 2019). Como destacué antes, la transformación del *abyecto* adquiere sentido únicamente por medio del rito de paso, lo cual permite a la persona muerta adoptar un nuevo rol en la sociedad y poder seguir actuando y habitando un despliegue de lugares en el paisaje. Lo anterior, solo es posible debido a que cada grupo humano tiene claridad sobre qué pasa con los muertos, a dónde van, cómo se transforman, cómo se invocan y cómo se evitan. Es decir, las ideas que edifican las pautas de la conducta ritual, las cuales determinan cómo será la *fisionomía del rito* y cómo lucirán sus huellas materiales.

102

■ Los ritos de la muerte y la arqueología

Cuando excavamos un contexto ritual nos enfrentamos a una serie de acciones prácticas que, por su naturaleza, dejaron un conjunto de huellas en el paisaje. No obstante, como he discutido arriba, es importante considerar que los ritos de la muerte no son en todos los casos eventos breves ni adheridos únicamente a un momento puntual en el tiempo. Para varias sociedades la celebración de la muerte puede ser experimentada por los vivos como un proceso de larga duración (Van Dyke 2008; Williams 2013, 2003), lo cual indica que estos ritos, en varios casos, deben ser entendidos como procesos prolongados en el tiempo y que pueden estar conformados por distintas etapas (Nilsson y Larsson 2016; Ospina 2019). En ese sentido, tenemos la responsabilidad de explorar desde el registro arqueológico la *fisionomía del rito* y sus componentes, lo cual se logra identificando las acciones prácticas realizadas sobre el cuerpo, desde las fases cadavéricas tempranas hasta que los vivos abandonan la idea de seguir haciendo actos póstumos en su honor.

Explorar el carácter prolongado de los rituales funerarios permite definir el despliegue de acciones prácticas que se realizan en relación con la persona muerta y para el confort de los vivos. En ocasiones, esas actividades se extienden más allá de la fase de la inhumación, que es generalmente el momento más claro del ritual que se registra en los contextos arqueológicos. Varias investigaciones han documentado el modo en que las estructuras funerarias son modificadas por los vivos, tiempo después de las inhumaciones (Aoudia *et al.* 2014; Duda 2009; Nilsson y Larsson

2016; Ospina y Archila 2021). Se ha demostrado que los vivos marcan los lugares de los enterramientos y que estos son revisitados para realizar modificaciones y adecuaciones por medio de acciones póstumas. Lo anterior es significativo, pues al identificar esas acciones ritualizadas en el registro arqueológico, surge la oportunidad de reconstruir el aspecto del rito y emerge la posibilidad de examinar lo que hicieron los dolientes para ejecutar cabalmente la estructura ritual y, así, dar cumplimiento a las pautas necesarias para llevar al muerto a su estado de *agregación*.

Otra manera de detectar acciones prácticas que ocurren después de la inhumación primaria de los muertos tiene que ver con las exhumaciones y los tratamientos que reciben los cuerpos para ser dispuestos en enterramientos secundarios (Aoudia *et al.* 2014; Duda 2009; Hertz [1909] 1960; Ospina y Archila 2021). Cuando nos enfrentamos a este tipo de enterramientos, a la vez, se confronta un conjunto de acciones previas que no pueden verse de forma explícita en el registro arqueológico. Sin embargo, algunas evidencias permiten inferir la ejecución de tareas previas relacionadas con un proceso de exhumación y toda la parafernalia que se requiere para que esa nueva etapa del ritual se realice. Tal es el caso de algunos ritos funerarios detectados en el sitio arqueológico de Checua (Ospina 2019), donde se demostró que todos los cuerpos que fueron sometidos a enterramientos secundarios, habían sido revestidos antes con mortajas en sus tumbas temporales. Lo anterior, probablemente para preservar la integridad anatómica del cuerpo durante el momento de la exhumación. A partir de ello, también es posible analizar esas acciones y examinar de qué manera esos actos póstumos le daban sentido al rito de paso y a los atributos que se le otorgaban a los muertos en las fases de *agregación*.

El contexto funerario excavado por un arqueólogo, en cierto sentido, es similar a una fotografía que capturó únicamente una de las etapas de un ritual mortuorio. Aunque en el caso de la “fotografía arqueológica” también se revela únicamente una etapa del rito, con un cuidadoso registro se puede acceder a una secuencia de acciones y momentos previos o posteriores que hicieron parte de esos actos ritualizados. Es decir, no podemos suponer nunca que la fotografía a la que nos enfrentamos en una excavación arqueológica representa todo lo ocurrido en relación con ese evento. Ha sido demostrado que es posible detectar huellas sobre acciones previas y actos póstumos como parte de ese mismo ritual que conmemora la muerte de una o varias personas (Duda 2009). Esa fotografía es nuestro punto de partida para poder explorar qué pudo haber ocurrido antes o después de la escena que se nos concede ver en los rituales que excavamos, y así tratar de acceder al despliegue de actos sociales que constituyen lo que en varios trabajos ha sido considerado como la *chaîne opératoire* de los rituales de la muerte (Nilsson 2003; Ospina 2019).

Aunque no sea posible determinar el momento exacto en el que inicia un ritual funerario, es posible identificar acciones prácticas que testifican sobre actividades que podrían ocurrir antes y después de la inhumación primaria o secundaria de un cadáver. Además, esto permite analizar los ritos de la muerte como procesos sociales que se prolongan en el tiempo, por medio de distintas

actividades multisituadas, y cuya etapa final podría rastrearse únicamente cuando los vivos deciden olvidar al muerto. En ese sentido, si alguien quisiera buscar el fin de un ritual funerario, en casos excepcionales, este podría ser encontrado en la fase de la inhumación que generalmente se detecta en el registro arqueológico, pues algunos grupos humanos realizan esos ritos para olvidar. Bloch (1971), por ejemplo, documentó en Madagascar que las estructuras monumentales que los merina construían no funcionaban únicamente para contener o conmemorar los individuos que allí eran dispuestos, sino que también eran edificados como espacios donde el individuo era disuelto y olvidado como parte de un colectivo idealizado de ancestros. Por otro lado, ha sido demostrado que los ritos funerarios, y sus fases posteriores, también se cumplen para recordar (véase Ospina y Archila 2021; Williams 2013, 2003). En esos casos, hemos entendido que el rito en realidad llega a su fin cuando ciertamente nadie experimenta las abstracciones del duelo o del recuerdo que conllevan a acciones prácticas en relación con ese muerto; es decir, en el momento en el que cae en el olvido.

En suma, los ritos funerarios podrían ser entendidos como prácticas aprendidas, aceptadas y teleológicas, donde se demuestra que el fenómeno de la muerte es apropiado y domesticado. Asimismo, pueden ser concebidos como escenarios donde los vivos tienen la capacidad para mantener bajo control la zozobra que genera la naturaleza ambigua de la muerte, y aceptan los cambios que esta implica. El ritual funerario garantiza que el muerto abandone su estado de *margin* de la manera apropiada, desde lo que piensa el doliente en la esfera de lo individual y desde lo que se demanda en la estructura institucional. Allí, los vivos están en la obligación de configurar la parafernalia y el andamiaje que se requieren para lidiar con un muerto; y también deben garantizar que se cumpla el proceso de transformación social al que se somete la persona que muere. Esto quiere decir que los vivos hacen todo lo que es necesario por los muertos, y es probable que mucho de ello pueda ser visualizado en el registro arqueológico.

Según lo anterior, resultaría útil abordar los contextos funerarios conociendo que los actos que visualizamos en realidad representaron el escenario preciso para que los vivos resolvieran el estado liminal del cadáver, pues allí se ritualizaron las acciones que dieron respuestas a las crisis de la muerte. Esto quiere decir que cuando excavamos una tumba nos enfrentamos a la vez a un poderoso acto solemne, que permitió a los vivos redefinir el cadáver *abyecto* por medio de un proceso de ritualización. Y es justo en esas acciones prácticas, que se realizan sobre el cadáver, en las que los arqueólogos debemos centrarnos al estudiar los ritos de la muerte, pues a partir de ellas podemos vislumbrar cómo era la responsabilidad de enfrentarse al cuerpo de un muerto.

Al conocer en detalle lo que los vivos hacen por los muertos, contamos con un buen punto de partida para plantear preguntas de investigación que permitan abordar aspectos aún desconocidos sobre los ritos de la muerte. Varios trabajos, por ejemplo, ya han revelado que el protocolo arqueotanatómico es una

herramienta eficaz para rastrear el mayor número de tareas y lugares involucrados en un rito funerario (Knüsel y Schotsmans 2022; Ospina 2019; Peyroteo 2016). Este enfoque metodológico aporta información pormenorizada para problematizar los datos a la luz de la teoría y explorar cómo era enfrentarse a la muerte en el pasado. Finalmente, también encuentro enriquecedor identificar puntos esenciales de contacto entre la teoría antropológica y el registro arqueológico, pues a partir de ello, además de identificar el rol de los muertos en las estructuras sociales de los vivos, también podemos construir herramientas conceptuales para comprender de distintas maneras la experiencia sociocultural de la muerte y su estrecha relación con las emociones y la sociabilidad humana. Esto es significativo, pues en todos los casos son esos elementos los que promueven la *fisionomía de los ritos* funerarios.

Conclusiones

A través de este texto, he querido plantear una discusión conceptual que desde la arqueología funeraria contribuya al estudio de los ritos de la muerte. En ese sentido, he destacado la importancia de comprender cómo se estructuran esos eventos, y el modo en el que en su ejecución se crean *geografías sagradas* para resolver los aspectos críticos que emergen cuando una persona muere. Según lo anterior, he procurado destacar la necesidad de otorgarle un lugar privilegiado a la teoría ritual en la interpretación de las huellas materiales de la muerte. Aunque las prácticas funerarias tienen todo el potencial para explorar diversos aspectos de la sociabilidad humana, no deja de ser paradójico, como señala Parker (1999), que los restos de los ritos funerarios no se usen tanto para hablar sobre la experiencia de la muerte, como sobre la vida de los individuos y sus atributos biológicos.

Es por lo anterior que resulta fundamental adoptar alternativas conceptuales para abordar el estudio de las prácticas funerarias en arqueología, lo cual implica hallar puntos esenciales de contacto entre distintas disciplinas de las ciencias sociales, que permitan identificar y escudriñar aspectos aún inexplorados sobre la experiencia de la muerte en el pasado. A partir de lo planteado a lo largo del texto, también quisiera resaltar los aportes que puede realizar la información etnográfica para modelar las ideas sobre la muerte en contextos arqueológicos y, en consecuencia, ampliar las posibilidades con las que nos aproximamos a sus restos materiales. En la actualidad, la arqueología contemporánea posee poderosas herramientas metodológicas y conceptuales que pueden contribuir al planteamiento de nuevas preguntas de investigación sobre la experiencia sociocultural de la muerte. Es decir, tenemos una gran oportunidad para seguir problematizando los datos arqueológicos a la luz de nuevas teorías y continuar escudriñando por nuevos derroteros algunos de los aspectos más incomprendidos de la experiencia humana, a los que he querido empezar a contribuir por medio de este texto.

Referencias

1. Aoudia, Louiza, Fanny Bocquentin, David Lubell y Mary Jackes. 2014. "Dislocated Anatomical Blocks: A Complex Funerary Treatment from Capsian Context". *Anthropologie* 52 (3): 319-328. <https://www.proquest.com/docview/1619092766>
2. Ashmore, Wendy. 2008. "Visions of the Cosmos: Ceremonial Landscapes and Civic Plans". En *Handbook of Landscape Archaeology*, editado por Bruno David y Julian Thomas, 167-175. Walnut Creek, CA: Left Coat Press.
3. Barnard, Alan. 2012. *Genesis of Symbolic Thought*. Nueva York: Cambridge University Press.
4. Bateson, Gregory. 1968. *Naven: Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe*. Palo Alto, CA: Stanford University Press.
5. Belfer-Cohen, Anna y Erella Hovers. 1992. "In the Eye of the Beholder: Mousterian and Natufian Burials in the Levant". *Current Anthropology* 33 (4): 463-471. <https://doi.org/10.1086/204098>
6. Bell, Catherine. 2009. *Ritual Perspectives and Dimensions*. Nueva York: Oxford University Press.
7. Bell, Catherine. 1992. *Ritual Theory, Ritual Practice*. Nueva York: Oxford University Press.
8. Sociedades Bíblicas Unidas, ed. 1988. *Biblia Reina Valera revisión 1960*. Colombia.
9. Binford, Lewis R. 1971. "Mortuary Practices: Their Study and Their Potential". *Memoirs of the Society for American Archaeology* 25: 6-29. <https://doi.org/10.1017/S0081130000002525>
10. Bloch, Maurice. 1988. "Death and the Concept of Person". En *On the Meaning of Death. Essays on Mortuary Rituals and Eschatological Beliefs*, editado por Sven Cederroth, Claes Corlin y Jan Lindström, 11-29. Uppsala: Almquist & Wiksell.
11. Bloch, Maurice. 1971. *Placing the Dead: Tombs, Ancestral Villages, and Kinship Organization in Madagascar*. Illinois: Waveland Press.
12. Bloch, Maurice y Jonathan Parry, eds. 1982. *Death and the Regeneration of Life*. Nueva York: Cambridge University Press.
13. Cabrera, Gabriel, Carlos Franky y Dany Mahecha. 1999. *Los nukak: nómadas de la Amazonia colombiana*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
14. Carballo, Cristina Teresa y Fabián Claudio Flores, comps. 2019. *Geografías de lo sagrado en la contemporaneidad*. Quilmes: Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes. <http://unidaddepublicaciones.web.unq.edu.ar/libros/geografias-de-lo-sagrado-en-la-contemporaneidad/>
15. Chesson, Merideth S. 2001. "Social Memory, Identity, and Death: An Introduction". *Archeological Papers of the American Anthropological Association* 10 (1): 1-10. <https://doi.org/10.1525/ap3a.2001.10.1.1>
16. Crapanzano, Vincent. 1981. "Rite of Return: Circumcision in Morocco". En *The Psychoanalytic Study of Society*, editado por Werner Muensterberger y L. Bryce Boyer, vol. 9, 15-36. Nueva York: Psychohistory Press.
17. David, Bruno, Max Pivoru, William Pivoru, Michael Green, Bryce Barker, James F. Weiner, Douglas Simala, Thomas Kokents, Lisa Araho y John Dop. 2008. "Living Landscape of the Dead: Archaeology of the Afterworld among the Rumo of Papua New Guinea". En



- Handbook of Landscape Archaeology*, editado por Bruno David y Julian Thomas, 158-166. Walnut Creek, CA: Left Coast Press, Inc.
18. Davies, Douglas. 2005. *A Brief History of Death*. Oxford: Blackwell Publishing.
 19. Duda, Henri. 2009. *The Archaeology of the Dead. Lectures in Archaeoethanatology*. Oxford: Oxbow Books.
 20. Durkheim, Émile. (1915) 1982. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Traducción de Ramón Ramos. Madrid: Akal Editor.
 21. Gill, Sam D. 1977. "Hopi Kachina Cult Initiation: The Shocking Beginning to the Hopi's Religious Life". *Journal of the American Academy of Religion* 45 (2): 447-464. <https://doi.org/10.1093/jaarel/XLV.2.217>
 22. Hertz, Robert. (1909) 1960. "A Contribution to the Study of Collective Representations of Death". En *Death and the Right Hand*, editado por Robert Hertz, 27-86. Glencoe, Illinois: The Free Press.
 23. Knüsel, Christopher J. y Eline M. J. Schotsmans, eds. 2022. *The Routledge Handbook of Archaeoethanatology. Bioarchaeology of Mortuary Behaviour*. Londres: Routledge.
 24. Kristeva, Julia. 1980. *Puovoirs de l'horreur*. Paris: Editions du Seuil.
 25. McNiven, Ian. 2008. "Sentient Sea: Seascapes as Spiritscapes". En *Handbook of Landscape Archaeology*, editado por Bruno David y Julian Thomas, 149-157. Walnut Creek, CA: Left Coast Press.
 26. Metcalf, Peter y Richard Huntington. 1991. *Celebrations of Death : The Anthropology of Mortuary Ritual*. Nueva York: Cambridge University Press.
 27. Nilsson Stutz, Liv. 2016. "The Importance of 'Getting It Right': Tracing Anxiety in Mesolithic Burial Rituals". En *The Archaeology of Anxiety: The Materiality of Anxiousness, Worry, and Fear*, editado por Jeffrey Fleisher y Neil Norman, 21-40. Nueva York: Springer. https://doi.org/10.1007/978-1-4939-3231-3_2
 28. Nilsson Stutz, Liv. 2003. *Embodied Rituals and Ritualized Bodies: Tracing Ritual Practices in Late Mesolithic Burials*. Stockholm: Almqvist and Wiksell.
 29. Nilsson Stutz, Liv y Lars Larsson. 2016. "Disturbing the Dead. Archaeoethanatology Analysis of the Stone Age Burials at Zvejnieki, Latvia (excavated 2006-2009)". *Journal of Archaeological Science: Reports* 10: 715-724. <https://doi.org/10.1016/j.jasrep.2016.06.034>
 30. Ortner, Sherry. 1989. *High Religion. A Cultural and Political History of Sherpa Buddhism*. Princeton: Princeton University Press.
 31. Ospina, Juan Pablo. 2019. "Prácticas mortuorias y creación de paisajes en el habitar de sociedades de cazadores recolectores del valle del río Checua, Nemocón". Tesis doctoral, Departamento de Antropología, Universidad de los Andes, Bogotá. <http://hdl.handle.net/1992/41224>
 32. Ospina, Juan Pablo y Sonia Archila. 2021. "Marking Graves and Intruding on the Dead: An Archaeoethanatology Analysis to Unveil Posthumous Experiences of Death and Remembrance at the site of Checua, Colombia (7580-5052 cal BP)". *Quaternary International* 578: 102-119. <https://doi.org/10.1016/j.quaint.2020.07.042>
 33. Parker Pearson, Michael. 1999. *The Archaeology of Death and Burial*. College Station: Texas A & M University Press.

34. Peyroteo Stjerna, Rita. 2016. *On Death in the Mesolithic: Or the Mortuary Practices of the Last Hunter-Gatherers of the South-Western Iberian Peninsula, 7th–6th Millennium BCE*. Uppsala: Uppsala Universitet. <http://hdl.handle.net/10451/30962>
35. Pettitt, Paul. 2011. *The Palaeolithic Origins of Human Burial*. Londres: Routledge.
36. Politis, Gustavo. 2007. *Nukak: Ethnoarchaeology of an Amazonian People*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press.
37. Rakita, Gordon, Jane Buikstra, Lane Beck y Sloan Williams, eds. 2005. *Interacting with the Dead: Perspectives on Mortuary Archaeology for the New Millennium*. Gainesville: University Press of Florida.
38. Ramos-Lissón, Domingo. 1998. “Historia de los concilios ecuménicos”. En *Diccionario de los Papas y Concilios*, editado por Javier Paredes, Maximiliano Barrio, Domingo Ramos-Lissón y Luis Suárez, 607-639. Barcelona: Ariel.
39. *Santa Biblia*. Antigua versión de Casiodoro de Reina (1569), revisada por Cipriano de Valera (1602).
40. Saxe, Arthur A. 1970. “Social Dimensions of Mortuary Practices”. Tesis doctoral, Department of Anthropology, University of Michigan, Ann Arbor.
41. Selin, Helaine y Robert Rakoff, eds. 2019. *Death across Cultures: Death and Dying in Non-western Cultures*. Cham: Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-18826-9>
42. Tarlow, Sarah. 2012. “The Archaeology of Emotions and Affect”. *Annual Review of Anthropology* 41: 169-185. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-092611-145944>
43. Tarlow, Sarah y Liv Nilsson Stutz, eds. 2013. *The Oxford Handbook of Archaeology of Death and Burial*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199569069.001.0001>
44. Taylor, Timothy. 2003. *The Buried Soul. How Humans Invented Death*. Londres: Fourth Estate.
45. Turner, Victor. 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
46. Turner, Victor. 1967. “Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage”. En *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, 93-111. Ithaca, NY: Cornell University Press.
47. Van Dyke, Ruth M. 2017. “Sacred Geographies”. En *The Oxford Handbook of Southwest Archaeology*, editado por Barbara Mills y Severin Fowles, 729-743. Nueva York: Oxford University Press.
48. Van Dyke, Ruth M. 2008. “Memory, Place, and the Memorialization of Landscape”. En *Handbook of Landscape Archaeology*, editado por Bruno David y Julian Thomas, 277-284. Walnut Creek, CA: Left Coast Press.
49. Van Gennep, Arnold. 1960. *The Rites of Passage*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
50. Williams, Howard, ed. 2003. *Archaeologies of Remembrance: Death and Memory in Past Societies*. Nueva York: Springer. <https://doi.org/10.1007/978-1-4419-9222-2>
51. Williams, Howard. 2013. “Death, Memory and Material Culture: Catalytic Commemoration and the Cremated Dead”. En *The Oxford Handbook of the Archaeology*

of *Death and Burial*, editado por Sarah Tarlow y Liv Nilsson Stutz, 194-208. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199569069.013.0011>



Juan Pablo Ospina Herrera

Doctor en Antropología, línea de arqueología de la Universidad de los Andes, Colombia. Profesor Facultad de Estudios del Patrimonio Cultural, Universidad Externado de Colombia. Entre sus últimas publicaciones están: (en coautoría con Sonia Archila) “Marking Graves and Intruding on the Dead: An Archaeothanatological Analysis to Unveil Posthumous Experiences of Death and Remembrance at the Site of Checua, Colombia (7580-5052 cal BP)”, *Quaternary International* 578 (2021): 120-130, <https://doi.org/10.1016/j.quaint.2020.07.042>; (en coautoría con Sonia Archila, Ana María Groot, Martha Mejía y Catalina Zorro) “Dwelling the Hill: Traces of Increasing Sedentism in Hunter-Gatherers Societies at Checua Site, Colombia (9500-5052 cal BP)”, *Quaternary International* 578 (2021): 102-119, <https://doi.org/10.1016/j.quaint.2020.07.040>; (en coautoría con Sonia Archila, Saúl Torres, Mónica Espinosa y Ana María Groot) “Lifeworlds, Biota and Mineral Resources in the Checua River Valley, Colombia (9500 cal BP-1500 AD)”, *South American Contributions to World Archaeology*, ed. de Mariano Bonomo y Sonia Archila (Cham: Springer, 2020), 15-62, https://doi.org/10.1007/978-3-030-73998-0_2. <https://orcid.org/0000-0003-0005-5776>
✉ juanp.ospina@uexternado.edu.co